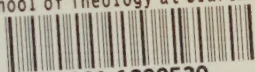


School of Theology at Claremont



1001 1390530

GERMAN



# LIBRARY

Southern California  
SCHOOL OF THEOLOGY  
Claremont, California

Aus der Bibliothek  
von  
Walter Bauer

geboren 1877  
gestorben 1960



Louis 02.



Digitized by the Internet Archive  
in 2024

# B i b l i s c h e r C o m m e n t a r

über

sämmtliche Schriften des Neuen  
Testaments

zunächst

für Prediger und Studirende.

Von

Dr. Hermann Olshausen, 1796-1839

Professor der Theologie an der Universität zu Erlangen.

---

## Erster Band.

Die drei ersten Evangelien bis zur Leidensgeschichte enthaltend.

---

## Vierte Auflage.

Revidirt von

Dr. August Ebrard,

Professor der Theologie zu Erlangen.

---

Königsberg, 1853.

Bei August Wilhelm Unzer.





## V o r r e d e

### zur dritten Auflage.

---

Plan und Einrichtung des Werkes sind bei manchen Änderungen und Zusätzen im Einzelnen, im Wesentlichen auch in dieser neuen Ausgabe des Commentars dieselben geblieben, da ich annehmen zu dürfen glaube, daß ich rücksichtlich derselben das Rechte für unsere Zeit getroffen habe. Meine Hauptaufgabe sehe ich, um dies auch hier wieder auszusprechen, darin, die innere Einheit des ganzen neuen Testaments und der Schrift überhaupt hervorzuheben und durch die Erklärung den Leser in die Lebens- und Geistesseinheit der h. Bücher einzuführen. Durch fortgehende Berücksichtigung von Erklärungen, die von ganz entlegenen Standpunkten ausgehen, so wie durch zusammenhängende Polemik gegen unchristliche Richtungen, würde die Ver-  
setzung in den Geist der Bibel unmöglich gemacht seyn, indem dadurch stets der Fluß des Geistes hätte unterbrochen werden müssen. Die exegetischen Vorlesungen haben in Beziehung auf die Aufzählung verschiedener Erklärungen, die Polemik, Grammatik, Archäologie, Geschichte, das Nöthige zu ergänzen.

Hiernach versteht es sich denn von selbst, daß ich in dieser dritten Auflage auf solche neu erschienene Schriften,

wie Strauß im Leben Jesu und de Wette in seinem Commentar (der in den Principien mit Strauß übereinzustimmen sich bekennt, nur eine weniger ausgedehnte Anwendung von denselben gemacht wissen will, was freilich eine offenbare Inconsequenz ist, wie Strauß ihm mit vollem Recht nachgewiesen hat; vergl. die Berliner Jahrb. 1837. St. 1 ff.), in sofern keine Rücksicht nehmen konnte, als eine Differenz der Principien zwischen mir und den Verfassern stattfindet. In Stellen, wo dieselbe nicht zur Sprache kam, habe ich übrigens auch diese Schriften nicht unberücksichtigt gelassen, sondern dieselben eben so, wie meinem Geiste verwandtere Arbeiten, unter denen ich namentlich das exegetische Meisterwerk Tholuck's über die Bergpredigt nenne, benützt, um ganz unpartheiisch den Sinn des Wortes Gottes immer reiner aufzufassen. Indesß konnte ich mich durch die Schriften von Strauß und de Wette sehr selten, auch nur über die Außenseite der Schrift, aufgeklärt sehen, während ich dem Tholuck'schen Werke in jeder Beziehung ungemein viel verdanke.

Da indesß das berühmte Werk von Strauß eine durchgehende Polemik gegen meinen Commentar übt, so benutze ich diese Veranlassung, um über mein Schweigen rücksichtlich seiner Angriffe mich zu erklären. Ich beschloß anfänglich eine besondere Schrift dagegen abzufassen, deren Ausarbeitung indesß langwierige Krankheit hinderte. Inzwischen ergießt sich ein solcher Strom von Widerlegungsschriften, daß ich gar nicht beginnen kann, meine Gedanken niederzuschreiben, indem jeden Augenblick ein Buch oder Büchlein einläuft, das bald dieses, bald jenes schon besprochen hat, was ich auszuführen gedachte. Für Strauß erschien dagegen keine einzige Schrift, und selbst in den wenigen ihn einigermaßen anerkennenden Recensionen war nicht das mindeste Neue zur Begründung seiner Ansicht



beigebracht; alle Partheien der theologischen Welt erscheinen in der Verwerfung seiner Schrift einig. Die Sache hat sich demnach so gestaltet, daß für die Theologie die Gefahr von Seiten des Straußischen Buchs wohl hoffentlich als beseitigt zu betrachten ist; in der Laienwelt freilich wird es um so größere Verheerungen anrichten. Natürlich darf die Wissenschaft deshalb nicht hoffen vom Kampfe befreit zu werden, denn wenn auch die Unanwendbarkeit der mythischen Erklärung auf's N. Testament evident erwiesen ist, werden doch bald Helden aufstehen, welche den muthigen, voraussetzungslosen Strauß eine feige Memme voll abergläubiger Voraussetzungen schelten, indem er nicht gewagt habe, offen herauszusagen, sondern nur hie und da leise durchschimmern zu lassen, daß das Christenthum und die Schriften des N. T. mit ihm lediglich das Erzeugniß gränzenloser Schwärmerei, oder, noch entschiedener ausgedrückt, eines ungeheuern Betruges seyen. Wie Dr. Paulus zuerst unter lautem Jubel seine natürliche Wundererklärung vortrug und nun von Strauß, der auf seinen Schultern steht, dieselbe höhrend verlacht sieht; so wird es dem lehtern mit seiner mythischen Erklärung auch ergehen. Und irren wir nicht sehr in der Beurtheilung der Zeichen der Zeit, so braucht Strauß nicht, wie sein Vorgänger, achtzig Jahre alt zu werden, um das Hohnlachen seiner entschiedenen Nachfolger über ihn noch mit eignen Ohren zu vernehmen; der Schritt der Weltgeschichte wird immer beschleunigter, die Glieder des Antichrists dehnen sich mächtig im Mutterleibe der Menschheit, um bald vollendet ans Licht zu treten. Mögte nur die Kirche Christi mehr und mehr zum Bewußtseyn ihrer selbst gelangen, um sich von allen antichristlichen Elementen sondern zu können; die christliche Wissenschaft aber sich kräftig gegen jenen gefährlichen Irrthum verwahren, als gehörten solche Auswüchse des Unglaubens,

als die Annahme vom mythischen Charakter des N. T. ist, nothwendig in ihren Entwicklungsgang hinein! Die Theologie sollte sich mit solchen Erscheinungen lediglich von der Apologetik aus beschäftigen, d. h. von derjenigen Disciplin aus, welche das Gebiet der christlichen Wissenschaft gegen Angriffe von außen her schützt; in ihrem innern Heiligthum haben derartige Bildungen durchaus keinen Platz.

Vom apologetischen Standpunkt aus gedenke ich nun zur Beseitigung des mythischen Elements noch in sofern beizutragen, als ich eine erneuete umfassende Untersuchung über die Ächtheit der Evangelien beabsichtige, wozu mich Dr. Theile in Leipzig in seiner kürzlich erschienenen Schrift gegen Strauß freundlich aufgefordert hat. Mit dem Beweise, daß unsere kanonischen Evangelien von Augenzeugen der Begebenheiten geschrieben sind, fällt, nach Straußens eigenem Bekenntniß, die Anwendbarkeit der mythischen Auffassung des Lebens Jesu am sichersten und vollständigsten dahin. An diese Umarbeitung meines frühern Werkes über die Ächtheit der Evangelien werde ich, wenn Gott Leben und Gesundheit schenkt, gleich nach Beendigung des Druckes der dritten Auflage des zweiten Bandes gehen.

Schließlich bemerke ich noch, daß ich, um die zu große Ausdehnung dieses ersten Bandes etwas zu beschränken, an solchen Stellen Abkürzungen habe eintreten lassen, deren Inhalt in den spätern Bänden ausführlichere Behandlung gefunden hat. Ungeachtet der Zusätze hoffe ich daher, daß dieser Band den Umfang der frühern Ausgaben nicht überschreiten wird. Eine zur Herstellung meiner Gesundheit nothwendige Badereise hat mir leider nicht gestattet, wie bisher die Revision des Druckes selbst zu übernehmen; ich muß daher um Nachsicht wegen der Druckfehler bitten.

Geschrieben am 19. August 1837.

Der Verfasser.

# V o r r e d e

## zur vierten Auflage.

---

Nicht ohne eine gewisse Zaghaftigkeit gab ich dem Wunsche des geehrten Herrn Verlegers nach, den Commentar des sel. Olshausen über die Synoptiker einer Revision zu unterwerfen. Einestheils tragen Olshausen's Commentare eine solche ausgeprägte Eigenthümlichkeit an sich, daß jede fremde Hand sogleich als solche störend sichtbar wird; andernteils wußte ich mich nicht nur in der Erklärung und Auffassung vieler einzelner Stellen, sondern auch in manchen Seiten der Grundanschauung so von meinem sel. Lehrer abweichend, daß es mir schwer, ja unmöglich schien, zwischen der Scylla, das Publicum um Olshausen's Exegese zu berauben, und der Charybdis, meine Überzeugung zu verleugnen, hindurchzukommen. Endlich erschwerte mir die Pietät gegen den unvergeßlichen Lehrer ohnehin alles, was einer Correctur gleichsah. Und dennoch gestand ich mir



wieder, daß die Zeit und die Entwicklung der Theologie seit funfzehn Jahren so weite Fortschritte gemacht habe, daß jener Commentar, solle er fort und fort segensreich eingreifend wirken, irgend einer Überarbeitung allerdings bedürfe. Ich entschloß mich also zu dem Werk, und bin nun schuldig, dem Leser das Verfahren zu nennen, wodurch ich dem vorgeschriebenen Ziel am meisten mich zu nähern glaubte.

Oft habe ich für einen minder präcisen Ausdruck den präciseren substituiert. (Vergl. z. B. zu Mt. 2, 23. Olshausen: „der Evangelist hat den Sprachgebrauch berücksichtigt, nach dem ein Nazarener einen Verachteten be-  
„deutete.“ Ich: „Der Evangelist hat den Umstand berücksichtigt, daß die Nazarener beim Volke verachtet waren.“) Offenbare Unrichtigkeiten (z. B. ebendasselbst die Ableitung des Namens Ναζαρέτ von נָזַר) habe ich corrigirt. Polemische Anmerkungen habe ich, wenn sie für die Gegenwart ihre Bedeutung verloren haben, gestrichen, dagegen dann und wann neuere literarische Notizen beigelegt (z. B. zu Mt. 2, 21. über den Tod des Herodes). Breite Ausführungen habe ich dann und wann gekürzt, Wiederholungen beseitigt, gelegentliche Anführungen specifischer Olshausen'scher Ansichten, welche an andern Stellen doch ohnehin und ausführlich behandelt sind (z. B. über die Trichotomie), ebenfalls beseitigt.

Alle bisher genannten Correcturen sind offenbar der Art, daß sie Colorit und Geist des Commentars nicht alteriren.

Wo ich nun aber in wichtigeren Punkten von Olshausen's Erklärungen abwich, da habe ich seine Erklärung stehen lassen, die meinige aber so kurz als möglich in Anmerkungen, die mit E. unterzeichnet sind, oder in Zusätzen, die mit [ ] eingeschlossen sind, beige-fügt \*); auch hier und da bloße Erläuterungen und Ausführungen in solchen viereckigen Klammern beige-fügt (z. B. zu Mt. 7, 15.). Es versteht sich aber von selbst, daß ich nicht immer, sondern nur bei wichtigeren Fragen, meine abweichende Ansicht beifügen konnte, daher ich nur das, was in jene Klammern eingefügt, oder, mit E. unterzeichnet, als Note beige-fügt ist, als von mir herrührend zu vertreten habe.

In der Acoluthie der Begebenheiten weiche ich, wie bekannt, sehr von Olshausen ab. Ich habe seine Anordnung und seine Begründung derselben unverändert stehen lassen, habe an den betreffenden Stellen nur auf meine Kritik der evang. Geschichte verwiesen, habe aber Wiederholungen (z. B. wenn Olshausen, nachdem er ein für allemal zu Lc. 9, 51. seine Ansicht über den „Reisebericht“ entwickelt hat, alsdann am Anfang jedes neuen Stücks von Neuem sagt, daß dasselbe zum Reisebericht gehöre) auch hier als überflüssig gestrichen.

Mit manchen erläuternden Zusätzen (z. B. beim Gleichniß vom viererlei Ackerland, vom ungerechten Haushalter

---

\*) Z. B. beim Proömium des Luc., über die wunderbare Empfängniß (Lc. 1, 35.) u. a.

u. a.) hoffe ich den Lesern einen wirklichen Dienst geleistet und dem Buche genützt zu haben.

Möge dieser Commentar auch in dieser Gestalt fortfahren, so reichen Segen zu stiften, als er ihn schon gestiftet hat.

Erlangen, den 1. Sept. 1853.

Dr. Ebrard.



# Inhaltsanzeige.

---

## Einleitung.

	Seite.
§. 1. Von der Entstehung der Evangelien Sammlung . . . . .	3
§. 2. Vom Charakter der Evangelien Sammlung . . . . .	6
§. 3. Von der Verwandtschaft der drei ersten Evangelien . . . . .	9
§. 4. Über das Evangelium des Matthäus . . . . .	11
§. 5. Über das Evangelium des Marcus . . . . .	16
§. 6. Über das Evangelium des Lucas . . . . .	20
§. 7. Von der Harmonie der evangelischen Geschichte . . . . .	22
§. 8. Über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte . . . . .	27
§. 9. Übersicht der Literatur . . . . .	32

---

## I. Erster Theil.

### Von der Geburt und Kindheit Jesu Christi.

(Mt. 1. 2. Lc. 1. 2.)

#### A. Erster Abschnitt.

##### Bericht des Matthäus.

(Eapp. 1. und 2.)

§. 1. Genealogie Jesu. (Mt. 1, 1—17. Lc. 3, 23—38.) . . . . .	39
§. 2. Geburt Jesu. (Mt. 1, 18—25.) . . . . .	48
§. 3. Ankunft der Magier. Flucht nach Ägypten. Kindermord. Rück- kehr nach Galiläa. (Mt. 2, 1—23.) . . . . .	62

## B. Zweiter Abschnitt.

### Bericht des Lucas.

(Eapp. 1. und 2.)

§. 1.	Proömium. (Lc. 1, 1—4.) . . . . .	81
§. 2.	Verkündigung der Geburt Johannis des Täuflers. (Lc. 1, 5—25.)	89
§. 3.	Verkündigung der Geburt Jesu. Besuch der Maria bei Elisabeth. (Lc. 1, 25—56.) . . . . .	100
§. 4.	Johannes Geburt und Beschneidung. Weissagung des Zacharias von ihm und von Christo. (Lc. 1, 57—80.) . . . . .	118
§. 5.	Geburt Jesu. Beschneidung. Darstellung im Tempel. (Lc. 2, 1—40.) . . . . .	128
§. 6.	Jesu unterredet sich im Tempel mit den Priestern. (Lc. 2, 41—52.) . . . . .	149

## II. Zweiter Theil.

### Von Joh. dem Täufer. Christi Taufe und Versuchung.

(Mt. 3, 1—4. 12. Mr. 1, 2—13. Lc. 3, 1—4, 13.)

§. 1.	Johannes Lehre und Taufe. (Mt. 3, 1—12. Mr. 1, 2—9. Lc. 3, 1—20.) . . . . .	155
§. 2.	Taufe Christi. (Mt. 3, 13—17. Mr. 1, 9—11. Lc. 3, 21—23. Joh. 1, 32—34.) . . . . .	175
§. 3.	Christi Versuchung. (Mt. 4, 1—11. Mr. 1, 11. 12. Lc. 3, 21—23. Joh. 1, 32—34.) . . . . .	182

## III. Dritter Theil.

### Von Christi Thaten und Reden besonders in Galiläa.

(Nach der Reihenfolge des Mt. 4, 12—15, 35. vergl. mit Mr. 1,  
14—9, 50. Lc. 4, 14—9, 50.)

§. 1.	Jesus tritt als Lehrer auf. (Mt. 4, 12—17. Mr. 1, 14. 15. Lc. 4, 14. 15.) . . . . .	194
§. 2.	Jesus wählt Schüler. (Mt. 4, 18—22. Mr. 1, 16—20.) . . . . .	198
§. 3.	Christi Bergpredigt. (Mt. 4, 23—7, 29.) . . . . .	198
§. 4.	Heilung eines Auswärtigen. (Mt. 8, 1—4. Mr. 1, 40—45. Lc. 5, 12—16.) . . . . .	259
§. 5.	Heilung des Slaven eines Centurio. (Mt. 8, 5—13. Lc. 7, 1—10.) . . . . .	269

	Seite.
§. 6. Erweckung des Jünglings von Nain. (Lc. 7, 11—17.) . . .	275
§. 7. Heilung der Schwiegermutter Petri. (Mt. 8, 14—17. Mr. 1, 29—34. Lc. 4, 31—41.) . . . . .	278
§. 8. Petri Fischfang. (Lc. 4, 42—44. Mr. 1, 35—39. Lc. 5, 1—11.)	281
§. 9. Christus stillt das Meer. (Mt. 8, 18—27. Mr. 4, 35—41. Lc. 8, 22—25.) . . . . .	288
§. 10. Heilung des dämonischen Gergeseners. (Mt. 8, 28—34. Mr. 5, 1—20. Lc. 8, 26—39.) . . . . .	290
§. 11. Heilung eines Gelähmten. (Mt. 9, 1—8. Mr. 5, 21. 2, 1—12. Lc. 5, 17—26.) . . . . .	308
§. 12. Matthäi Berufung. Vom Fasten. (Mt. 9, 9—17. Mr. 2, 13—22. Lc. 5, 27—39.) . . . . .	314
§. 13. Heilung der Blutflüssigen. Erweckung der Tochter des Jairus. (Mt. 9, 18—26. Mr. 5, 22—43. Lc. 8, 41—56.) . . .	320
§. 14. Heilung zweier Blinden und eines Stummen. (Mt. 9, 27—34.)	328
§. 15. Aussendung der Apostel. (Mt. 9, 35—10, 42. Mr. 6, 7—11. Lc. 9, 1—5.) . . . . .	328
§. 16. Johannes d. T. schickt zu Jesus. Reden Jesu in Anlaß dieser Sendung. (Mt. 11, 1—30. Lc. 7, 18—35. 10, 13—15. 21. 22.)	357
§. 17. Die Jünger pflücken Ähren. (Mt. 12, 1—8. Mr. 2, 23—28. Lc. 6, 1—5.) . . . . .	383
§. 18. Jesus heilt eine verdorrte Hand. (Mt. 12, 9—21. Mr. 3, 1—6. Lc. 6, 6—12.) . . . . .	390
§. 19. Von den Schmähungen der Pharisäer. Jesu harte Strafreden. (Mt. 12, 22—45. Mr. 3, 20—30. Lc. 11, 14—26. 29—32.)	396
§. 20. Die Ankunft der Mutter und Brüder Jesu. (Mt. 12, 46—50. Mr. 3, 31—35. Lc. 8, 19—21.) . . . . .	426
§. 21. Eine Frau salbt Jesum. (Lc. 7, 36—8, 3.) . . . . .	429
§. 22. Die Parabelsammlung. (Mt. 13, 1—53. Mr. 4, 1—20. 30—34. Lc. 8, 4—15. 13, 18—21.) . . . . .	437
§. 23. Jesus in Nazareth. (Mt. 13, 53—58. Mr. 6, 1—6. Lc. 4, 14—30.) . . . . .	466
§. 24. Der Tod des Täufers. (Mt. 14, 1—12. Mr. 6, 14—29. Lc. 3, 19. 20. 9, 7—9.) . . . . .	478
§. 25. Speisung der fünf Tausend. (Mt. 14, 13—21. Mr. 6, 30—44. Lc. 9, 10—17. Joh. 6, 1—15.) . . . . .	481
§. 26. Jesus wandelt auf dem Meere. (Mt. 14, 22—36. Mr. 6, 45—56. Joh. 6, 16—21.) . . . . .	487
§. 27. Vom Waschen der Hände. (Mt. 15, 1—20. Mr. 7, 1—23.)	494
§. 28. Heilung der Tochter des kananäischen Weibes. (Mt. 15, 21—31. Mr. 7, 24—31. [32—37. 8, 22—26.]) . . . . .	502
§. 29. Speisung der vier Tausend. (Mt. 15, 32—39. Mr. 8, 1—10.)	508
§. 30. Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer. (Mt. 16, 1—12. Mr. 8, 11—21.) . . . . .	511

	Seite.
§. 31. Bekenntniß der Jünger. Weissagung Jesu von seinem Tode. (Mt. 16, 13—28. Mr. 8, 27—9, 1. Lc. 9, 18—27.) . . .	514
§. 32. Jesu Erklärung. (Mt. 17, 1—13. Mr. 9, 2—13. Lc. 9, 28—36.) . . . . .	529
§. 33. Heilung des Mondsüchtigen. (Mt. 17, 14—23. Mr. 9, 14 —32. Lc. 9, 37—45.) . . . . .	540
§. 34. Petrus findet einen Stater im Munde eines Fisches. (Mt. 17, 24—27.) . . . . .	546
§. 35. Vom Charakter der Kinder des Reichs. (Mt. 18, 1—35. Mr. 9, 33—50. Lc. 9, 46—50.) . . . . .	551

## IV. Vierter Theil.

### Die dem Lucas eigenthümlichen Stücke.

(Lc. 9, 51—18, 14.)

§. 1. Jakobus und Johannes zürnen den Samaritern. Lc. 9, 51—56.)	582
§. 2. Von der Nachfolge Jesu. (Lc. 9, 57—62. Mt. 8, 19—22.)	587
§. 3. Aussendung der siebenzig Jünger, nebst den Reden Jesu an die- selben. (Lc. 10, 1—24.) . . . . .	591
§. 4. Parabel vom barmherzigen Samariter. (Lc. 10, 25—37.) . . .	599
§. 5. Maria und Martha. (Lc. 10, 38—42.) . . . . .	604
§. 6. Vorschriften über das Gebet. (Lc. 11, 1—13.) . . . . .	607
§. 7. Heilung eines Stummen; Reden Jesu bei derselben. (Lc. 11, 14—28.) . . . . .	609
§. 8. Fortsetzung der Reden Jesu. (Lc. 11, 29—36.) . . . . .	610
§. 9. Strafrede wider die Pharisäer und Schriftgelehrten. (Lc. 11, 37—54.) . . . . .	612
§. 10. Verschiedene Reden Jesu. (Lc. 12, 1—59.) . . . . .	614
§. 11. Fortsetzung des Gesprächs. Ermahnung zur Buße. (Lc. 13, 1—9.)	635
§. 12. Heilung einer Kranken. (Lc. 13, 10—21.) . . . . .	638
§. 13. Gespräche Jesu auf dem Wege. (Lc. 13, 22—35.) . . . . .	640
§. 14. Jesus speiset bei einem Pharisäer. (Lc. 14, 1—24.) . . . .	652
§. 15. Jesu Forderungen an seine Jünger. (Lc. 14, 25—35.) . . .	660
§. 16. Parabeln von der barmherzigen Liebe Gottes. (Lc. 15, 1—32.)	665
§. 17. Parabeln von der barmherzigen Liebe der Menschen. (Lc. 16, 1—31.) . . . . .	673
§. 18. Beschluß der Gleichnißreden. (Lc. 17, 1—10.) . . . . .	700
§. 19. Heilung von zehn Aussätzigen. (Lc. 17, 11—19.) . . . .	703
§. 20. Vom Kommen des Reiches Gottes. (Lc. 17, 20—37.) . . .	704
§. 21. Von der Wirksamkeit des Gebets. (Lc. 18, 1—14.) . . . .	709



## V. Fünfter Theil.

## Die letzte Reise Christi nach Jerusalem.

## A. Erster Abschnitt.

## Die Reise.

(Mt. 19, 1—20, 34. Mr. 10, 1—52. Lc. 18, 15—19, 28.)

- §. 1. Von der Ehe. (Mt. 19, 1—15. Mr. 10, 1—16. Lc. 18, 16. 17.) 717
- §. 2. Vom Reichthum. (Mt. 19, 16—20, 16. Mr. 10, 17—31. Lc. 18, 18—30.) . . . . . 727
- §. 3. Von der Demuth. (Mt. 20, 17—28. Mr. 10, 32—45. Lc. 18, 31—33.) . . . . . 747
- §. 4. Heilung zweier Blinden in Jericho. (Mt. 20, 29—34. Mr. 10, 46—52. Lc. 18, 35—43.) . . . . . 757
- §. 5. Christi Besuch bei Zachäus. (Lc. 19, 1—10.) . . . . . 758
- §. 6. Das Gleichniß von den Talenten. (Lc. 19, 11—28. [Mt. 25, 14—30.]) . . . . . 760

## B. Zweiter Abschnitt.

## Christi Einzug in Jerusalem und Schilderung seiner Wirksamkeit daselbst.

(Mt. 21—25. Mr. 11—13. Lc. 19, 29—21, 38.)

- §. 1. Christi Einzug in Jerusalem. (Mt. 21, 1—11. Mr. 11, 1—10. Lc. 19, 29—44. Joh. 12, 12—19.) . . . . . 767
- §. 2. Verwünschung des Feigenbaums. (Mr. 11, 11—14.) . . . . . 775
- §. 3. Die Reinigung des Tempels. (Mt. 21, 12—16. Mr. 11, 15—18. Lc. 19, 45—48.) . . . . . 778
- §. 4. Von der Kraft des Glaubens. (Mt. 21, 17—22. Mr. 11, 19—26.) 781
- §. 5. Gespräche des Herrn mit den Pharisäern. (Mt. 21, 23—22, 14. Mr. 11, 27—12, 12. Lc. 20, 1—19.) . . . . . 785
- §. 6. Neue Gespräche Jesu mit den Pharisäern und Sadducäern. (Mt. 22, 15—46. Mr. 12, 13—37. Lc. 20, 20—44.) . . . . . 808
- §. 7. Strafreden Jesu wider die Pharisäer. (Mt. 23, 1—39. Mr. 12, 38—40. Lc. 20, 45—47.) . . . . . 834
- §. 8. Von der Gabe der Wittwe. (Mr. 12, 41—44. Lc. 21, 1—4.) 859
- §. 9. Weissagungen Jesu über die letzten Dinge. (Mt. 24, 1—25, 46. Mr. 13, 1—37. Lc. 21, 5—38.) . . . . . 861

# Reihenfolge

der

evangelischen Abschnitte nach den einzelnen  
Evangelien geordnet.

---

## Matthäus.

Cap.	1. 2. . . . .	Ö.	39—80.
—	3, 1—12. . . . .	—	155—174.
—	3, 13—17. . . . .	—	175—181.
—	4, 1—11. . . . .	—	182—193.
—	4, 12—17. . . . .	—	194—197.
—	4, 18—22. . . . .	—	198.
—	4, 23—7, 29. . . . .	—	198—258.
—	8, 1—4. . . . .	—	259—269.
—	8, 5—13. . . . .	—	269—275.
—	8, 14—17. . . . .	—	278—281.
—	8, 18—27. . . . .	—	288—289.
—	8, 28—34. . . . .	—	290—308.
—	9, 1—8. . . . .	—	308—314.
—	9, 9—17. . . . .	—	314—320.
—	9, 18—26. . . . .	—	320—328.
—	9, 27—34. . . . .	—	328.
—	9, 35—10, 42. . . . .	—	328—357.
—	11, 1—30. . . . .	—	357—383.
—	12, 1—8. . . . .	—	383—390.
—	12, 9—21. . . . .	—	390—396.
—	12, 22—45. . . . .	—	396—425.
—	12, 46—50. . . . .	—	426—429.
—	13, 1—53. . . . .	—	437—465.

Cap. 13, 53—58. . . . .	Σ. 466—478.
— 14, 1—12. . . . .	— 478—481.
— 14, 13—21. . . . .	— 481—487.
— 14, 22—36. . . . .	— 487—494.
— 15, 1—20. . . . .	— 494—502.
— 15, 21—31. . . . .	— 502—508.
— 15, 32—39. . . . .	— 508—511.
— 16, 1—12. . . . .	— 511—514.
— 16, 13—28. . . . .	— 514—529.
— 17, 1—13. . . . .	— 529—540.
— 17, 14—23. . . . .	— 540—546.
— 17, 24—27. . . . .	— 546—551.
— 18, 1—35. . . . .	— 551—577.
— 19, 1—15. . . . .	— 717—727.
— 19, 16—20, 16. . . . .	— 727—747.
— 20, 17—28. . . . .	— 747—757.
— 20, 29—34. . . . .	— 757—758.
— 21, 1—11. . . . .	— 758—773.
— 21, 12—16. . . . .	— 778—781.
— 21, 17—22. . . . .	— 781—785.
— 21, 23—22, 14. . . . .	— 785—808.
— 22, 15—46. . . . .	— 808—833.
— 23, 1—39. . . . .	— 834—859.
— 24, 1—25, 46. . . . .	— 861—932.

## M a r c u s.

Cap. 1, 1. . . . .	Σ. 39.
— 1, 2—8. . . . .	— 155—174.
— 1, 9—11. . . . .	— 175—182.
— 1, 11—12. . . . .	— 182—194.
— 1, 14—15. . . . .	— 195—198.
— 1, 16—20. . . . .	— 198.
— 1, 29—34. . . . .	— 278—281.
— 1, 35—39. . . . .	— 281—287.
— 1, 40—45. . . . .	— 259—269.
— 2, 1—12. . . . .	— 308—314.
— 2, 13—22. . . . .	— 314—320.
— 2, 23—28. . . . .	— 383—390.
— 3, 1—6. . . . .	— 390—396.
— 3, 7—12. . . . .	— 393—394.
— 3, 13—19. . . . .	— 333.
— 3, 20—30. . . . .	— 396—425.
— 3, 31—35. . . . .	— 426—429.
— 4, 1—34. . . . .	— 437—465.

Cap.	4,	35—41.	. . . . .	Σ.	288—289.
—	5,	1—20.	. . . . .	—	290—308.
—	5,	21—43.	. . . . .	—	320—328.
—	6,	1—6.	. . . . .	—	466—478.
—	6,	7—13.	. . . . .	—	328—357.
—	6,	14—29.	. . . . .	—	478—481.
—	6,	30—44.	. . . . .	—	481—487.
—	6,	45—56.	. . . . .	—	487—494.
—	7,	1—23.	. . . . .	—	494—502.
—	7,	24—31.	. . . . .	—	502—505.
—	7,	32—37.	. . . . .	—	505—508.
—	8,	1—10.	. . . . .	—	508—511.
—	8,	11—21.	. . . . .	—	511—514.
—	8,	22—26.	. . . . .	—	502—508.
—	8,	27—9, 1.	. . . . .	—	514—529.
—	9,	2—13.	. . . . .	—	529—540.
—	9,	14—32.	. . . . .	—	540—546.
—	9,	33—50.	. . . . .	—	551—577.
—	10,	1—16.	. . . . .	—	717—727.
—	10,	17—31.	. . . . .	—	727—747.
—	10,	32—45.	. . . . .	—	747—757.
—	10,	46—52.	. . . . .	—	757—758.
—	11,	1—10.	. . . . .	—	767—775.
—	11,	11—14.	. . . . .	—	775—778.
—	11,	15—18.	. . . . .	—	778—781.
—	11,	19—26.	. . . . .	—	781—785.
—	11,	27—12, 12.	. . . . .	—	785—808.
—	12,	13—37.	. . . . .	—	808—833.
—	12,	38—40.	. . . . .	—	834—859.
—	12,	41—44.	. . . . .	—	859—861.
—	13,	1—37.	. . . . .	—	861—932.

## L u c a s.

Cap.	1.	2.	. . . . .	Σ.	78—150.
—	3,	1—20.	. . . . .	—	155—174.
—	3,	21—23.	. . . . .	—	175—182.
—	3,	23—28.	. . . . .	—	39—48.
—	4,	1—13.	. . . . .	—	182—194.
—	4,	14—15.	. . . . .	—	195—198.
—	4,	16—30.	. . . . .	—	466—478.
—	4,	31—41.	. . . . .	—	278—281.
—	4,	42—44.	. . . . .	—	281—283.
—	5,	1—11.	. . . . .	—	281—287.
—	5,	12—16.	. . . . .	—	259—269.



Cap. 5, 17—26. . . . .	Σ. 308—314.
— 5, 27—39. . . . .	— 314—320.
— 6, 1—5. . . . .	— 383—390.
— 6, 6—11. . . . .	— 390—396.
— 6, 12—17. . . . .	— 333—337.
— 6, 17—49. . . . .	— 198—258.
— 7, 1—10. . . . .	— 269—275.
— 7, 11—17. . . . .	— 295—278.
— 7, 18—35. . . . .	— 357—383.
— 7, 36—50. . . . .	— 429—437.
— 8, 1—3. . . . .	— 429—437.
— 8, 4—18. . . . .	— 437—465.
— 8, 19—21. . . . .	— 426.
— 8, 22—25. . . . .	— 288—289.
— 8, 26—39. . . . .	— 290—308.
— 8, 40—56. . . . .	— 320—328.
— 9, 1—6. . . . .	— 328—357.
— 9, 7—9. . . . .	— 478—481.
— 9, 10—17. . . . .	— 481—487.
— 9, 18—27. . . . .	— 514—529.
— 9, 28—36. . . . .	— 529—540.
— 9, 37—45. . . . .	— 540—546.
— 9, 46—50. . . . .	— 551—577.
— 9, 51—56. . . . .	— 582—587.
— 9, 57—62. . . . .	— 587—590.
— 10, 1—24. . . . .	— 591—599.
— 10, 25—37. . . . .	— 599—604.
— 10, 38—42. . . . .	— 604—607.
— 11, 1—13. . . . .	— 607—609.
— 11, 14—28. . . . .	— 609—610.
— 11, 29—36. . . . .	— 610—612.
— 11, 37—54. . . . .	— 612—613.
— 12, 1—59. . . . .	— 614—635.
— 13, 1—9. . . . .	— 635—638.
— 13, 10—21. . . . .	— 638—640.
— 13, 22—35. . . . .	— 640—651.
— 14, 1—24. . . . .	— 652—660.
— 14, 25—35. . . . .	— 660—665.
— 15, 1—32. . . . .	— 665—673.
— 16, 1—31. . . . .	— 673—700.
— 17, 1—10. . . . .	— 700—703.
— 17, 11—19. . . . .	— 703—704.
— 17, 20—37. . . . .	— 704—709.
— 18, 1—14. . . . .	— 709—716.

Cap. 18, 16—17. . . . .	Σ. 717—727.
— 18, 18—30. . . . .	— 727—747.
— 18, 31—33. . . . .	— 747—757.
— 18, 35—43. . . . .	— 757—758.
— 19, 1—10. . . . .	— 768—760.
— 19, 11—28. . . . .	— 760—763.
— 19, 29—44. . . . .	— 767—775.
— 19, 45—48. . . . .	— 778—781.
— 20, 1—19. . . . .	— 785—808.
— 20, 20—44. . . . .	— 808—833.
— 20, 45—47. . . . .	— 834—859.
— 21, 1—4. . . . .	— 859—861.
— 21, 5—38. . . . .	— 861—932.

---

# Die Evangelien

des Matthäus, Marcus und Lucas.

---

Ut homines nascerentur ex Deo, primo ex ipsis  
natus est Deus.

*Augustinus.*



# Einleitung.

---

## §. 1. Von der Entstehung der Evangelien- sammlung.

Wie die Offenbarungen Gottes an die Menschen sich in zwei Hauptformen, im Gesetz und im Evangelium, darstellen, so zerfällt auch die h. Schrift in zwei Hälften, von denen sich die erste auf den Bund Gottes mit den Menschen im Gesetz, die andere auf den Bund in der Gnade bezieht. Weil das lebendige Wort Gottes, die ewige Ursache dieser stets sich erneuenden Bündnisse, in ihnen lebt, hat man die Schriften, welche sich auf dieselben beziehen, selbst alter und neuer Bund genannt (ברית = διαθήκη\*), die Vulgate giebt es testamentum; vgl. 2 Kor. 3, 14.). Die Schriften des N. B. sind es, die uns hier beschäftigen; dieselben haben indeß immer das N. T. zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. Das N. T. ruht auf dem Alten, wie der Baum auf der Wurzel, dieses aber erscheint im Neuen in seiner Vollendung (Mt. 5, 17.). Abgeschlossen finden wir das N. T. als Sammlung erst gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Im Laufe dieses Seculum verwuchsen in der einen Sammlung drei kleinere zu einem Ganzen; die Evangelien-

---

\*) Der Ausdruck διαθήκη kommt indeß im N. T. (wie Gal. 3, 15, vgl. auch Apgsch. 3, 25 und Hebr. 9, 16) auch in der Bedeutung Testament, Bestimmung über die Erbschaft an die Kinder, vor.

sammlung, die Paulinischen Briefe und die katholischen Briefe, nebst einigen, die Übergänge und den Schluß bildenden, mehr isolirt dastehenden Schriften, der Apostelgeschichte, dem Briefe an die Hebräer und der Apokalypse.

Die Entstehung der ersten dieser drei kleineren Sammlungen, des *εὐαγγελικόν*, nimmt zuvörderst unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Die Sammlung unserer vier kanonischen Evangelien verliert sich ins höchste christliche Alterthum; so weit nur die geschichtlichen Denkmale der Kirche hinaufreichen, überall finden wir dieselbe im Gebrauch; in allen Weltgegenden nicht nur, sondern auch in allen Kreisen der Kirche, sie mochten der rechtgläubigen Kirche, oder den Secten angehören, sogar bei heidnischen Schriftstellern, wie bei Celsus, erscheint sie bekannt, gebraucht und geehrt\*). Manche Häretiker freilich, wie z. B. Marcion, die Judenchristen u. a., gebrauchten nicht die Sammlung der Evangelien, sondern bedienten sich nur des einen oder andern von ihnen; allein bekannt war ihnen die Sammlung, und sie nahmen dieselbe nur deshalb nicht in ihren Gebrauch auf, weil sie, ihren Meinungen zufolge, die Verfasser nicht als competent in Glaubenssachen ansehen zu dürfen glaubten\*\*). Dies führt nothwendig auf die Annahme eines sehr frühen Ursprungs der Evangelien-sammlung, von dem jedoch nichts Näheres berichtet wird. Ob sie von einem einzelnen Manne, oder einer bestimmten Kirche, oder von einem Concil ausgegangen sei, bleibt ungewiß. Die letztere Annahme ist wohl die unwahrscheinlichste, weil wir von Kirchenversammlungen vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts durchaus keine Kunde haben. Sehr möglich wäre aber, daß irgend ein ausgezeichnete Mann, oder eine angesehene Kirche, die Sammlung gebildet hätte. Indesß fehlt jede historische Spur eines solchen Factums, und es scheint, wie wenn die allgemeine

---

\*) Man vergl. hierüber das Nähere in meiner Schrift über die Ächtheit der Evangelien, aus der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte erwiesen. Königsberg, 1823. 8. S. 267 ff.

\*\*) J. B. der Gnostiker Marcion hielt Matthäus und selbst Johannes für Judaisten. (Vergl. meine Schrift über die Ächtheit der Evangelien. S. 359 ff.)

Verbreitung der Sammlung, wie sie schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts hervortritt, den Blick auf eine andere Art der Bildung leitete. Geht man nämlich von der Aechtheit der vier Evangelien aus und nimmt man zugleich an (wie man muß, da jede beglaubigte Nachricht über andere apostolische Evangelien fehlt), daß eben sie allein von Aposteln herrühren, oder sich einer apostolischen Bestätigung erfreuen; so braucht man zur Erklärung der Entstehung der Evangelien Sammlung weder eine bestimmte Zeit, noch einen bestimmten Ort, oder eine besondere Veranlassung anzunehmen, sondern kann sich denken, daß sie zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten entstand. Der lebhafteste Verkehr unter den alten christlichen Gemeinden machte, daß man die evangelischen Geschichten, welche apostolische Autorität für sich hatten, als köstliche Geschenke der Kirche Christi vermacht, schleunigst umhersandte, und da nun eben nur diese vier sich durch glaubhafte Zeugnisse als ächt apostolische Schriften geltend machen konnten, so vereinigte man sie zu einer Sammlung. In den kirchlichen Archiven, die sich bei den Presbytern und Episcopoen früh bilden mußten, legte man sie nach und nach, so wie sie in der Kirche sich verbreiteten, nieder und vervielfältigte sie sogleich durch Abschriften. Sehen wir daher zugleich, wogegen mindestens nichts historisch Begründetes eingewendet werden kann, daß die Evangelisten in der Reihenfolge schrieben, in welcher wir die Evangelien im Kanon gestellt finden, so erklärt sich mit der allgemeinen Verbreitung der Sammlung auch zugleich der Umstand, daß wir nur geringe Spuren entdecken, daß die Stellung der vier Evangelien in der Sammlung eine andere gewesen wäre, als sie jetzt ist\*); ein Umstand, der ohne die Annahme der Abfassung der Evangelien in dieser Reihenfolge für die Ansicht sprechen könnte, daß irgend eine bestimmte Person oder Kirche die Sammlung eben so müßte geordnet haben, indem im entgegengesetzten Falle die gleichzeitige Bildung der Sammlung an verschiedenen Orten fast unvermeidlich

---

\*) Der Codex D. wie auch die gothische Übersetzung stellen z. B. das Evangelium des Johannes gleich nach dem des Mt. Offenbar, um die beiden apostolischen Werke von denen der apostolischen Gehülfen zu trennen. (Vergl. Hug's Einl. ins N. T. Th. I. S. 475. und die Subscriptionen der Evangelien in der Ausgabe von Schulz.)

Abweichungen in der Stellung herbeigeführt haben würde, besonders solche Abweichungen, die so sehr in der Natur der Sache lagen, wie die Zusammenstellung des Johannes und Matthäus.

## §. 2. Vom Charakter der Evangelien-samm- lung.

Die alte Kirche betrachtete mit Recht die Evangelien-sammlung als eine Einheit, weshalb sie dieselbe schlechthin *εὐαγγέλιον* oder *εὐαγγελικόν* nannte\*), als die frohe Botschaft von dem erschienenen Heiland der Welt, in der Darstellung des Lebens, Wirkens und Leidens Jesu, enthaltend. (Man vergl. Iren. adv. haer. I. 17. 29. III. 11.) Die Zusammenfassung dieser vier authentischen Schriften über den Erlöser zu einem Ganzen betrachtete man ferner nicht als eine bloß zufällige, sondern man erkannte in ihrer Verbindung eine höhere Nothwendigkeit, wie überhaupt in der Bildung und Ordnung der h. Schrift. Es hätten der Evangelien eben so wenig mehr oder weniger sein können, als auch ihre Stellung hätte verändert werden dürfen, ohne die Harmonie des Ganzen zu stören. Irenäus (in d. a. St. III. 11, S. 221. in der Ausgabe von Grabe) nennt deshalb sehr bezeichnend die Evangelien-sammlung ein *εὐαγγέλιον τετραμόρφον*, und beschreibt sie als ein denselben erhabenen Gegenstand von verschiedenen Seiten darstellendes Bild. Das Verhältniß der Evangelien zu einander und zu den übrigen Schriften des N. T. spricht für die Richtigkeit dieser Ansicht. Die Evangelien ergänzen sich unter einander in ihren Erzählungen von der Person des Erlösers und in der Form ihrer Darstellung. Das Leben Jesu bot eine solche

---

\*) Das N. T. kennt nur die eigentliche Bedeutung des Wortes *εὐαγγέλιον* = *תורא* besonders in der speciellen Beziehung der freudigen Botschaft vom erschienenen Messias. Fälschlich hat man die tropische Bedeutung, der zufolge die Schriften, welche die Wirksamkeit des Messias schildern, *εὐαγγελία* heißen, in Stellen, wie Röm. 2, 16. 10, 16. finden wollen. Die Inscriptionen unserer Evangelien sind spätern Ursprungs; überdies darf man in denselben den Ausdruck *εὐαγγέλιον* bloß auf den Inhalt, nicht auf die Schrift beziehen. Im classischen Sprachgebrauch bezeichnet *εὐαγγέλιον* auch den Lohn für eine gute Botschaft, das Geschenk an den, der gute Nachricht bringt. (Vergl. Passow im Lex. u. d. W.)



Fülle der verschiedenartigsten Erscheinungen dar, und seine Reden hauchten einen so reichen Strom des Lebens über den Kreis seiner Zünger aus, daß einzelne Individualitäten unfähig waren, die überschwängliche Fülle seiner Persönlichkeit vollständig aufzufassen. In ihm offenbarte sich etwas über die Fassungskraft der einzelnen menschlichen Individualität Hinausgehendes, und deshalb bedurfte es mehrerer Gemüther, die als Spiegel die Strahlen, die von ihm als von der Sonne der Geisterwelt ausgingen, auffaßten und in verschiedenen Brechungen dasselbe Bild wieder darstellten. Solche ganz verschiedene Auffassungen des Herrn in seinem göttlich-menschlichen Walten enthalten eben die vier Evangelien, die erst in ihrer Vereinigung eine vollkommene Darstellung von Christo bilden. Ohne die Veranstaltung Gottes daher, daß mehrere und so verschiedene Personen das Leben Jesu erzählten, würde entweder sein menschlich-natürliches, oder sein himmlisch-übernatürliches Walten uns minder sorgfältig aufgefaßt entgegentreten, je nachdem die eine oder die andere Seite dieses erhabenen Vierbildes uns fehlte.

So sehr sich aber diese Ansicht vom Verhältniß der Evangelien zu einander jedem empfehlen muß, der sich außer Stande sieht, die Entwicklung der Kirche, und besonders die Bildung der h. Schrift auf den Zufall zurückzuführen; so ist es doch schwierig, in Folge derselben den Charakter jedes einzelnen Evangeliums scharf zu bestimmen; eine Schwierigkeit, die freilich in keiner Weise geeignet ist, an der Grundansicht irre zu machen, die vielmehr nur zu gründlichen Forschungen über das Wesen der Evangelien auffordert. Unverkennbar tritt zwar heraus, daß Matthäus mehr die menschliche, Johannes mehr die göttliche Seite in der Erscheinung Jesu aufgefaßt hat; Matthäus zeigt das Menschliche in ihm in der Verklärung zum Göttlichen, Johannes das Herabsteigen des Göttlichen ins Menschliche. Schwieriger ist dem Marcus und Lucas ein bestimmtes Verhältniß anzuweisen, indem beide vermittelnd zwischen den beiden andern Evangelien, als den Extremen, dastehen. Am weitesten führt noch die Parallelisirung der Evangelien mit den in der alten Kirche verbreiteten Richtungen. Wie nämlich Matthäus dem jüdischen, Johannes dem gnostischen oder mystisch-speculativen Element in den wahren Momenten derselben unverkennbar entsprechen, so scheinen Marcus und

Lucas dem Element der Heidenchristen anzugehören, jener vielleicht mehr in römischer, dieser mehr in griechischer Form, jener mehr in thetischer Unmittelbarkeit, dieser mehr auf den Gegensatz von Heidenchristenthum und Judenthenthum Rücksicht nehmend. Doch tritt in Marcus das Eigenthümliche am schwächsten hervor; daß es ihm indeß nicht ganz fehlt, zeigt der Umstand, daß eine Sekte der alten Kirche sich vorzugsweise an dieses Evangelium angeschlossen. (Über dieser Partei selbst ruht aber ein unlösliches Dunkel. Vergl. meine Gesch. der Aeth. der Evang. S. 96 ff. und unten §. 5.) Wie nun die Evangelien in der angedeuteten Weise verschiedene Richtungen der alten Kirche repräsentiren, die unter andern Namen und Formen jeder Zeit eigen sind; so entsprechen sie auch den Entwicklungsstufen des innern Lebens, das sich nie vom Verständniß des Johannes zum Matthäus hinab, sondern umgekehrt immer nur von Matthäus zum Johannes hinauf ausbilden kann.

Betrachten wir noch die Evangelien Sammlung in ihrem Verhältniß zur Gesamtheit des N. T., so tritt dieselbe deutlich als die Basis des Ganzen auf. In den Paulinischen Briefen entfaltet sich das Evangelium in seine einzelnen Zweige, in doctrineller und praktischer Beziehung; die katholischen Briefe führen die Auseinanderlegung des in den Evangelien keimartig Beschlossenen fort, und in der Apokalypse tritt endlich die prophetische Blüthe des neutestamentlichen Lebens hervor, auf der Wurzel und den aus ihr emporsprießenden Zweigen ruhend. Das Ganze des N. T. bildet daher eine geschlossene Einheit, und gleicht einem lebendigen Gewächs. Anfang und Ende werden am schwersten verstanden, weil hier die Gedanken am Gedrängtesten auftreten; am besten beginnt man, wenn innere Erfahrungen nicht gänzlich fehlen, das tiefere Studium des N. T. mit dem Briefe an die Römer, indem dieses Schreiben das Specifische des Evangeliums absichtlich breit auseinanderlegt; nach den genauen Erörterungen dieses wichtigen Briefes kann dann manches in andern Schriften kürzer und dunkler Gesagte leicht verstanden werden. Da indeß das ganze N. T. Gegenstand unserer Bearbeitung ist, so folgen wir der darin gegebenen Reihenfolge der Bücher, um Keines Wünschen und Ansichten irgendwie vorzugreifen.

### §. 3. Von der Verwandtschaft der drei ersten Evangelien.

Die Untersuchung über das schwierige Problem der auffallenden Verwandtschaft der drei ersten Evangelien, welche von eben so auffallenden Abweichungen unterbrochen erscheint, kann hier natürlich eben so wenig geführt, als eine Geschichte der Versuche, dasselbe zu lösen, mitgetheilt werden; beides hat eben so seine Stelle in der Einleitungswissenschaft, als die Gegenstände der ersten Paragraphen in derselben ihre ausführlichere Erörterung finden. Der Ausleger ist indeß seinen Lesern Rechenschaft schuldig über die Art und Weise, wie er diese merkwürdige Erscheinung ansieht, weil natürlich die Auffassung gar mancher Stellen durch die Ansicht von der Entstehung der Evangelien bedingt wird; ich werde daher in der Kürze die Resultate meiner Untersuchungen hier aussprechen.

Die beiden Evangelien des Mt. und Lc. scheinen mir ganz selbstständig gearbeitet zu seyn, und zwar Mt. vorherrschend nach eigener Erfahrung und mündlicher Tradition, Lc. vorherrschend nach kleinern schriftlichen Aufsätzen (Diegesen), die er redigirte. Was in beiden Evangelien Gemeinschaftliches angetroffen wird, läßt sich zum großen Theil erklären, wenn man eine Verwandtschaft unter den von den Verfassern unabhängig von einander benutzten, sowohl schriftlichen als mündlichen Quellen\*), voraussetzt. Einem andern Theile nach scheint indeß die Annahme der Benutzung verwandter Quellen noch nicht zur Erklärung der Verwandtschaft hinzureichen, in der Matthäus und Lucas stehen. Zwar finde ich keineswegs eine Gleichförmigkeit der ganzen Anlage in beiden Schriften, namentlich nicht in der angeblichen Beschränkung des Schauplazes der Geschichte Jesu vor seiner letzten Reise auf Galiläa; denn in jener Hinsicht ist Vieles sehr verschieden, und die beregte Beschränkung des Schauplazes der Thätigkeit Jesu auf Galiläa in den Evangelien des Mt. und Lc. ist

---

\*) Als eine solche, von Lc. redigirte Diegese ist vermuthlich der ausführliche Reisebericht zu betrachten, der ihm eigenthümlich ist, von 9, 51.—18, 14. (Vergl. hierüber Schleiermacher über die Schriften des Lucas S. 158 ff.)

völlig unerwiesen, da sie nicht auf positiven Gründen, sondern bloß auf dem Schweigen von Festreisen und dem Mangel an chronologischen und topologischen Notizen beruht; — allein in manchen Stellen findet sich eine so starke wörtliche Übereinstimmung zwischen Mt. und Lc., daß nicht wohl festgehalten werden kann, daß beide auch in solchen Theilen ganz unabhängig von einander schrieben, oder nur verwandte Quellen brauchten. (Man vergl. Mt. 3, 7—10. mit Lc. 3, 7—9. Mt. 7, 3—5. mit Lc. 6, 41. 42. Mt. 7, 7—11. mit Lc. 11, 9—13. Mt. 8, 9. mit Lc. 7, 8. Mt. 8, 19—22. mit Lc. 9, 57—60. Mt. 9, 5. 6. mit Lc. 5, 23. 24. Mt. 9, 37. 38. mit Lc. 10, 2. Mt. 11, 4—11. mit Lc. 7, 23—28. Mt. 12, 41—45. mit Lc. 11, 24—26. 31. 32.) Doch leidet die Ansicht, daß einer die vollständige Schrift des andern benutzte, an unüberwindlichen Schwierigkeiten, indem namentlich dann unerklärbar bleibt, aus welchem Grunde nicht der eine die Relationen des andern über die Kindheitsgeschichte Jesu entweder benutzt, oder berücksichtigt haben sollte. Zur Lösung dieser Schwierigkeit nehme ich an, daß Mt., der sein Evangelium hebräisch geschrieben hatte, später selbst eine griechische Recension (eben unsern kanonischen Mt.) davon besorgte\*), und bei dieser Arbeit kleinere Zusammenstellungen von denjenigen Diegesen benutzte, die Lc. gebraucht hatte, besonders Lc. 3—9., in welchem Abschnitte sich die größte Übereinstimmung findet.

Anders ist die Entstehung der Verwandtschaft des Mt. mit den Evangelien des Mt. und Lc. zu erklären\*\*). Mag er immerhin Einzelnes aus der Tradition, oder aus kleinern Diegesen aufgenommen haben, er schließt sich doch der Hauptmasse nach (denn des Eignen ist bei Mt. sehr wenig; die Zusätze zu manchen Erzählungen abgerechnet, hat er nur zwei kleine Heilungsgeschichten allein) ganz an Mt. und Lc. an; wo er den einen verläßt, folgt er dem andern, um von diesem wieder zu jenem zurückzukehren. Eine solche regelmäßige Übereinstimmung kann unmöglich zufällig

---

\*) Siehe das Nähere hierüber in §. 4. dieser Einleitung.

\*\*) Man vergl. Saunier, über die Quellen des Marcus. Berlin, 1825. A. Knobel, de origine evang. Marci. Wratislaviae, 1831.



seyn. Doch wage ich nicht zu behaupten, daß Mr. die Evangelien beide vor sich hatte, als er arbeitete. Bei Mt. ist dies wohl nicht unwahrscheinlich, bei Lc. aber würde passender seyn, anzunehmen, daß Mr. auch nur den Abschnitt von Cap. 3—9., in dem vorzugsweise die Übereinstimmung statt findet, kannte; so daß Mr. immer früher vollendet, somit auch früher in die Evangelienammlung aufgenommen seyn kann, als der vollständige Lc. Denn sollte Mr. das ganze Evangelium des Lc. in Händen gehabt haben, so bliebe unerklärlich, weshalb Mr. nicht auch aus dem so wichtigen Reisebericht (Lc. 9—18.) Manches aufgenommen haben sollte\*). Rückichtlich der ersten Capitel des Mt. und Lc., welche die Kindheitsgeschichte Jesu enthalten, ließe sich sagen, daß Mr. dieselben deshalb unbenutzt ließ, weil seine Absicht war, nur die amtliche Wirksamkeit Jesu zu schildern.

#### §. 4. Über das Evangelium des Matthäus.

Matthäus, genannt Levi, Sohn des Alphäus (Mt. 9, 9. Mr. 2, 14.), nennt die Überschrift\*\*) als den Verfasser des ersten unserer vier kanonischen Evangelien, und die Tradition bestätigt, daß Mt. ein Evangelium schrieb. Die Frage wegen der Aechtheit des Mt. verbindet sich aber mit der Untersuchung über die Sprache, in der es abgefaßt war, auf eine so innige Weise,

\*) Man vergl. jedoch hierüber das zu Lc. 9, 51. Gesagte.

\*\*) Wenn gleich die Inscriptionen der Evangelien keineswegs nothwendig so erklärt werden müssen, daß sie den Urheber angeben sollen, so können sie doch, der Grammatik zufolge, so genommen werden; erst die Vergleichung der Tradition macht diese mögliche Erklärung auch zur wahrscheinlichern. Das *κατά* ließe sich sonst fassen = *secundum*, so daß der Sinn der Formel wäre: Evangelium von Jesu nach der Darstellungsweise des Mt. oder Mr., welche Erklärung die Annahme anderer Verfasser der Evangelien zuließe. Die allgemein herrschende Tradition aber, die nicht erst aus diesen Überschriften entstanden seyn kann, weil sie zu weit verbreitet und zu alt ist, entscheidet für die Fassung des *κατά* als Bezeichnung des Verfassers, wie es auch vorkommt 2 Macc. 2, 13. Man wählte diese Form des Ausdrucks für das Genitivverhältniß deshalb, weil der einfache Genitiv hier nicht wohl stehen konnte, indem das Evangelium nicht des Verfassers ist, sondern Jesu Christi. Da man *εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ* sagte, konnte man unmöglich schreiben *εὐαγγέλιον Ματθαίου*, oder *Μάρκου*.



daß die eine ohne die andere unmöglich beantwortet werden kann. Alle Berichte der Kirchenväter, welche über das Evangelium des Mt. Mittheilungen machen (s. meine Geschichte der Ev. S. 19 ff.), stimmen darin überein, daß Mt. sein Evangelium in syrochaldäischer Sprache verfaßte. Über das Verhältniß aber, in dem unser griechischer Mt. zu dem aramäischen steht, schwebt ein Dunkel, das bis dahin die angestellten Untersuchungen noch nicht ganz haben zerstreuen können. Am nächsten liegt es, das griechische Evangelium als eine Übersetzung des aramäischen zu betrachten; allein gegen diese Ansicht erheben sich bei genauerer Betrachtung Schwierigkeiten. Zuvörderst könnte Papias (Euseb. H. E. III. 39.) gegen das Vorhandenseyn einer Übersetzung zu sprechen scheinen, da er von dem hebräischen Matthäus schreibt: ἡκουί, νεύσε δ' αὐτὰ, ὡς ἦν δυνατός ἕκαστος, welche Worte am besten gefaßt werden: Jeder mußte sich die hebräische Schrift (durch eigne oder fremde Hülfe) so gut zu erklären suchen, wie er konnte, weil es keine Übersetzung davon gab. Allein es ist nicht zu übersehen, daß dies Papias nicht von seiner Zeit, sondern von einer bereits vergangenen Zeit sagt\*). Die Stelle kann demnach nicht zum Beweise gebraucht werden, daß zu Papias Zeit keine griechische Übersetzung des Mt. existirte. Sodann zeigt unser griechischer Mt. Spuren von Ursprünglichkeit, die durchaus zweifelhaft machen, daß wir in demselben eine bloße Übersetzung haben. Namentlich werden die alttestamentlichen Citate so frei und selbstständig angeführt, wie sie ein Übersetzer nicht behandelt haben würde\*\*). Diese Beschaffenheit des griechischen Textes, verbunden mit der allgemein verbreiteten Tradition, daß Mt. ein aramäisches Evangelium geschrieben habe, und mit der gleichfalls allgemeinen Reception eben dieses griechischen Textes, als des ächten Mt. in der

---

\*) Sieffert (über den Ursprung des ersten Kanon. Ev. S. 14 ff.) hat es sehr wahrscheinlich gemacht, daß jene Worte nicht Worte des Papias, sondern des (noch älteren) Presbyter Johannes sind. Schon zur Zeit dieses Presb. Joh. hat hiernach die Zeit, wo jeder den aram. Mt. sich selbst übersetzen mußte, in der Vergangenheit gelegen. (C.)

\*\*) Dabei darf man jedoch nicht übersehen, daß diese freie Behandlung schon aus dem aramäischen Original stammen könnte, da ja schon dieses eine Übersetzung der a. t. Citate aus dem Hebräischen ins Aramäische enthalten mußte. (C.)

Kirche, macht mir, wie schon bemerkt wurde, wahrscheinlich, daß Mt. nach der Abfassung des aramäischen Evangeliums selbst auch eine griechische Ausgabe desselben veranstaltete, oder sie wenigstens unter seiner Autorität veranstalten ließ. Diese griechische Ausgabe kann man als eine andere Recension des Evangeliums betrachten, wodurch die Differenz unseres Matthäus von dem, mehr nach dem aramäischen Evangelium überarbeiteten, Evangelium der Judenchristen erklärlicher gemacht wird. Mit der wachsenden Verbreitung des griechischen Mt. verloren sich dann allmählig die Spuren des aramäischen Evangeliums, weil es wegen der Sprache den meisten unzugänglich und sein Inhalt in dem griechischen Evangelium ebenfalls zu lesen war.

Die entwickelte Ansicht über das Verhältniß des griechischen zum aramäischen Mt. paßt zu den geschichtlichen Daten am besten. In neuester Zeit hat man aber versucht, aus innern Gründen unserm griechischen Mt. den apostolischen Charakter abzusprechen\*). Der Natur der Sache nach haben aber dergleichen Beweisführungen etwas höchst Unsicheres; es hängt bei denselben vieles, um nicht zu sagen alles, vom kritischen Gefühl und besonders vom dogmatischen Standpunkte des Kritikers ab. Daher weichen auch die Ansichten der Gelehrten gar sehr von einander ab; worin der Eine einen Beweis gegen die apostolische Abfassung des Mt. findet, darin sieht der Andere ein Zeugniß für dieselbe. Wir können daher den Ergebnissen der innern Kritik keine

---

\*) Schleiermacher, Schulz, de Wette, Schultheß haben diese Zweifel zuerst geäußert. Eine Widerlegung derselben hat Heidenreich versucht in Winer's theol. Journ. Bd. III. S. 2. Ihnen folgte Sieffert (Königsberg, 1832.), Klener (Göttingen, 1832.), Schneckenburger (Stuttgart, 1834.). Auch ist zu vergleichen Schleiermacher's Abhandlung über das Zeugniß des Papias (Stud. und Krit. Jahrg. 1832. S. 4.) und Strauß Recension in den Berl. Jahrb. 1834. Num. 91 ff. — Kern (Tübingen, 1834.) vertheidigt die Aechtheit des Mt. gegen diese Angriffe, doch nähert er sich Sieffert's und Klener's Ansichten; er nimmt auch eine Überarbeitung der ursprünglichen Schrift an mit unächtlichen Zusätzen, nur statuiert er deren weniger. Ich habe über diese Schriften und ihre Beweisführung mich ausführlicher erklärt im Erlanger Oster-Programm vom Jahr 1835, und im Weihnachts-Programm von 1836. Über Sieffert's Schrift vergl. man meine Recension in Tholuck's lit. Anz. Jahrg. 1833. Num. 14 ff.

Bedeutung zuschreiben, so lange sie von historischen Beweisen entblößt dastehen. (Vergl. hierüber das Nähere in den angeführten Programmen.)

Was endlich den Ort und die Zeit der Abfassung des Mt. betrifft, so läßt sich darüber nur wenig sagen. Ohne Zweifel ist das Evangelium des Mt. in Palästina und zwar in Jerusalem selbst geschrieben, da uns die Tradition über die Wirksamkeit des Mt. dahin weist. Auch der Umstand, daß die hebräische Recension des Evangeliums unter dem Namen des εὐαγγέλιον κατ' ἑβραίων vorzugsweise unter den palästinensischen Judenthristen im Gebrauch war, deutet darauf hin, daß es in dieser Gegend und für dessen Bewohner verfaßt ward. Die griechische Recension könnte allerdings in einer andern Gegend ihren Ursprung haben, doch fehlen alle Data, um etwas Näheres darüber bestimmen zu können, und möglich bliebe immer eben so gut, daß Mt. bei dem weit verbreiteten Gebrauch der griechischen Sprache in Palästina zur Zeit der Apostel, für die dort lebenden griechisch-redenden Judenthristen (Hellenisten) sein Evangelium griechisch bearbeitet hätte. Die Annahme der Entstehung des griechischen Mt. in irgend einem andern Lande würde immer das gegen sich haben, daß keine die palästinensischen Localitäten und Gebräuche erläuternden Zusätze, wie sie sich im Mr. und Lc. finden, gemacht sind, die in dem Falle doch im Mt. eben so nöthig gewesen seyn würden. — Was die Zeit der Abfassung anlangt, so fehlen ausdrückliche Angaben darüber gänzlich; indeß die Bemerkung des Trenäus (adv. haer. III. 1.), daß es geschrieben sey, während Petrus und Paulus in Rom predigten, dürfte sich der Wahrheit sehr nähern. Nach Mt. 24. ist nämlich das Evangelium gewiß vor der Zerstörung von Jerusalem verfaßt, indem diese als zukünftig (aber nahe) erscheint; man wird daher schwerlich irren, wenn man die Abfassung des Mt. zwischen die Jahre 60—70 setzt.

Um noch schließlich etwas über die Eigenthümlichkeit des Mt. zu sagen, so spricht sich dieselbe, wie schon bemerkt wurde, darin klar aus, daß Mt. für jüdische Leser darzuthun bemüht ist, daß Jesus der von den Propheten verheißene Messias sey. Die bestimmte Berücksichtigung jüdischer Leser zeigt sich schon gleich zu Anfang, indem die Genealogie Jesu nur auf Abraham zurückgeführt wird, auch tritt sie in mehreren ausdrücklichen Erklärungen

hervor (Mt. 10, 6. 15, 24.), endlich in der Voraussetzung, daß alles, was sich auf das Mosaische Gesetz, auf jüdische Sitte und Localität bezieht, den Lesern bekannt sey. Sodann offenbart sich die Eigenthümlichkeit des Mt. besonders darin, daß ihm das Äußere in der Darstellung als das Beiläufige und Nebensächliche erscheint. Mt. hat das Leben Jesu nach allgemeinen Gesichtspunkten aufgefaßt; bald schildert er ihn als neuen Gesetzgeber, bald als Wunderthäter, bald als Lehrer. Den Charakter des Erlösers läßt er besonders in Reden aussprechen, die zum Theil aus Elementen von Vorträgen, die zu verschiedenen Zeiten gehalten zu seyn scheinen, gebildet sind \*). Diese Reden, wie Cap. 5—7. 10. 11. 13. 18. 23. 24. 25., werden durch geschichtliche Einleitungen verbunden, die aber dem Evangelisten (fast wie bei Johannes) nicht an und für sich von Bedeutung sind, weshalb Mt. auch auf ihre Ausföhrung weniger Fleiß verwendet hat, als auf die Bildung der Reden. Die Schrift des Mt. im Ganzen betrachtet, zeigt uns ihn unverkennbar als eine Persönlichkeit, die von der Großartigkeit der Erscheinung Christi ganz hingenommen war, indeß erkennt man doch, daß ihm die Fülle von Receptivität und jene geistige Feinheit abging, welche wir an Johannes bewundern, wiewohl Mt. den Mr. an Innerlichkeit wieder übertrifft. Der Christus des Mt. ist zwar keineswegs ein Messias nach den gemeinen jüdischen Volksvorstellungen, vielmehr erscheint die Darstellung, die Mt. von ihm giebt, mit dem Falschen in den messianischen Ansichten der Juden im Conflict; allein der Gottessohn, den Mt. natürlich mit den übrigen Aposteln in Jesu anerkannte, präsentirt sich doch nach ihm in jüdischem Gewande\*\*), während ihn in der

---

\*) Eine zu genaue Beziehung der einzelnen Theile des Mt. auf einander will Schlichthorst (über das Verhältniß der drei synoptischen Evangelien, und über den Charakter des Mt. insbesondere, Göttingen, 1835.) geltend machen. Manche seiner Nachweisungen sind zwar nicht grundlos, allein die meisten dieser Beziehungen sind unabsichtlich; nur aus dem Geist des Lebens Jesu und der Harmonie desselben entsprungen, nicht aus der Reflection des Verfassers.

\*\*) Mt. legt das schriftlich nieder, was den Inhalt der mündlichen Heilserkündigung der zwölf Apostel an das Volk Israel ausgemacht hatte: den Nachweis, daß Jesus von Nazareth der 1 Mos. 15 ff. verheißene Same Abraham's, und zugleich der 2 Sam. 7 verheißene Sohn David's,



Johanneischen Darstellung ein himmlisches Lichtkleid umfließt, so daß die Form, in welcher der Jünger der Liebe den Sohn der Liebe einführt, so verklärt ist als die heilige Person selbst, die in sie eingehüllt ist. Da dies von Mt. nicht gesagt werden kann, hatten die Alten nicht Unrecht, wenn sie das Evangelium des Mt. das *σωματικόν*, das des Johannes das *πνευματικόν* nannten; durch welchen Namen das des Mt. nicht als ein unapostolisches bezeichnet werden soll, sondern wie im Erlöser der *λόγος* in einem *σῶμα* erschien, so mußte nun auch in einer allseitigen Darstellung des Lebens Jesu, neben der Auffassung der geistigen Seite, das Volksthümliche und Temporelle seiner Erscheinung lebendig heraustreten.

### §. 5. Über das Evangelium des Marcus.

Johannes Marcus, oft bloß Marcus genannt, war der Sohn einer gewissen Maria (Ap. Gesch. 12, 12.), die ein Haus in Jerusalem besaß, in dem sich oft die Apostel versammelten; er ist aus dem N. T. als Begleiter des Paulus bekannt (Ap. Gesch. 12, 25. 13, 5. 15, 36 ff.). Selbst in der Gefangenschaft des Apostels in Rom erscheint er noch in seiner Umgebung (Kol. 4, 10. Philem. B. 24.), und mag man eine zweite Gefangenschaft Pauli in Rom annehmen, oder nicht, jedenfalls zeigt er sich bis ans Ende des Lebens mit Paulus verbunden (2 Tim. 4, 11.). Hiemit scheint die Nachricht der Kirchenväter in einem gewissen Widerspruche zu stehen, der zufolge Mr. in der Umgebung des Petrus auftritt, wovon im N. T. nur Eine Spur, die indeß immer etwas Unsicheres behält, angetroffen wird (1 Petr. 5, 13.). Die Berichte der Kirchenväter lassen sich aber mit den Angaben

---

mit Einem Worte der Messias sey. Dies mußte zuerst den Israeliten bewiesen und von ihnen geglaubt seyn, ehe an die ausführlichere Predigt des Mysteriorums von der ewigen Gottheit Christi gedacht werden konnte. Erst sein historisches Verhältniß zur Weissagung; dann sein metaphysisches Verhältniß zu Gott und zum Weltall und der Weltgeschichte! Mt. gehörte mit seiner ganzen Persönlichkeit und Wirksamkeit jener ersten Periode an. So erklärt sich vollständig, warum bei ihm vorzugsweise (siehe oben §. 2. S. 7) die menschliche und zwar näher die israelitische Seite im Wesen des Herrn heraustritt. (E.)



des N. T. vereinigen, wenn man voraussetzt, daß nach dem störenden Ereigniß zwischen Paulus, Barnabas und Marcus (Ap. Gesch. 15, 37 ff.) sich der Letztere für eine Zeitlang an Petrus anschloß; hiervon schweigt das N. T., weil Petrus in demselben hinter Paulus zurücktritt; später aber, als sich das alte Verhältniß zwischen Marcus und Paulus hergestellt hatte und Petrus überdies mit Paulus zusammen in Rom wirkte, erscheint auch Mr. wieder mit Paulus verbunden. Mit der Nachricht aber von der Verbindung des Mr. und Petrus, die zu constant hervortritt, als daß man ihre Wahrheit in Zweifel ziehen dürfte, berichten die Kirchenväter zugleich (vergl. Euseb. H. E. III. 39. V. 8. VI. 25. Tertull. adv. Marc. IV. 5.), daß Petrus das von Marcus, als seinem Hermeneuten, geschriebene Evangelium bestätigt habe. Daß die Kirchenväter in den Nebenumständen, mit welchen sie dies berichten, nicht ganz einstimmig sind, kann kein Grund zum Anzweifeln der Hauptmittheilung werden, weil nur eine solche Begebenheit das sonst höchst auffallende Factum begreiflich macht, daß das Evangelium des Mr. ohne allen Widerspruch in der Kirche Anerkennung fand. Die Autorität dieses apostolischen Gefährten war doch zu unbedeutend, und sein früheres Verhältniß zum Herrn zu problematisch, als daß man sich bei der Aufnahme seiner Darstellung des Lebens Jesu in den Kanon bloß auf seine Persönlichkeit stützen konnte. Wäre sie in späterer Zeit entstanden, so würde man natürlich einen berühmteren Namen an die Spitze der Schrift gesetzt haben. Gäbe uns daher die Geschichte keine Nachricht der Art an die Hand, so müßten wir aus dem Factum des Aufnehmens des Mr. in den Kanon etwas Ähnliches muthmaßen. Die Petrinische Autorität, deren sich das Evangelium des Mr. erfreute, macht auch allein erklärlich, daß Personen in der alten Kirche \*) auf den Gedanken kommen konnten, sich dieses Evangeliums vor-

---

\*) Es scheint nach den Worten des Irenäus dies doch nicht sowohl eine Partei in der Kirche, als eine häretische (gnostische) Sekte gewesen zu seyn. (Qui Jesum separant a Christo, et impassibilem perseverasse Christum, passum vero Jesum dicunt, id quod secundum Marcum est, praeferentes evangelium, cum, amore veritatis legentes illud, corrigi possunt.)

zugsweise zu bedienen, wie Irenäus (III. 11, 7) berichtet. Die Beschaffenheit des Evangeliums selbst konnte sie dazu unmöglich bewegen, indem dasselbe zu wenig Charakteristisches hat, um dadurch zu fesseln; wohl aber läßt sich denken, daß Petriner eben wegen des Zusammenhangs, in dem, wie sie mußten, Mr. mit ihrem Lehrer stand, sich dieses Evangeliums in ähnlicher Art vorzugsweise bedienten, wie die Pauliner des Lucas. Ob aber unter den Händen dieser Petrinischen Christen der Mr. eine ähnliche Corruption erlitten habe, als Lc. unter den Ultras der Pauliner (den Marcioniten), Mt. unter den Judenthristen, das ist ungewiß. Wir kennen das *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους* zu wenig, um über die Verwandtschaft desselben mit dem Evangelium Petri etwas Sicheres aussagen zu können \*). Über Zeit und Ort der Abfassung läßt sich bei Mr. eben so wenig, wie bei Mt. etwas Genaueres und Sicheres bestimmen; wir müssen auch hier bei dem Einen Umstande stehen bleiben, daß es vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist (Mr. 13, 14 ff.). Aus dem Verhältniß zum Mt. läßt sich indeß mit großer Wahrscheinlichkeit folgern, daß es später als das Evangelium dieses Apostels verfaßt ist. Am nächsten kommt man der Wahrheit, wenn man annimmt, daß Mr. sein Evangelium in den Jahren kurz vor dem Untergange Jerusalems [der Tradition nach: kurz nach dem Tode des Petrus, im Sommer 64] schrieb. Über den Ort der Abfassung schwankt die Tradition zwischen Alexandrien und Rom; für die letztere Stadt sprechen die lateinischen Worte, die Mr. in seine Schrift hat einfließen lassen, und da es auf jeden Fall in einem

---

\*) In meiner Gesch. der Evang. S. 97 ff. habe ich die Möglichkeit einer Verbindung des Evangeliums der Ägyptier und des Petrus mit Mr. zu entschieden abgewiesen. Nach der allgemeinen Analogie ist sehr wahrscheinlich, daß auch Mr. Corruptionen erlitten hat, und möglich bleibt es immer, daß eine in den Kreis der Petrinischen Apokryphen hineingehörende Schrift ein corumpirter Mr. war. (Schneckenburger [über das Evang. der Ägyptier. Bern, 1834.] erklärt es für eine dem *εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους* verwandte, von Ebioniten gebrauchte Schrift.) Nach dem von Münster (Kopenhagen, 1828.) bekannt gemachten Evangelium des Johannes hat dasselbe, wenn auch erst in spätern Zeiten, doch auch Corruptionen von Seiten der Gnostiker erfahren. (Vergl. Ullmann in den Studien Jahrg. I. S. 4. S. 818 ff.)

der Centralpunkte des alten kirchlichen Lebens entstand \*), welchem Umstände die schnelle Verbreitung des Evangeliums mit zuzuschreiben ist, auch die Geschichte des Mr. nicht gegen die Ansicht spricht, daß er in Rom schrieb, so scheint diese Meinung den Vorzug zu verdienen.

Ein bestimmter Charakter spricht sich im Evangelium des Mr. nicht klar aus. Man erkennt zwar sogleich, daß Mr. nicht für jüdische Leser schrieb, indem jüdische Sitten und Gebräuche sorgfältig von ihm erklärt werden (s. zu Mr. 7, 3. 4.); aber welche Richtung der alten Kirche er berücksichtigte, tritt nicht entschieden heraus. Die Latinismen, welche sich im Mr. finden, reichen allein nicht hin, dem Evangelium einen römischen Charakter zuzuschreiben. Eher könnte man die charakteristische Erscheinung im Mr. als Beweis dafür betrachten, daß er sichtbaren Fleiß auf die Anschaulichkeit der Darstellung verwendet hat. Im römischen Volkscharakter tritt nämlich eine Gewandtheit im Praktischen unverkennbar hervor, und diese spiegelt sich im Mr. einigermaßen ab. Malerisch weiß dieser Evangelist die Vorgänge der Handlungen zu schildern und die Leser in die Scene zu versetzen \*\*). (Man vergl. besonders Mr. 5, 1—20. 22—43. 6, 17—29. 9, 14 ff. mit den Parallelen; ferner Mr. 7, 32—37. 8, 22—26, die er allein hat.) Diese Anschaulichkeit zeigt sich vorherrschend in den Heilungsgeschichten, und unter diesen am meisten in den Heilungen einiger Dämonischen (Mr. 5, 1 ff. 9, 14 ff.); in der Auffassung der innern Seite des Lebens Jesu, besonders seiner Reden, tritt er auffallend zurück. Man kann daher die Anschaulichkeit der Darstellung keineswegs als einen solchen Vorzug des Mr. betrachten, der ihn weit über den Mt. erhöhe. Zugleich scheint es, als habe Mr. nur von der Amtswirksamkeit Jesu seinen Lesern ein anschauliches Bild vor Augen legen wollen, weshalb er seine Erzählung erst mit der Taufe Christi eröffnete.

---

\*) Vergl. meine Gesch. der Evangelien S. 440.

\*\*) Sollte darin nicht die Schilderungsweise des lebhaften, sanguinischen Petrus wiederklingen, dessen mündliche Erzählungen Marc. (nach Joh. Presb. und Papias bei Eus. 3, 39) aus dem Gedächtnisse niedergeschrieben hat? (C.)

## §. 6. Über das Evangelium des Lucas.

Die Person, auf welche die Tradition das dritte Evangelium zurückführt, ist Lucas, der aus der heiligen Geschichte hinlänglich bekannte Gefährte des Apostels Paulus. Sein Name ist die abgekürzte Form von Lucanus, wie Alexas von Alexander, Kleopas von Kleopatros. Daß er ein Arzt war, ist nach Kol. 4, 14. nicht zu bezweifeln, und die Angabe der Kirchenväter, daß er aus Antiochia stammte, hat nichts Unwahrscheinliches. Von Geburt war er ein Heide, dafür zeugt schon Kol. 4, 14., vergl. mit B. 11., noch mehr aber spricht dafür die Richtung seiner Schrift. Wie nämlich Mt. sichtbar Judenchristen berücksichtigte, so Lc. Heidenchristen. Für diese zu schreiben mochte ihn aber außer der Volksgenossenschaft mit denselben, noch das Beispiel des Heidenapostels bestimmen, der die ganze Richtung des Lc. beherrschte. Nach der Tradition der Kirchenväter (Euseb. H. E. III. 4. V. 8. VI. 25. Tertull. adv. Marc. IV. 5.) soll auch Paulus einen ähnlichen bestätigenden Einfluß auf das Evangelium des Lc. ausgeübt haben, als Petrus auf das des Mr., welche Mittheilung gleichmäßig durch die schnelle Verbreitung der Schrift und ihre allgemeine Anerkennung in der alten Kirche begründet wird. Mehr als alles aber spricht die innere Beschaffenheit des Evangeliums dafür, daß es aus der Paulinischen Richtung hervorgegangen ist und dieselbe in der Evangelienammlung repräsentirt. Der universelle Charakter des Evangeliums offenbart sich schon in der Zurückführung des Geschlechtsregisters Jesu auf Adam, während Mt. bei Abraham, dem Stammvater der Juden, stehen blieb; ferner in der Beschreibung der Aussendung der siebenzig Jünger, als der Repräsentanten aller Völker, während Mt. nur die zwölf Apostel, als Repräsentanten der zwölf Stämme, ausgehen läßt; eben so in der Auslassung aller Momente, in denen sich etwas Jüdisch-particularistisches auszusprechen scheint \*). Man kann

---

\*) Lc. hat, wie in seiner Lebenshätigkeit als Gefährte des Paulus, so dann auch in seiner schriftstellerischen Thätigkeit alles dasjenige betont, was zum Erweise der Wahrheit dient, daß der Heiland nicht für ganz Israel, sondern nur für die gläubigen Israeliten, und nicht bloß für Israel, sondern auch für die gläubigen Heiden gekommen ist. (C.)



daher sagen, wenn Mt. Jesum als den jüdischen Messias darstellt, so Lc. als den heidnischen, d. h. als den, in welchem sich alle höhern Ahnungen der Heidenwelt verwirklichten und der sie selbst zum Object seiner Wirksamkeit machte. Was die Form der Darstellung anlangt, so hat Lc. die Eigenthümlichkeit, mit großer Anschaulichkeit und Wahrheit (besonders in dem Abschnitt von 9, 51—18, 14.) nicht sowohl die Reden, als die Gespräche Jesu zu schildern; mit den Veranlassungen, die sie herbeiführten, den Zwischenreden der Gegenwärtigen und ihren endlichen Ausgängen; so daß demnach jeder der Evangelisten auch in der Form der Darstellung den Erlöser von einer andern Seite anschauen lehrt. Es lag hiernach in der Natur der Verhältnisse begründet, daß die Ultra-Pauliner, als welche wir die Marcioniten ansehen müssen, dies Evangelium, in dem sich ihre Richtung am bestimmtesten aussprach, vor den andern gebrauchten und nur dasjenige als judaistische Zusätze zu entfernen suchten, was ihren übertriebenen oder mißverstandenen Paulinischen Ansichten vom Gesetz und dem Evangelium nicht entsprach \*).

Rücksichtlich der Bestimmung des Orts und der Zeit der Abfassung des Evangeliums des Lc. kann uns die Person des Theophilus, an den das Evangelium gerichtet ist, in etwas leiten. Es scheint derselbe ein Mann von Ansehen (s. zu Lc. 1, 3.), und in Italien wohnhaft gewesen zu seyn. Wir bemerken nämlich, daß der Evangelist, wenn er von orientalischen Gegenständen handelt, überall Erklärungen, namentlich Ortsbestimmungen, auch über die bekanntesten Localitäten, hinzusetzt; diese fehlen dagegen bei den unbedeutendsten Ortschaften Italiens, wo er also bei seinem Leser genaue Bekanntschaft damit voraussetzen zu können glaubte. Am wahrscheinlichsten ist daher auch für dieses Evangelium Rom oder Unteritalien als der Abfassungsort zu denken, wohin namentlich der Schluß der Apostelgeschichte, des zweiten Theils seines Werkes, leitet. Dieselbe bricht nämlich, ohne förm-

---

\*) Daß das Evangelium Marcion's ein verstümmelter Lucas sey, hat Hahn überzeugend dargethan in seiner bekannten Schrift: das Evangelium Marcion's u. s. w. Königsberg, 1823. Vergl. meine Schrift über die Evangel. S. 106 ff. Die Gegenbemerkungen von Schulz (in Ullmann's Studien, Bd. II. S. 3.) sehen noch ihrer Begründung entgegen.



lichen Schluß, im zweiten Jahre der Gefangenschaft Pauli in Rom ab, und da Lc. in dieser Gefangenschaft in der Nähe Pauli war, so erlaubt uns dieser Umstand, den Ort der Abfassung mit vieler Wahrscheinlichkeit anzugeben. Da ferner über den Ausgang der Sache Pauli nichts hinzugefügt ist, so bleibt auch über die Zeit der Abfassung des Evangeliums wenig Dunkelheit; es muß kurz vor der Apostelgeschichte, während der Gefangenschaft Pauli in Rom, etwa 64 n. Chr., geschrieben seyn. Daß nämlich ein großer Zwischenraum zwischen der Abfassung des Evangeliums und den Acten sollte gelegen haben, ist nicht wahrscheinlich, weil beide Schriften so eng verbunden sind, auch die Bekanntschaft des Lc. mit Theophilus aller Wahrscheinlichkeit nach erst eine Frucht seines Aufenthalts in Rom seyn konnte. De Wette (Einl. ins N. T. S. 182.) folgert zwar aus Stellen wie Lc. 21, 17 ff., daß dieses Evangelium nach der Zerstörung Jerusalems verfaßt seyn müsse, allein unsere Bemerkungen zu Mt. 24, 15. werden zeigen, daß dieser Schluß nicht haltbar ist.

### §. 7. Von der Harmonie der evangelischen Geschichte.

Es liegt zu sehr in der menschlichen Natur begründet, überall Zusammenhang und Einheit aufzusuchen, als daß man hätte unversucht lassen können, aus den verschiedenen Evangelien Einen zusammenhängenden Bericht über das Leben des Heilandes zu bilden. Für das praktische Bedürfniß ist wegen der leichteren Übersicht aller Momente im Leben des Herrn ein solches Unternehmen sehr angemessen, weshalb es nicht auffallen kann, schon in frühester Zeit von Versuchen, die verschiedenen Berichte der Evangelisten zu einem Ganzen der Erzählung zu verbinden, wie sie Tatian \*), Ammonius, Eusebius, anstellten, zu hören.

---

\*) Das Werk des Tatian habe ich in meiner Gesch. der Evangelien S. 335 ff. eine Harmonie der Evangelien genannt; der Eifer aber, mit dem es Theodoret im 5ten Jahrhundert vernichten ließ, deutet auf starke häretische Corruptionen hin, die es enthielt. Ohne Zweifel hatte sich Tatian aus der ganzen Evangelienammlung eine Zusammenstellung gemacht, wie sie seinen Zwecken zusagte, und sich bedeutende Änderungen des Textes erlaubt, die seine Anhänger wohl noch vermehrten. (Über andere Harmonien vergl. die Einl. §. 9.)

Streng wissenschaftlich lassen sich aber die Erzählungen der Evangelien nicht mit Sicherheit zu einer Einheit verschmelzen. Die Schwierigkeiten der Construction einer evangelischen Harmonie haben darin ihren Grund, daß mehrere Evangelisten bei der Abfassung ihrer Werke an gar keine bestimmte Ordnung der Begebenheiten nach der Zeitfolge gedacht haben. Sie beginnen zwar mit der Geschichte der Geburt und schließen mit der Erzählung vom Tode des Erlösers, wie es bei einer Lebensbeschreibung nicht anders seyn konnte; allein die eigentliche Hauptmasse der evangelischen Geschichte, die Darstellung der amtlichen Wirksamkeit Jesu, ist so behandelt, daß man die Absicht, eine bestimmte chronologische Folge in den erzählten Begebenheiten zu bewahren, nirgends erblickt. Im Matthäus zuvörderst findet sich von der Versuchungsgeschichte (Mt. 4.) bis zur letzten Reise nach Jerusalem (20, 17.) gar keine fest bestimmte Zeitangabe, die zur Ordnung des Stoffs dienen könnte. Meistens geht der Evangelist ohne alle Zeitbestimmung von einer Begebenheit zur andern hinüber (4, 12. 18. 23. 8, 5. 18. 23. 28. 9, 1. 9. 35.); oder er braucht ein unbestimmtes τότε zur Anknüpfung (3, 13. 4, 1. 9, 14. 11, 20. 12, 22. 38. 15, 1.), oder er fügt mit den weitschichtigen Formeln ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις (3, 1. 13, 1.), ἐν ἐκείνῃ τῇ καιρῷ (14, 1.), ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ (18, 1.) die einzelnen Geschichten an einander. Äußerst selten sind bestimmte Zeitangaben, wie Mt. 17, 1. μετ' ἡμέρας ἑξ. Die großen Redesammlungen bei Mt. zeigen, daß bei ihm die Absicht vorherrschte, die Person Jesu, abgesehen von Ort und Zeit, darzustellen und ihn durch Aneinanderreihung verwandter Thaten oder Reden in verschiedenen Formen seiner Wirksamkeit vor die Seele seiner Leser zu führen. Bei Marcus ist die Vernachlässigung von Zeit und Ort noch auffallender; bei ihm fehlen selbst jene allgemeinen Zeitbestimmungen meistens. Er giebt die Erzählung gewöhnlich ohne alle Bemerkungen, er ist nur sorgfältig bemüht, die Facta selbst anschaulich darzustellen, ohne dieselben nach einer gewissen Sachordnung zusammenzureihen. Lucas erscheint auf den ersten Blick genauer in der Chronologie, so daß man vermuthen könnte, durch ihn eine Ordnung der Begebenheiten nach der Zeitfolge zu finden. Schon Lc. 1, 3. scheint das καθεξῆς (s. die Erklärung d. St.) auf eine chronologische Reihenfolge zu deuten; 3, 1. folgt dann

eine sehr wichtige Bestimmung für die Chronologie des Lebens Jesu, und 3, 23. bemerkt er, daß der Erlöser beim Antritt seines Lehramts 30 Jahre alt war. Allein im Verfolge des Evangeliums offenbart sich doch eine ähnliche Unbestimmtheit in der Reihenfolge der Begebenheiten, als wir in den beiden andern finden; meistens fügt auch Lc. ohne Zeitangabe Geschichte an Geschichte (4, 16. 31. 5, 12. 33. 7, 18. 36. 8, 26. 9, 1. 18.), bald wechseln die unbestimmten Übergänge *μετὰ ταῦτα* (5, 27.), *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν* (5, 17. 8, 22.) u. a., so daß oft selbst ungewiß werden will, ob nur im Lc. die Begebenheiten immer nach der Zeitfolge geordnet sind; auf jeden Fall aber, wenn dies auch wahrscheinlich bleibt, ist eine Ordnung der Begebenheiten im Leben Jesu überhaupt durch Lc. unmöglich, weil sich keine festen Berührungspunkte mit den andern Evangelien nachweisen lassen, nämlich in der Masse der Erzählungen von der Taufe Jesu bis zur letzten Festreise des Herrn (Mt. 20, 17. Mr. 10, 32. Lc. 18, 31.), denn von dieser an fehlt es weniger an chronologischen Daten. Man könnte freilich glauben, in der Geschichte von der Verklärung einen solchen Punkt zu finden, indem alle drei Evangelisten (Mt. 17, 1. Mr. 9, 2. Lc. 9, 28.) mit einem: *μεθ' ἡμέρας ἑξ*, sie an das Vorhergehende anschließen (das *ὅτι τὸ ἡμέραι* ist bei Lc. nur eine andere Zählung desselben Zeitverhältnisses); allein versucht man von hier aus weiter vorwärts und rückwärts die Begebenheiten zu ordnen, so verliert sich bald wieder der Faden. Wenn aber schon bei den Begebenheiten die Unmöglichkeit heraustritt, die Mittheilungen der Evangelisten zu einem geordneten Ganzen zu verknüpfen, so zeigt sich dieselbe noch weit mehr bei den Reden. Was bei Mt. als an einander gesprochen erscheint (Mt. 5—7. 10. 13. 23. u. ö.), giebt Lc. in der mannigfaltigsten Zerstreung, so daß schon der erste Versuch, die verschiedenen Redeelemente Jesu in ihrem chronologischen Zusammenhange wieder herzustellen, die Unmöglichkeit erkennen läßt, wenn nämlich die Zusammenstellung nicht bloß dem praktischen Bedürfniß Genüge leisten, sondern auf wissenschaftliche Sicherheit soll Anspruch machen können.

So bleibt denn nur Johannes übrig, dessen sorgfältige chronologische Ordnung in die Augen springt, und der daher sehr brauchbar für die chronologische Composition, mindestens der Hauptbegebenheiten, die in den drei andern Evangelien erzählt

sind, scheint. Denn wenn auch bisweilen im Johannes ein unbestimmtes *μετὰ ταῦτα* vorkommt (wie 3, 22. 6, 1. 7, 1. ö.), so bemerkt er doch gemeiniglich genau, ob ein Tag (1, 29. 35. 41. 6, 22. 12, 12.), oder zwei (4, 40. 43.), oder drei (2, 1.), oder mehrere Tage zwischen den erzählten Ereignissen lagen. Auch die Reden schließen sich bei Johannes so innig an die erzählten Begebenheiten an, und runden sich so in sich selbst ab, daß sie in ihrer ganzen Ausdehnung chronologische Haltung gewinnen. Was indeß die Hauptsache ist, Johannes giebt uns große Absätze im Leben des Herrn, zwischen welche man versuchen kann die einzelnen Ereignisse zu ordnen. Er spricht außer dem letzten Passah (13, 1.), dessen auch die Synoptiker erwähnen, bestimmt von Einem andern Osterfest, das Jesus besuchte (2, 13.), und zwischen diesen beiden festen Punkten am Anfang und am Ende der Lehrthätigkeit Jesu, berichtet Johannes noch von zwei Festen, die der Erlöser in Jerusalem feierte, das Fest der Tempelweihe (10, 22.) und das Laubhüttenfest (7, 2.). Überdies wird 5, 1. von einem Feste gesprochen, dessen Charakter aber unbestimmt bleibt. Hätten wir bloß die Berichte der drei ersten Evangelien, so würden wir von diesen Festreisen Jesu nichts Sicheres wissen; wir könnten sie nur dadurch wahrscheinlich machen, daß Jesus gewiß das alttestamentliche Gebot, zu den drei hohen Festen nach Jerusalem zu reisen, nicht vernachlässigt haben werde (2 Mos. 23, 17.), da wir ihn sonst in der Beobachtung des Gesetzes so sorgfältig finden. Doch wie viele Festreisen während des Lehramtes Jesu stattfanden, stellt sich selbst nach Johannes nicht klar heraus, und deshalb bleibt, wie sich die Begebenheiten zur Chronologie der Lehrthätigkeit Jesu verhalten, immer dunkel. Was Johannes erzählt, ereignete sich sicher so nach einander, wie er es erzählt; aber von welchem Zeitraum er uns Bericht abstattet, ob von einem, zwei oder mehreren Jahren, ist ungewiß. Wir können zuvörderst nicht beweisen, daß Johannes keine Festreise Jesu unerwähnt gelassen habe. Überdies macht die Unbestimmtheit der Stelle 5, 1. die ganze Chronologie des Johannes unsicher \*); so viel sich nämlich auch für die Meinung sagen läßt, daß das daselbst angedeutete Fest

---

\*) Kaiser (in seiner Synopse, Nürnberg. 1828.) sieht in dem hier erwähnten Fest ein Laubhüttenfest. Vergl. den Comm. zu d. St.



ein Osterfest sey \*), so kann dies doch zu keiner Gewißheit gebracht werden, zumal da 6, 4. schon wieder von einem nahe bevorstehenden Osterfeste die Rede ist; denn das  $\epsilon\gamma\gamma\epsilon\varsigma$  mit Dr. Paulus (s. den in der Note angeführten Rückblick) auf das verflossene Osterfest zu beziehen, bleibt immer hart. Ob also Jesus nach der Darstellung des Johannes während seiner Lehrthätigkeit drei oder vier Passahfeste in Jerusalem feierte, läßt sich nicht mit Sicherheit angeben \*\*); wie viel schwieriger es aber seyn muß, die Notizen des Johannes über die Festreisen Jesu zur Ordnung der Geschichtsmassen der andern Evangelien zu benutzen, geht schon aus dem Einen Umstande hinlänglich hervor, daß, da Johannes fast nur Mittheilungen aus dem Leben Jesu macht, welche die andern Evangelisten nicht gegeben hatten, kein Vermittlungspunkt zwischen diesen und dem Johannes angegeben werden kann. Die Geschichte von der Speisung (Joh. 6, 1—15.) und das sich daran anreihende Wandeln auf dem Meere (6, 16—21.) ist die einzige Begebenheit, die mit Mt. 14, 13 ff. Mr. 6, 30 ff. Lc. 9, 10 ff. parallel ist, und die beiden ersten Evangelisten Mt. und Mr. schließen auch, wie Johannes, an die Speisung das Wandeln Jesu auf dem Meere; allein da theils die Verknüpfung der Begebenheiten auf sichere Weise nicht fortgeführt werden kann, theils bei Johannes selbst wegen der Unbestimmtheit von 5, 1. und 6, 4. der Zeitmoment der Speisung unsicher ist, so läßt sich aus dieser einzelnen Berührung für die Ordnung des Ganzen nichts folgern †). Ob etwas an den Anfang oder an das Ende der öffent-

---

\*) Vergl. den chronologischen Rückblick am Schluß des ersten Bandes des Commentars von Dr. Paulus über die Evangelien.

\*\*) Über die Schwierigkeiten der Chronologie im Johannes selbst ist noch die Stelle 10, 22. zu vergleichen, in der Johannes auf eine Art zum Encänienfest hinüberführt, die völlig ungewiß läßt, wie sich Jesu Gegenwart an diesem Feste zu seiner Anwesenheit beim Laubbüttenfest verhält (7, 2.), indem weder von seiner Abreise, noch von seinem Bleiben etwas bemerkt ist. Es könnte sogar für das Tempelweihfest eines andern Jahres genommen werden, wenn nicht die folgende Rede (10, 27. 28.) auf das Frühere (10, 12. 13.) zu deutlich zurückwies.

†) Eben so Lücke im Comm. über den Johannes Th. I. S. 526. „Wie sich, was Joh. aus der Masse der Begebenheiten hervorhebt, mit dem, was die drei ersten Evangelisten in dem bezeichneten (mittlern) Zeitraum erzählen,



lichen Wirksamkeit Jesu gehört, geht freilich theils aus der Stellung in den Evangelien, theils auch aus dem innern Charakter der Erzählungen hinlänglich hervor; nur alle einzelnen Vorfälle, die vom Erlöser berichtet werden, so wie seine Reden, in einen genauen chronologischen Zusammenhang zu bringen, das erlaubt die Form der Darstellung der Evangelisten nicht, welche Zeit und Ort gemeinhin unbestimmt lassen. Wir nehmen daher die evangelische Geschichte, so wie sie uns gegeben ist, dem chronologischen Fortschritt folgend, so weit die Evangelisten ihn deutlich erkennen lassen \*), aber nirgends durch Zwang und Absichtlichkeit ihn machend, wo er nicht gegeben wurde. Nach der Synopse von de Wette und Lücke, die wir bei der Erklärung zum Grunde legen, behandeln wir demnach die Geschichte der Kindheit Jesu und seiner Taufe zuerst, die Darstellung seiner Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt zuletzt (diese letztern Momente mit der Johanneischen Schilderung verbindend); die dazwischen liegende Masse evangelischer Geschichten aber so, daß wir dem Mt. folgen, und die Stücke, welche Mr. und Lc. allein, oder welche nur einer von ihnen hat, da, wo es uns am wahrscheinlichsten scheint, in die Erzählung des Mt. einreihen. Die Herausgeber der Synopse haben freilich diesen Abschnitt so bearbeitet, daß sie den ganzen Stoff dreimal mittheilen, nach der Ordnung des Mt., Mr. und Lc. Eine dreifache exegetische Bearbeitung dieses Theils würde allerdings nicht geringe Vortheile gewähren, allein diese mußten aufgeopfert werden, weil sie zu viel Raum erfordert haben würde.

## §. 8. Über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte.

Die gegebene Schilderung von der Entstehung der Evangelien aus einzelnen Aufzügen, deren Verfasser nicht namhaft zu machen

---

chronologisch zusammenreihen lasse, ist eine unlösbare Aufgabe der historischen Kritik." (Vgl. ebendasselbst die Bemerkungen S. 614. 615.)

\*) In meiner „Kritik der evang. Geschichte“ habe ich nachzuweisen versucht (Th. I. Abth. 1.), wie allerdings reichliche und bestimmte und einander ergänzende Andeutungen über die Aufeinanderfolge (Akoluthie) der einzelnen Begebenheiten sich bei den Synoptikern absichtslos und unwillkürlich zerstreut finden, durch deren Beachtung man im Stande ist, in Betreff der meisten Begebenheiten eine Akoluthie herzustellen. (C.)

sind, ferner die Beschaffenheit der evangelischen Geschichte selbst, der zufolge in einem großen Theil derselben gar keine chronologische Reihenfolge der Begebenheiten hergestellt werden kann, endlich die ausdrücklichen Dissonanzen, welche sich in manchen Begebenheiten, besonders aber in der Composition der Reden finden; dieses alles scheint die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte zu gefährden, namentlich bei solchen Ereignissen, die außerhalb des Erfahrungskreises irgend eines der Referenten lagen, wie z. B. bei der Geschichte der Kindheit Jesu. Die Evangelien scheinen darnach das Ansehen eines ungeordneten Aggregats von einzelnen unsichern Mittheilungen zu gewinnen, die weder unter sich genau übereinstimmen, noch auch in jedem einzelnen Evangelien in strengem Zusammenhange stehen. Die ältere Theologie fürchtete von einer solchen Auffassung, wie sie die neuere Kritik geltend gemacht hat, eine gänzliche Aufhebung des heiligen Charakters der evangelischen Geschichte. Ausgehend von einer buchstäblichen Inspiration \*) der h. Schriftsteller, bemühte man sich, eine Harmonie zu erzwingen, und alle Dissonanzen in Sachen und Worten auszugleichen; bei der Beschaffenheit der Evangelien mußte dies Verfahren aber zu den größten Willkürlichkeiten führen. Wo nämlich eine Differenz hervortrat, in den Begebenheiten wie

---

\*) Ich unterscheide die buchstäbliche Inspiration von der wörtlichen, und behaupte diese, während ich jene leugne. Die Unterscheidung beider liegt mir nicht im Wesen und der Form, denn die Form hat auch ihre nothwendige Seite; sondern in der wesentlichen und der unwesentlichen Form. Die Frage aber, wo scheidet sich das Wesentliche der Form vom Unwesentlichen, was ist Wort, was Buchstabe? wird sich, in Beziehung auf das Einzelne, nie so beantworten lassen, daß alle dadurch befriedigt werden, weil die subjective Geistesstellung zu vielen Einfluß auf die Ansichten darüber ausübt. Im Allgemeinen aber werden die in den Principien Einigen sich auf diesen Kanon vereinigen können: Die Form der Schrift ist, sofern sie mit dem Kern der Lehre zusammenhängt, als wesentlich zu betrachten, somit auch auf die Inspiration zu beziehen; nur da, wo ein solcher Zusammenhang nicht stattfindet, ist die Form als unwesentlich zu betrachten. Man vergl. übrigens die treffliche Abhandlung Tholuck's über die Widersprüche in den Evangelien in seiner Schrift: „Glaubwürdigkeit der evang. Gesch. gegen Strauß“ (Hamb. 1837. S. 429 ff.), welche ganz die richtige Mitte bewahrt.

in den Reden, da mußte überall die Begebenheit oder die Rede verdoppelt, ja sogar bisweilen verdreifacht werden. Durch die Aufstellung des Grundsatzes daher, die evangelische Geschichte müsse in allen Außerlichkeiten und in allem Unwesentlichen übereinstimmen, gab man den Feinden des Wortes Gottes die Waffen in die Hände; die offenbare Nichtübereinstimmung benutzte man als Grund, die Göttlichkeit der Schrift zu leugnen. Das Wichtigste ist daher gewiß auch hier in der Wahrheit zu bleiben, das offenbare Factum der Dissonanzen in der evangelischen Geschichte schlicht anzuerkennen, zwar eine Vereinigung der Abweichungen zu suchen, wo sich eine solche einfach anbietet, aber auch nichts zu erkünsteln oder zu erzwingen. Die äußere Übereinstimmung der evangelischen Geschichte müssen wir eben so wenig als Beweis für ihre Göttlichkeit geltend machen, als wir es bei den Bildungen der Natur thun dürfen; wie sich in diesen genaue Regelmäßigkeit mit größter Freiheit verbindet, so ist auch in der evangelischen Geschichte völlige Übereinstimmung im Wesentlichen mit freier Behandlung des Unwesentlichen gegeben \*). Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte ruht allein sicher auf der Identität des Lebenselements, in dem alle einzelnen Evangelisten standen und der die ganze neue Gemeinschaft angehörte, von der sie nur Glieder waren; dieses Lebenselement war nämlich der Geist, welcher in alle Wahrheit leitet. Dieser Geist aber, der die Evangelisten und die ganze Apostelschaar beselte, überhob sie weder des Gebrauchs der ordentlichen Mittel der geschichtlichen Forschung, also z. B. nicht der Anwendung von Familienaufsätzen oder Erzählungen über einzelne Begebenheiten; noch hob derselbe ihre Eigenthümlichkeit auf und brauchte sie als theilnahmlose Organe, vielmehr verklärte er alle Individualitäten in ihren Anlagen und Kräften, gab ihnen einen festen Tact, alles Irrige in Glaubenssachen und im Wesentlichen der Erzählung auszuschneiden, das Achte und Passende sicher zu erkennen und es nach einer tiefern Ordnung in Zusammenhang zu setzen. Wenn daher auch die Evangelisten die Redeelemente aus den Vorträgen

---

\*) Buchstäbliche Übereinstimmung der Evangelien würde den Feinden der Wahrheit die Beschuldigung einer betrüglischen Verbreitung der Verfasser an die Hand gegeben haben; so wie die Schrift ist, erscheint sie göttlich und menschlich zugleich.

des Herrn bisweilen anders componirten, als sie ursprünglich zusammengesprochen waren, so ward dadurch die Bedeutung derselben nicht alterirt, wenn auch modificirt. Da nämlich das lebendige Wort, das der Herr selbst war, auch in den Evangelisten wirkte und sie beseelte, so bildete dasselbe in jedem von ihnen ein neues geistiges Ganzes, in dem die Glieder des Getrennten wieder harmonisch verbunden erscheinen.

Diese Ansicht von der Schrift, von ihrer wesentlichen Einheit und ihrer unwesentlichen Verschiedenheit, führt eben so sehr vom abergläubigen Verehren des todten Buchstabens ab, als zum Forschen nach dem lebendigen Geiste hin; hält sich aber entfernt von jener hohlen Spiritualität, welche des äußern Wortes entbehren zu können wähnt, und dadurch in Gefahr geräth, ihre leeren Träume für die wesentlichen Ideen der Wahrheit zu nehmen. Obgleich also die Vorsehung wollte, daß die äußern Beweise für die Ächtheit der Evangelien nicht fehlen sollten, so hat sie doch nicht verstattet, daß die Glaubwürdigkeit der in den Evangelien referirten Begebenheiten apodiktisch bewiesen werden kann. Es sind Momente zum Bezweifeln und Verdächteln gelassen, und durch diese erfüllt sie einen Theil ihrer Bestimmung, indem der geschriebene Christus, eben so wie der persönlich auf Erden wirkende, auch zum Fall vieler gesetzt ist (Lc. 2, 34.). Bei jedem Leser der evangelischen Geschichte wird also Empfänglichkeit für den Geist der Wahrheit vorausgesetzt. Wo diese vorhanden ist, da macht sich die evangelische Geschichte in ihrem eigenthümlichen Charakter mit siegender Gewalt geltend. Wiewohl nämlich die evangelische Geschichte den allgemeinen historischen und biographischen Charakter theilt, so ist sie doch, wie ihr Gegenstand selbst unvergleichbar ist, auch in ihrer Behandlung dieses Gegenstandes mit keinem andern Werke dieser Art zu vergleichen. Die Evangelisten schreiben mit einer Kindlichkeit und Naivetät und zugleich mit einer großartigen Einfalt, wie sie in dieser Vereinigung nicht wieder angetroffen werden. Ihre Subjectivität tritt gänzlich in den Hintergrund, sie erzählen ohne Reflexion, ohne in Lob oder Tadel, oder Bewunderung auszubrechen, auch bei der Darstellung der erhabensten Begebenheiten. Sie erscheinen gleichsam aufgegangen in dem Anschauen des großen Bildes, das sich vor ihnen entfaltet hatte,



und, sich selbst vergessend, geben sie die Erscheinung in ihrer reinen Wahrheit wieder. Die evangelische Geschichte zeugt also in keiner andern Weise für sich und ihre Glaubwürdigkeit, als der Herr selbst; er hatte kein Zeugniß für sich als sich selbst und den Vater (Joh. 8, 18.), so zeugt auch nur die evangelische Geschichte (wie die Schrift überhaupt) für sich durch den in ihr waltenden Gottesgeist. Wer aus der Wahrheit ist, der hört seine Stimme.

Nur wo dieser Gottesgeist seine Kraft noch nicht äußerte, kann die Vorstellung sich ausbilden, als stehe die Geschichte Christi allen übrigen Biographien großer Männer parallel und sey daher das Wunderbare darin, eben so wie in diesen, als Mythos zu betrachten. Der Mangel an innerer persönlicher Erfahrung von der wiedergebärenden Macht Christi, der Mangel des Zeugnisses des heiligen Geistes, das allein Sicherheit über die Göttlichkeit der Schrift gewährt, ließ von je an Anstoß nehmen an dem Wunderkleide, das die Person des Herrn umgiebt. In älterer Zeit gestaltete sich dieser Anstoß einfach als ein feindliches Auftreten gegen die Kirche; erst die neueste Zeit erlebte es, diesen Anstoß sich als einen Fortschritt in der christlichen Wissenschaft selbst gebehren zu sehen. Zuerst in der Form der sogenannten natürlichen Erklärung, der indeß ihre Unnatürlichkeit längst den Stab gebrochen hat; sie bedarf demnach keiner weitem Widerlegung. Dann, besonders seit Gabler, in der Form der mythischen Erklärung, die von Strauß durch die extremste Anwendung auch ihrer Selbstvernichtung entgegengetrieben ist. Die Unanwendbarkeit der mythischen Auslegung auf das Leben Jesu geht unwiderleglich hervor: 1) aus der Zeitnähe der Quellen, nämlich der vier kanonischen Evangelien, deren Alter und Ächtheit sich aus äußern und innern Gründen genügend darthun läßt. So lange die Augenzeugen der wunderbaren Begebenheiten des Lebens Jesu lebten, konnte von Mythen, d. h. von Bildungen der absichtslos dichten Sage, nicht die Rede seyn, sondern nur von Erzeugnissen der Schwärmerei oder des Betrugs; 2) geht die Unanwendbarkeit der mythischen Erklärung auf die evangelische Geschichte aus der anerkannten Ächtheit der Apostelgeschichte und der Paulinischen Briefe, so wie anderer Hauptschriften

des N. T., hervor. Bis jetzt hat noch Niemand gewagt, die Hauptbriefe Pauli und Johannis für unächt zu erklären \*), und doch enthalten sie ganz dieselbe Ansicht von der Person Christi, die den vier Evangelien zum Grunde liegt; diese erscheint folglich als die urchristliche. Soll die mythische Erklärung vertheidigt werden, so bleibt nichts übrig, als den Apostel Paulus für einen Schwärmer oder Betrüger zu erklären; 3) gestattet die Entstehung der christlichen Kirche, die Continuität des Bewußtseyns in ihr, die Reinheit des gerade in den ersten Jahrhunderten besonders mächtig in ihr wirkenden Geistes, in keiner Weise, eine bloße schöne Dichtung als letzten Grund dieser Erscheinungen zu denken. Daß aus \* Juden und Heiden eine Kirche gebildet werden konnte, die einen gekreuzigten Gottessohn anbetete, ist nach der mythischen Auffassung des Lebens Jesu ein weit größeres Wunder, als alle die sind, denen dadurch ausgewichen werden soll; nur nach den als Geschichte gefaßten Berichten der Evangelisten wird dies Factum begreiflich. Da nun überdies in dieser allmählig sich über die Welt verbreitenden Kirche das Bewußtsein in stetem Zusammenhange blieb und ein nie geschehener Geist sittlicher Reinheit dieselbe, besonders in der frühesten Zeit, beseelte; so ist nicht abzusehen, wie Raum für die angebliche Mythenbildung gewonnen werden soll. Es kann derselbe lediglich durch die unwissenschaftliche Präsumtion gewonnen werden, daß wir aus dem ersten christlichen Jahrhundert keine Berichte besitzen. Die mythische Auffassungsweise erscheint demnach als eine halbe, unentschiedene Maaßregel; der entschlossene antichristliche Geist wird das Christenthum, zugleich mit der ganzen heiligen Schrift, für ein Werk der Schwärmerei und des Betruges erklären.

### §. 9. Übersicht der Literatur.

Sobald die Thätigkeit der Apostel, die vorzugsweise mit dem lebendigen Wort wirkten, in der Kirche vermißt ward, wendete

---

\*) Seitdem ist die negat. Kritik zu dem Extrem fortgeschritten, nicht mehr Mythen, sondern absichtliche betrügerische Erdichtungen in den Evv., der Apostelgeschichte und den Johann. Briefen zu sehen, womit sie sich freilich ihr eigenes Todesurtheil gesprochen hat. Vgl. hierüber meine Kritik der ev. Geschichte, 2te Aufl. §. 7. und §. 123—147. (C.)

man sich an die schriftlichen Vermächtnisse, die sie ihr hinterlassen hatten, um durch die Betrachtung des geschriebenen Wortes sich theils in der erkannten Wahrheit tiefer zu begründen, theils nach ihm Wahres und Falsches zu sondern. Seit dem zweiten Jahrhundert haben daher viele ausgezeichnete Männer ihre Kräfte der Auslegung der h. Schrift überhaupt, und des N. T. insbesondere, zugewendet; nichtsdestoweniger ist ihr Gehalt noch unerschöpft. Die Tiefe des Wortes Gottes ist so groß, daß es für alle Zeiten und alle Verhältnisse, für alle Bildungs- und Entwicklungsstufen volle Befriedigung gewährt. Indes liegt doch in der Natur der Entwicklung der Kirche, daß man allmählig fortschreitend immer tiefer und gründlicher in das Verständniß der Schrift eindringen lernte. Namentlich hat unsere Zeit darin einen unermesslichen Fortschritt gemacht, daß man, den umfassenden Sinn der h. Schriften mehr und mehr anerkennend, die meisten der verschiedenen Erklärungen nicht so wohl als absolut falsch, sondern als eine Seite des Gedankens allein ins Auge fassende ansehen gelernt hat, wodurch die Bemühungen der Jahrhunderte, die Schrift zu verstehen, als in sich zusammenhängend und sich ergänzend erscheinen, während man nach der früher herrschenden Ansicht genöthigt war, die verschiedenen Erklärungen, bis auf die Eine richtige, für eine Masse von Irrthümern zu erklären. Darnach müßte die Kirche der frühern Jahrhunderte die Schrift größtentheils gar nicht verstanden haben, was mit andern Worten heißen würde, der Geist sey nicht in der Kirche gewesen. Man muß vielmehr sagen, die Kirche verstand stets die Bibel im Wesentlichen richtig, aber man ist stufenweise tiefer in das richtige Verständniß eingedrungen.

Was zuvörderst die allgemeinen Werke betrifft, die das ganze N. T. umfassen, so besitzen wir von keinem der ältern Kirchenlehrer eine vollständige Erklärung des ganzen N. T., man bearbeitete anfänglich nur einzelne Schriften. Erst im 9ten Jahrhundert erscheint die *glossa ordinaria* von Walafrid Strabo, als ein fortlaufender Commentar über das N. T., wenn diese Arbeit anders den Namen eines Commentars verdient. Nach ihm schrieben Nicolaus de Lyra und Alphonsus Tostatus, Bischof von Avila in Spanien, vollständige Commentare über die gesammte h. Schrift, letzterer in 23 Folianten.

Zur Zeit der Reformation commentirte Calvin bis auf die Offenbarung Johannis das ganze N. T., wie auch unter den Lutheranern Johann Brenz, von dessen Werken 7 Folianten Erklärungen über fast alle Schriften der Bibel füllen. Im 17ten Jahrhundert erschienen dann mehrere Werke, die das ganze N. T. umfassen. Außer Hugo Grotius (in seinen *adnotationes in N. T.* 2 Voll. 4.), sind besonders zu merken die Sammlung von Erklärungen unter dem Namen: *critici sacri* (London, 1660. IX Voll. fol.), aus der Polus einen Auszug anfertigte. Ferner *Calovii biblia illustrata* (Francof. 1672. 4 Voll. fol.), ein Werk, das gegen Grotius gerichtet ist, und dessen exegetische Werke mit umfaßt. — Hieran schlossen sich später an: das Pfaffische Bibelwerk. Tübingen, 1729. — Wolfii *curae philologicae et criticae*. Hamb. 1738. 4 Voll. 4. — Heumann's Erklärung des N. T. Hannover, 1750. 12 B. 8. — Moldenhauer's Erklärung der Schriften des N. T. Leipz. 1763. 4. 4 B. — J. D. Michaelis Übersetzung des N. T. mit Anmerkungen. Gött. 1789. 3 B. 4. — Bengelii *Gnomon N. T.* Tubingae, 1773. 4. — J. G. Rosenmülleri *scholia in N. T.* Norimbergae, 1777. 5 Vol. 8. Die letzte Auflage (die sechste) erschien 1825. Einen vollständigen Commentar über das N. T. beabsichtigte Henneberg; es erschien aber nur der erste Band, den Matthäus enthaltend (Gotha und Erfurt, 1829.). Der Verf. starb 1831. Ebenfalls hat H. A. W. Meyer einen Commentar über das N. T. bearbeitet, und ebenso hat de Wette eine Erklärung des N. T. herausgegeben. Zu den allgemeinen Werken über das N. T. gehören noch die bekannten *Observation-Sammlungen* von Raphelius (aus Xenophon, Hamb. 1720., aus Polybius und Arrian, Hamb. 1715., aus Herodot, Lüneb. 1731.), Alberti (Leiden, 1725.), Kypke (Breslau, 1752.), Elsner (Utrecht, 1728.), Palairer (Leiden, 1752.).

Was ferner die Evangelien-Sammlung betrifft\*), so sind uns die Erklärungen von Theophylakt und Euthymius

---

\*) Vergl. über die Evangelien-Harmonien die vollständige Literatur in Hase's *Leben Jesu* S. 18 ff. und in Ebrard's *Krit. der evang. Geschichte*, S. 13—17.



Sigabenus erhalten. Die alte Erklärung, welche Theophilus von Antiochia über die vier Evangelien verfaßt haben soll, ist verloren gegangen. Aus der Reformationszeit zeichnet sich besonders aus: Mart. Chemnitzii harmonia quatuor evangeliorum, fortgesetzt von Polycarpus Lyser und Johann Gerhard (Hamb. 1704. 3 Voll. fol.). Eine ähnliche Harmonie verfaßte auch Clericus (Amsterd. 1699. fol.). — Aus neuerer Zeit umfaßt alle Evangelien Köcheri analecta (Altenb. 1766. 4.), die Wolf's Curen ergänzen. — J. F. G. Schulz, Anmerkungen über die vier Evangelien. Halle, 1794. 4. — Ch. Th. Kuinoel, commentarius in libros N. T. historicos, Lips. 1807. Voll. 4. 8. (mit der Apostelgeschichte). Paulus, philologisch-kritischer Commentar über das N. T. Lübeck, 1800—1808. 5 Bände. — Desselben exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien. Heidelberg, 1830. 1831. 2 Bde. — Fritzsche, evangelia quatuor cum notis. Lips. 1825. 1830. 8. (der erste Band befaßt den Matthäus und der zweite den Marcus).

Was endlich die einzelnen Evangelien anlangt, so haben wir von den Kirchenvätern Fragmente eines Commentars über Matthäus von Origenes. Chrysostomus schrieb über das Evangelium des Mt. 91 Homilien. Eine Catene über diesen Evangelisten gab Possin heraus (Tolosae, 1646). In späterer Zeit schrieb über Mt. Salomo van Till (Frankf. 1708.) und Jac. Elsner (Zwoll, 1769. 4.). — Ferner: Götz, Erklärung des Matthäus aus dem Griechisch-Hebräischen und dem Hebräischen. Stuttgart, 1785. 8. — Heddäus, Erklärung des Mt. Stuttgart und Tübingen, 1792. 2 Th. — Der Bericht des Mt. von Jesus dem Messias von Volten. Altona, 1792. 8. — Aleuter's biblische Sympathien. Schleswig, 1820. Das Evangelium Matthäi von Graß (in Bonn) erklärt. Tübingen, 1821. 2 B. 8. — Pires, commentarius in evangelium Matthaei. Mogunt. 1825. Besonders beachtenswerth ist Tholuck's „philologisch-theologische Auslegung der Bergpredigt Christi nach Matthäus“, Hamburg 1833.

Über das Evangelium des Marcus haben wir ebenfalls eine Catene von Possin (Rom, 1673.) edirt. Jac. Elsner schrieb auch über den Mr. (Utrecht, 1773.) einen Commentar;

eben! so wie Volten (Altona, 1795. 8.). Matthäi gab von Victor, einem Antiochenischen Presbyter, und andern griechischen Vätern eine Erklärung des Mr. heraus (Moskau, 1775. 2 B. 8.).

Was endlich Lucas anlangt, so haben wir eine Catene über denselben von Corderius (Antwerpen, 1628.). Besonders erklärt wurde es von Pape (Bremen, 1777. 1781. 2 B. 8.), von Volten (Altona, 1796. 8.). Auch von Morus besitzen wir praelectiones in Lucae evangelium, herausgegeben von C. A. Donat. Leipz. 1795. 8. Die neuesten Werke über den Lucas sind: scholia in Lucam scripsit Bornemann. Lips. 1830. und Stein's Commentar über den Lucas. Halle, 1830.

---

Synoptische Erklärung  
der  
drei ersten Evangelien.

---





# I.

## Erster Theil.

Von der Geburt und Kindheit Jesu Christi.

---

### 1. Erster Abschnitt.

Bericht des Matthäus.

(Eapp. 1. und 2.)

#### §. 1. Genealogie Jesu.

(Mt. 1, 1—17. Lc. 3, 23—38.)

Während Mr. Christum gleich in der Überschrift seines Evangeliums als Gottessohn darstellt (1, 1.), schildert Mt. ihn als den Menschensohn, indem er ihn zunächst als den verheißenen Nachkommen der beiden großen Häupter der alttestamentlichen Ökonomie, des Abraham und des David, bezeichnet, und dann seine vollständige Genealogie folgen läßt. Der Charakter des Evangeliums des Mt. als des *σωματιζόν*, im edeln Sinne des Wortes, und seine specielle Bestimmung für Judenthristen, giebt sich in dieser Form des Anfangs unverkennbar kund. Indem Jesus als *υἱὸς Ἀβραάμ* eingeführt wird, erscheint er als Nachkomme des, dessen Geschlecht als das gesegnete unter den Geschlechtern der Menschheit dasteht; als Sohn David's aber ward er bestimmter einem Zweige der Abrahamiden, nämlich dem Geschlecht dessen zuge-theilt, der selbst im N. T. als Repräsentant des künftigen Königs

des Gottesstaates geschildert wird. Beide Ausdrücke bezeichnen daher Jesum als den verheißenen Messias. Doch liegt dies noch bestimmter in dem: *Ἰησοῦς Χριστός* ausgedrückt. *Ἰησοῦς* \*) als eigentlicher Name des Individuums bezeichnet zunächst nur die historische Persönlichkeit des Erlösers; *Χριστός* dagegen ist der Amtsname für den ersehnten Erretter Israels. Er entspricht dem hebr. מָשִׁיחַ, welches Wort theils von Königen (1 Sam. 24, 7. 11. 26, 16. öfter), theils von Hohenpriestern (3 Mos. 4, 3. 5. 16. öfter), theils von Propheten (Ps. 105, 15.) im A. T. gebraucht wird; weil alle diese Personen durch den symbolischen Gebrauch der Salbung (über das Salben der Propheten vergl. 1 Kön. 19, 16.) zu ihrem Amt eingeweiht wurden, zur Andeutung, daß sie zur rechten Führung ihres Amtes mit geistlichen Kräften ausgestattet seyn mußten. Nur einige Male steht der Ausdruck im A. T. von dem königlichen Propheten und Hohenpriester des Gottesreichs (Ps. 2, 2. Dan. 9, 25.). Aus diesen Stellen bildete sich der zur Zeit Christi schon herrschend gewordene Amtsname: *Χριστός*, für den großen Ersehnten hervor, wobei man andere benutzte, in denen der Charakter der Salbung geistig gefaßt war. (Vergl. Jes. 61, 1. mit Lc. 4, 18.) In dieser Auffassung drückt der Name Christus die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in der Person des Heilandes aus, indem die Menschheit das Gesalbte, Ausgestattete, die göttliche Kraft das Salbende, Ausstattende ist. Ursprünglich ward der Erlöser entweder *ὁ Ἰησοῦς*, mit Rücksicht auf seine historische Individualität, oder *ὁ Χριστός*, mit Beziehung auf seine Würde genannt; auch *Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός* (Mt. 1, 16., wo man den Commentar nachsehe). Später erst vereinigten sich beide Ausdrücke zu der Gesamtbenennung: *Ἰησοῦς Χριστός*.

Der erste Vers bei Mt. bildet wohl nicht bloß eine Überschrift

---

\*) *Ἰησοῦς* brauchen die LXX. für מְשִׁיחַ oder מָשִׁיחַ, welche letztere Form erst in den nachexilischen Schriften gefunden wird. Der Name bezeichnet den geistlichen Charakter des Herrn und wurde ihm zur Andeutung seiner erhabenen Bestimmung auf göttlichen Befehl erteilt (Mt. 1, 21.). Eben so bezeichnen die alttestamentlichen Namen: Abraham, Israel u. a. den geistlichen Charakter, den diese Personen in der Menschheit auszuprägen berufen sind.

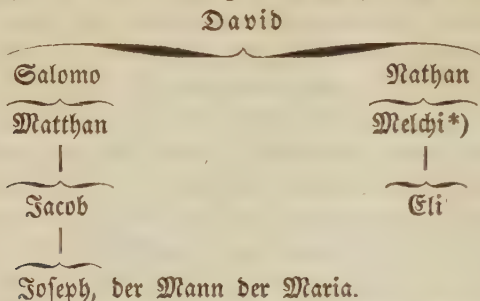
für die folgende Genealogie. *Βίβλος γενέσεως* (= סֵפֶר תּוֹלְדוֹת 1 Mos. 5, 1.) bedeutet zunächst Buch der Abstammung, Geschlechtsregister und bildet im N. T. die Gesamtüberschrift zu dem (betreffenden) Geschlechtsregister und der biographischen Ausführung und Erläuterung desselben. Ohne Zweifel hat Mt. den Ausdruck in analoger Weise gebraucht. Sein Ev. ist die Exposition der Genealogie, der Erweis, daß Jesus der verheißene Abrahamsfamen und Davidssohn war. Die Genealogie bei Mt. mit der des Lc. verglichen, zeigt deutlich den verschiedenen Charakter der beiden Evangelien. Während Mt. bei Abraham beginnt, dem Stammvater des jüdischen Volks, steigt Lc. bis Adam, dem Urvater des gesammten Menschengeschlechts, auch der Heiden, hinauf, und knüpft dadurch den Erlöser an die menschliche Natur als solche, abgesehen von jeder Volksindividualität, an. In ihren Einzelheiten finden wir aber beide Genealogien von David an abweichend, indem Mt. durch Salomo, Lc. durch einen andern Sohn David's, durch Nathan, die Reihenfolge der Geschlechter herabführt. Zwar finden sich bei sonst ungleichen Namen bei Lc. 3, 27. (vergl. mit Mt. 1, 12.) auch zwei gleiche, Sealthiel und Serubabel, allein diese müssen als zu verschiedenen Zeiten lebend angesehen werden, da bei Mt. zehn, bei Lc. siebenzehn Zwischenpersonen zwischen Serubabel und Jesus aufgezählt werden\*). Was nun diese Schwierigkeit betrifft, daß Mt. und Lc. ganz verschiedene Geschlechtsregister Jesu mittheilen, so ist dieselbe schon in den ältesten Zeiten der Kirche Gegenstand gelehrter Untersuchungen gewesen; namentlich beschäftigte sich Julius Africanus (Euseb. H. E. I. 7.) mit derselben. Mit ungemeinem Scharfsinn hat man drei Hypothesen\*\*) zur Lösung dieser Schwierigkeit ausgebildet. 1) Die Annahme einer Leviratsche (5 Mos. 25, 6.), bei der aber, um alles zu erklären, noch angenommen werden muß, daß die beiden Brüder, welche dieselbe Frau nach einander hatten, nicht rechte Brüder, sondern Stiefbrüder,

---

\*) Lc. hat freilich andrerseits auch zwischen David und Sealthiel 20 Glieder, während Mt. nur 14 hat. (C.)

\*\*) Andere ganz unhaltbare Versuche zur Erklärung dieser Schwierigkeit finden sich in Wolf's Euren und Köcher's Analekten. Auch vergl. man Surenhusius βίβλ. καταλλαγῆς pag. 322 sqq.

von derselben Mutter, aber von verschiedenen Vätern, waren, weil sonst doch durch einen Vater die Genealogie dieselbe geworden wäre. Diese Hypothese ist von Zul. Africanus (a. a. D.) zuerst aufgestellt; die Ableitung wäre ihr zufolge diese:



Diese Hypothese erklärt die Differenz, allein die Annahme, daß Jacob und Eli dieselbe Gattin nach einander hatten und überdies Stiefbrüder waren, hat einmal etwas Hartes, dann ist auch die Benennung nach dem leiblichen Vater bei der Pflichtehe nicht sicher erweislich; endlich wären dann beide Genealogien die des Joseph, was deshalb unpassend erscheint, weil Jesus leiblich von David und Abraham nicht durch Joseph, sondern durch Maria abstammte. Daß übrigens auch Stiefbrüder und noch entferntere Verwandte die Leviratshehe vollziehen mußten, zeigt J. D. Michaelis Mos. Recht. Th. II. S. 200. 2) Die Voraussetzung, daß Maria eine Erbtöchter (ἐπίκληρος) war, in welchem Falle sie in ihrem Stamme heirathen mußte (4 Mos. 36, 5—8.). Der Mann einer Erbtöchter mußte sich zugleich in das Geschlecht seiner Frau aufnehmen lassen und bekam so gleichsam zwei Väter. Danach wäre dann die eine Genealogie zwar die der Maria, aber der letzte Umstand, das Aufgenommenwerden in das Geschlecht der Frau, und das Annehmen des Namens des Schwiegervaters von Seiten dessen, der eine Erbtöchter heirathete, auf den hier alles ankommen würde, eben der ist ungewiß, mindestens reicht Nehem. 7, 63. zum Beweise dafür nicht hin\*\*). Die Hypothese

\*) Zul. Africanus läßt nämlich Matthan und Levi aus und scheint daher anders gelesen oder die Namen verwechselt zu haben; doch der Name ändert an der Hypothese nichts.

\*\*) Vergl. J. D. Michaelis Mos. Recht, Th. II. S. 78 ff.



ist indeß, wenn sie auch nicht zur Lösung dieser Schwierigkeit hinreicht, sehr passend zur Erklärung der Reise der Maria nach Bethlehem (Lc. 2, 4.). Überhaupt scheint es zum Entwicklungsgange des Davidischen Geschlechts wohl zu passen, daß diejenige Linie desselben, aus der der Messias hervorgehen sollte, sich mit einer Erbtöchter beschloß, die den verheißenen ewigen Erben des Davidischen Throns gebärend, dieselbe endigte. Man kann daher diese Ansicht, daß Maria eine Erbtöchter war, verbinden mit der 3) dritten Hypothese, der zufolge Maria's Genealogie von Lucas, Joseph's Genealogie von Mt. mitgetheilt ist. Danach erscheint Jesus sowohl von väterlicher als von mütterlicher Seite als Davidide; von Seiten der Mutter hatte die Abstammung reale Bedeutung, von Seiten des Vaters eine ostensible. Da Jesus nämlich vor der Welt als Sohn Joseph's galt (s. zu Mt. 13, 55.), erkannten ihn auch in dieser Beziehung die Juden als Davididen, weshalb auch nie ein Zweifel an seiner Davidischen Abstammung von seinen Feinden geäußert wird. Dieser Hypothese zufolge wäre Eli (Lc. 3, 23.) der Vater der Maria (womit die jüdische Tradition übereinstimmt, vergl. Lightfoot zu der St.), und wenn Joseph sein Sohn heißt, wäre hier *viós* in der Bedeutung: Schwiegersohn, zu nehmen, wie Ruth 1, 11. 12. und öfter. Genealogische Tafeln bei Frauen sind zwar ungewöhnlich, aber bei Erbtöchtern mußten sie stattfinden; und jedenfalls hatte doch der Vater der Maria seine Genealogie! — Die reale Abstammung Jesu übrigens von David durch die Maria ist keineswegs als ein bloß äußerliches Factum zu betrachten, das etwa den Zweck hatte, die Weissagungen zu erfüllen; vielmehr ist die Weissagung, daß der Messias von Abraham und David abstammen würde, selbst als tiefer begründet aufzufassen. Die Erscheinung des Messias in der Menschheit setzte Bedingungen und Vorbereitungen voraus; nicht bloß negativer Art, in sofern die Erlösungsbedürftigkeit in den Gemüthern geweckt werden mußte, sondern auch positive, in sofern das Auftreten des Messias als der Blüthe der Menschheit nichts von der Wurzel Losgetrenntes seyn konnte. Es ist die Menschwerdung Christi als ein dadurch vorbereitetes Factum zu denken, daß sich durch die ganze Reihe der Vorfahren des Herrn eine Ader höhern Lebens ergoß, indem David's Haus durch besondere Züchtigungen zur Reise der Heils-

empfänglichkeit gebracht wurde. Die Jungfrau, welche zur Mutter des Messias erkoren ward, konnte nicht plötzlich geboren werden in dem sündigen Geschlecht; sie war, obwohl nicht ohne Sünde, doch die reinste des damaligen Geschlechts, und daß sie das war, war ihre Gnadenwahl, ihr Ursprung aus der geläutertsten Familie der Menschheit. Wie wir nämlich in der Entwicklung der Menschheit einzelne Geschlechter in wachsender Sünde und Bosheit gewahren, so finden wir auch Stämme, in denen die edelsten Reime des Lebens von Geschlecht zu Geschlecht gehegt und gepflegt werden. Natürlich darf dies nicht so verstanden werden, als ob die vor dem Verderben der Sünde durch die Gnade mehr geschützten Geschlechter der Erlösung nicht bedürften; dieselbe ist vielmehr als absolut und gleich nothwendig für alle Menschen zu denken; aber ihre Empfänglichkeit für die Erlösung ist größer, als aus der Wahrheit seyend hören sie sicherer Gottes Ruf.

Mt. läßt in der nachfolgenden Herzáhlung der Glieder der Genealogie mehrere aus (z. B. B. 8. zwischen Joram und Josias, vergl. 1 Chron. 3, 11. 2 Chron. 21, 17.); Lc. dagegen setzt 3, 36. Rainan hinzu, den der hebräische Text nicht nennt. Ohne Zweifel ist dieser Name aus den LXX. entlehnt, die Lc. als Hellenist vorherrschend gebrauchte; die Übersetzer aber mögen ihn aus der Tradition aufgenommen haben. (Vergl. über solche Abweichungen der LXX. vom Grundtext, die das N. T. recipirt hat, die Bemerkungen zu Lc. 4, 18.)

2. In der ganzen genealogischen Tabelle erscheint Lc. bloß referirend, Mt. ist aber hier auch reflectirend; er theilt die Reihen in gewisse Classen ab, und fügt besondere Bemerkungen hinzu. Von Judas bemerkt er, daß er Brüder hatte; wahrscheinlich weil die Stammväter Israel's, die 12 Söhne Jacob's, ihm einer besondern Erwähnung zu bedürfen schienen. Dasselbe bemerkt Mt. B. 11. von Jechonias, in welcher Stelle jedoch der Ausdruck ἀδελφοί in weiterer Bedeutung = πᾶς (1 Mos. 13, 8.) von Waters Brüdern zu fassen ist, weil derselbe keine leiblichen Brüder hatte (1 Chron. 3, 15. 16.).\*)

3. Eigenthümlich ist auch der Genealogie des Mt., daß

---

\*) Vergl. dagegen Ebrard Kritik ev. Gesch. 2. Aufl. S. 193.

sie öfter Frauen namhaft macht, was in den jüdischen Genealogien wohl geschah, wenn irgend eine Merkwürdigkeit ihnen ein Interesse gab. (Man vergl. Surenhusii βίβλ. καταλλ. pag. 110.) Thamar, (1 Mos. 38.) Rahab, (Jos. 2.) Ruth, Bathseba, werden von Mt. genannt. Thamar, Rahab \*) und Bathseba erscheinen wegen ihres Wandels anstößig, Ruth als Heidin (Moabitin); daß sie nun nichts desto weniger gewürdigt wurden unter den Vorfahren des Messias zu seyn, mußte ihnen eine Bedeutung eigenthümlicher Art leihen. Mt. macht das auch durch die Bezeichnung: ἐκ τῆς τοῦ Οἰθίου, noch deutlicher, um auf die wunderbare Gnadenführung Gottes in der Ordnung der Messiaslinie hinzuwirken. Als Beispiele der Gnadenwahl und Erneuerung durch Glauben und Buße, und der Aufnahme aus heidnischen Stämmen in das Volk Gottes, sind auch die genannten Personen schon den Rabbinen wichtig. (S. Wetstein's N. T. zu B. 3. vergl. mit Hebr. 11, 31.) Hätte Mt. nicht auf diese Führung Gottes hindeuten wollen, so würde er lieber die berühmten Namen der Sarah, Rebecca, Lea in dem Geschlechtsregister des Messias genannt haben.

6. David als eine Hauptperson, gleichsam als ein Entwicklungsknoten in dem Stamme des Messias, heißt mit Nachdruck: ὁ βασιλεὺς, als Vorbild des messianischen Königs. (Ezech. 37, 24 öfter.) Einen ähnlichen Absatz bildet später B. 11. die μετοικεσία Βαβυλῶνος = ἀρχμαλωσία. Die LXX. brauchen μετοικεσία für תּוֹכָלָה. (Ezech. 33, 21.)

16. Das ἀνὴρ ist hier entsprechend dem sponsus (B. 19.); nach jüdischem Recht ward der Bräutigam bereits als der Besitzer der Braut betrachtet (1 Mos. 29, 21. 5 Mos. 22, 23. 24.). — Sehr vorsichtig drückt sich Mt. aus: ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς, um das Übernatürliche der Zeugung Christi zu bezeichnen; γεννᾶν ist = τίττειν gebraucht (Lc. 1, 13.). — In der Formel: Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός, tritt Χριστός deutlich als der Amtsname

---

\*) Ob freilich die Rahab ἡ πόρνη gemeint sey, könnte ungewiß scheinen wegen der Chronologie; sie schließt sich zu nahe an Obed und Jesse, David's Vorfahren, an. Allein der Ausdruck ἡ Πυλαία (mit dem Artikel) führt doch deutlich auf die bekannte (Jos. 2. genannte) Rahab hin. Vielleicht hat Mt. einige Glieder ausgelassen.

hervor. Mt. braucht außer dieser Phrase fast nur noch ὁ Ἰησοῦς, oder ὁ Χριστός. Erst allmählig vermochte in dem Sprachgebrauch der Kirche der Name, welcher die menschliche Individualität des Erlösers bezeichnet, so innig mit seinem Amtsnamen, daß beide ein Ganzes bilden; so findet es sich besonders beim Apostel Paulus. (Gersdorf's Beiträge zur Sprachcharakteristik. S. 38 ff. 272 ff.). — Das λέγεσθαι in der beregten Phrase hat übrigens, wie καλεῖσθαι = אָרָב (worüber man sehe zu Lc. 1, 32.) hier die prägnante Bedeutung: „genannt werden und auch wirklich seyn.“ In entgegengesetzter Bedeutung: „genannt werden, ohne es zu seyn,“ kommt der Ausdruck Ephes. 2, 11., auch Mt. 27, 17. vor. Oft hat der Ausdruck auch gar keinen Nachdruck, weder nach dieser, noch nach jener Seite hin, wie Mt. 26, 14. Mc. 15, 7.

17. Mt. beschließt seine genealogische Darstellung mit einer Übersicht über die verschiedenen Absätze, welche sich in den Generationen von Abraham bis Christus unterscheiden lassen. Er macht deren drei von je 14 Generationen bemerklich\*), die aber auf mehr als eine Weise gezählt werden können. Am zweckmäßigsten scheint die Zählung, wonach David und Josias doppelt gezählt werden\*\*) (zum Schluß der einen und zum Beginn der andern Abtheilung), Jesus aber ausgelassen wird. Will man die Person Jesu selbst als Schlußglied der dritten Abtheilung mitzählen, dann darf nur David zweimal gezählt werden; die erstere Form scheint mir indeß vorzuziehen; es ist passend, Jesus selbst nicht mit in die Geschlechter einzureihen, wie es auch bei uns geschieht,

---

\*) Ob die Zahl 14 eine Beziehung auf den Namen David's hat, dessen hebräische Buchstaben, nach jüdischer Sitte gezählt, die Zahl 14 ausmachen, dürfte schwer zu entscheiden seyn; zu der Farbe, welche die ganze Darstellung des Mt. trägt, mögte indeß eine solche Annahme wohl passen. (?) Die Zahl 14 ist übrigens als die doppelte sieben zu betrachten, eine Zahl, welche die h. Schrift bekanntlich als heilig behandelt. Die 3 mal 14 sind somit 6 mal 7, und mit der Person Christi eröffnet sich das siebente Sieben.

\*\*) Ähnliche Zählungsweisen finden sich auch sonst. Ein einfaches Nasiräat währte 30 Tage, ein doppeltes nicht 60, sondern nur 59 Tage, indem der Tag in der Mitte doppelt gezählt wird. Wir bezeichnen eine Woche durch den Ausdruck 8 Tage, die Franzosen 2 Wochen durch quinze jours, während wir 14 Tage sagen.



wenn man Jemandes Ahnen zählt. Da übrigens Mt., wie bemerkt ward, Glieder ausgelassen hat, so kann nicht seine Absicht seyn, die Zahl 14 zu urgiren, eben so wenig dürfte in dieser Anordnung ein bloßes Mittel für das Gedächtniß zu sehen seyn; vielmehr will der Evangelist durch die gleiche Zahl nur die innere Gleichförmigkeit und Gesetzmäßigkeit des Entwicklungsganges bezeichnen\*). Wie sich die ganze Weltgeschichte in ihrer Entwicklung durch abgemessene Perioden fortbewegt, und wie überhaupt jedes größere oder kleinere Ganze in der weiten Schöpfung Gottes seine innern Stufen der Ausbildung hat, die es durchgeht, um sich zu vollenden; so liegt auch eine Gesetzmäßigkeit in der Entwicklung jenes Stammes, gleichsam der innersten Lebensader der Menschheit, aus der der Messias hervorgehen sollte. Diesen Grundgedanken erkannte Bengel (im Enomon zu d. St.) ganz richtig; die Einzelheiten indeß, die er hinzufügt, so wie sein ganzes chronologisches System, das er damit in Verbindung bringt, scheinen mir unhaltbar zu seyn.

Etwas Einziges und ganz Unvergleichliches stellt sich übrigens in einer Geschlechtsstafel dar von respective dreimal vierzehn und fünf und siebenzig Ahnen, durch 2000 oder 4000 Jahre sich hinziehend, womit die Evangelisten das Leben Christi eröffnen. Die Möglichkeit der Aufstellung einer solchen, immer in geradester Abstammung von Vater auf Sohn fortschreitenden genealogischen, Tafel von einer lange in tiefster Verborgenheit lebenden Familie ganze Jahrtausende hindurch wäre unerklärlich (indem selbst die glänzenden Familien, auf deren Genealogien Millionen blicken, ihren Stammbaum keine 1000 Jahre verfolgen können, wie auch keine sich in gerader Linie fortbewegt), wenn nicht den Gliedern

---

\*) Das Auslassen einiger Glieder kann auf die Urheber der Genealogie in der Familie Joseph's zurückgeführt werden; Mt. nahm dieselbe so auf, wie er sie fand, ohne etwas daran zu ändern, und natürlich konnten demnach auch die Betrachtungen über dieselbe sich nur auf ihre vorliegende Form beziehen. Auf die Wahrheit der Betrachtungen selbst hat aber das Fehlen einiger Glieder insofern keinen Einfluß, als der ihnen zum Grunde liegende Gedanke, daß in Gottes Welt alles nach Maas und Zahl sich entwickele, nicht weniger von der vollständigen Genealogie gilt, als von der verkürzten.

dieser Ahnenreihe stets ein Faden gegeben gewesen wäre, an dem sie sich in der Menge von Familien, in die sich jeder Stamm und Zweig wieder spaltete, heraus finden konnten, um das Glied festzuhalten, welches bestimmt war, die Reihe fortzuführen. Dieser Faden war die Hoffnung, daß in dem Geschlechte Abraham's und David's der Messias geboren werden sollte. Die Sehnsucht ihn zu schauen, seiner Gnade und Herrlichkeit theilhaftig zu werden, ließ durch Jahrtausende die Aufmerksamkeit nicht ermüden\*). Nach göttlicher Veranstaltung ward auch immer von Zeit zu Zeit, wenn das die Reihe fortleitende Glied zweifelhaft werden konnte, dasselbe deutlich wieder bezeichnet, dadurch die Hoffnung der endlichen Erfüllung aufs neue angeregt und bis zur Vollendung rege erhalten. Eine treffliche Darstellung des Wunderbaren, das in der Construction dieser Genealogien liegt, giebt Köppen, in seinem Buch: die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit (Leipz. 1798. 2 B. 8. Vergl. B. II. S. 199 ff.)

## §. 2. Die Geburt Jesu.

(Mt. 1, 18—25.)

Die Erzählung des Mt. von der Geburt Jesu trägt den Charakter der höchsten Einfachheit und Kürze; jede chronologische und topologische Beziehung fehlt in der Erzählung, die Personen werden als im allgemeinen den Lesern bereits bekannt vorausgesetzt, es wird bloß das große Factum der übernatürlichen Geburt Christi, ohne alle Ausschmückung in nüchterner Geschichte dargestellt, die Erfüllung alttestamentlicher Weissagung darin nachgewiesen und endlich die Leitung Joseph's bei dieser wunderbaren Begebenheit erzählt. Den Mangel an sinnlicher Anschaulichkeit, den diese Erzählung des Mt. mit seinem ganzen Evangelium verräth, nimmt man gern hin, wegen des nüchternen Ernstes realer Geschichtserzählung, der aus dem Ganzen hervorblickt, zumal da die poetischen

---

\*) Daß auch noch in später Zeit die Juden genaue Sorgfalt auf ihre Geschlechtsregister verwandten, zeigt Julius Africanus (bei Euseb. I. 7.). Herodes ließ sie auffuchen und verbrennen, damit keiner darthun könne, daß sein Geschlecht älter sey, als das königliche.

Ergüsse in der Erzählung des Lc. denselben weniger erkennen lassen. Mit Unrecht haben daher solche Gelehrte, die der durchgehenden Anwendung der mythischen Erklärung auf die Geschichte Jesu entgegen sind, doch bei der Geburt und Kindheitsgeschichte mythische Einflüsse annehmen zu müssen geglaubt. Allein gerade hier zeigt sich die Unstatthaftigkeit einer solchen Annahme am auffallendsten, indem, wenn die Begebenheiten nicht so statt hätten, wie die Evangelisten berichten, sich unheilige Vorstellungen über den Ursprung Jesu aufdrängen. Denn da Christus einmal unleugbar historische Person ist, also gezeugt und geboren seyn muß, so kann die Behauptung eines mythischen Charakters der evangelischen Geschichte nur die den Begriff eines Erlösers vernichtende Ansicht begünstigen, daß Jesus auf unheilige Weise ins Daseyn getreten sey, da Maria unvermählt war, als sie ihn unter ihrem Herzen trug. Die Ausflucht, die man ergreift, daß Jesus aus der Ehe Joseph's und der Maria entsprossen seyn könnte, hebt sich selbst durch ihren unhistorischen Charakter auf; denn wenn das auch mit zum Mythos gehören soll, daß Maria schwanger war vor ihrer Vermählung, so kann man eben so gut dazu rechnen, daß Maria Jesum gebar, ja daß überhaupt Jesus lebte.

Überdies zeigt sich bei näherer Erwägung, daß dasjenige, was scheinbar die mythische Erklärung bei der Kindheitsgeschichte besonders empfiehlt, eher gegen sie spricht. Namentlich gilt dies von der Berufung auf Traditionen von der Geburt großer Männer von reinen Jungfrauen (*παρθενογενεῖς*), als von Buddha, Zoroaster, Plato u. a. Solche Traditionen sind der biblischen Geschichte durchaus nicht entgegen, so wenig wie analoge Ahnungen von einem zu erwartenden Erlöser. Sie bezeugen vielmehr die ganz richtige Empfindung der Edelsten in den verschiedenen Völkern, daß auf dem Wege natürlicher Zeugung, also aus dem Schooß der Menschheit allein, nichts hervorgehen könne, was dem Ideal, das sich im menschlichen Geiste darstellt, entspräche; sie bürgen für die allgemeine Ahnung und Sehnsucht nach einem solchen Factum, für die Wahrheit desselben in irgend einer geschichtlichen Erscheinung. Da wir nun von der übernatürlichen Empfängniß Jesu in einer reinen Jungfrau einen so nüchternen historischen Bericht haben, wie namentlich der des Mt. ist, der absichtlich trocken gerathen zu seyn scheint, um jedes Phantastische



davon fern zu halten, da ferner die ganze Erscheinung Jesu in seinem Leben die Behauptung bestätigt, daß er auf übernatürliche Weise geboren wurde, indem das Ideal aller Ideale in ihm verwirklicht ist, das nie aus der sündigen Menschheit und der Kraft, die in ihr ruht, hervorgehen konnte; so hat die Überzeugung vollkommene geschichtliche Begründung, daß eben in der Person Jesu jene allgemeine Ahnung zur Erfüllung gekommen ist. Dazu kommt, daß die Erzählung von der Empfängniß Christi durch den h. Geist mit seiner ganzen Bestimmung, der Arzt und Erlöser der kranken Menschheit zu seyn, in nothwendigem Zusammenhang steht, indem unmöglich Jemand, der selbst aus der verlorenen Menschheit hervorging, den Schaden, an dem sie leidet, zu heilen vermocht hätte. Er mußte zwar innigst mit den Menschen verbunden seyn, Fleisch von ihrem Fleisch, Bein von ihrem Bein (Ephes. 5, 30.), allein zugleich ohne Sünde; deshalb ward er von keinem Manne aus sündlichem Samen erzeugt, sondern durch reines göttliches Feuer vom Himmel ward Maria zubereitet, den menschwerdenden Eingeborenen des Vaters in ihren Schooß aufzunehmen. Sieht man also nur in der Person Christi nicht eine bloß menschliche, wenn auch noch so sehr potenzierte Erscheinung, sondern glaubt man an eine Menschwerdung des Wortes Gottes in ihm (Joh. 1, 1. 14.), so kann die Erzählung von Jesu übernatürlicher Empfängniß nicht nur nichts Auffallendes haben, sondern sie erscheint eben als das Natürliche für den Erlöser. Ein in sündlicher Lust erzeugter, aus dem sündigen Menschengeschlecht hervorgegangener Erlöser ist ein sich selbst widersprechender Begriff; die Idee eines σωτήρ selbst fordert, daß in ihm etwas Höheres, Himmlisches, das nicht aus dem in der Menschheit selbst Liegenden abgeleitet werden kann, zur Erscheinung komme\*). Endlich aber wird

---

\*) Die Meinung, man könne sich denken, daß eben so gut, wie der Übergang des Sündlichen von der Maria auf Jesus abgehalten sey, derselbe auch hätte abgehalten werden können, wenn Joseph auf gewöhnliche Weise sein Vater gewesen wäre, verlegt nur das Wunder auf eine andere Seite, ohne es zu entfernen. Nimmt man thatsächlich eine solche den Übergang alles Sündlichen auf Jesus hemmende Wirkung des Geistes an, so ist das kein geringeres Wunder, als die Empfängniß durch den h. Geist. (Im Gegentheil muß man fragen: wie konnte der, der zuvor schon existirte, erst noch erzeugt werden? — G.)



die mythische Auffassung der Kindheitsgeschichte Christi aus dem Grunde als unhaltbar anerkannt werden müssen, weil Maria, die Mutter Jesu, noch geraume Zeit nach der Himmelfahrt lebte; ihre Berichte waren jedem Apostel zugänglich, jeder Irrthum war durch ihr Zeugniß sofort zu beseitigen.

Was die Engelererscheinungen betrifft, deren Erwähnung in der Relation des Mt. man als das wichtigste Moment zum Beweise des mythischen Charakters derselben betrachten könnte; so ist zunächst exegetisch festzuhalten, daß der Referent die Engelererscheinungen, wie in dieser, so an andern Stellen seines Evangeliums, als Facta berichtet. Ganz wie in der Darstellungsweise des A. T. werden die Engelererscheinungen von Mt. als reale Vorgänge in der zeitlichen Weltordnung, in den andern Kreis der zu berichtenden Facta eingereiht, ohne daß sich der geringste Wink fände, daß der Verfasser selbst sie entweder als mythischen Ausdruck für innere psychologische Vorgänge (Gedankenspiele durch die obwaltenden Verhältnisse veranlaßt), oder sonst irgend wie angesehen wissen wollte. Über die Bestimmung der Ansicht des Schriftstellers hinaus reicht das Geschäft des Exegeten nur in sofern, als er nicht bloß auslegt, sondern auch das Ergebnis der Auslegung rechtfertigt; was nach dem jetzigen Standpunct der Wissenschaft nicht abgewiesen werden kann. Für das vorliegende Bedürfnis dürften nachstehende Bemerkungen hinreichen. Nach dem Zeugniß der h. Schrift sind die Engel nicht durch eine unausfüllbare Kluft von den Menschen geschieden zu denken, vielmehr sind dieselben ihr zufolge um und an den Menschen, besonders den Gläubigen, wirksam (Hebr. 1, 14.). Gemeiniglich ist ihr Dienst ein unsichtbarer. Die Möglichkeit ihres Sichtbarwerdens liegt aber in der Natur des Geistes selbst, dessen inwohnende Energie es mit sich bringt, daß er sich anschaulich machen kann. Wirklich wird indeß diese Möglichkeit nach Gottes Führung nur da, wo es zum Heile der Menschen dient, also aus pädagogischen Zwecken. Die Engelererscheinungen sollen nämlich, wie andere *σημεῖα*, dem Menschen die Gewißheit von seiner Führung durch Gott geben, ihn seiner dem Irrthum entworfenen Subjectivität entheben. Darin haben sie ihre hohe Bedeutung in der göttlichen Ökonomie. Verglichen aber mit den andern Formen göttlicher Mittheilung erscheinen sie von untergeordneter Na-

tur. Die Wirksamkeit der Engel bezieht sich nämlich vorherrschend auf die physische Seite des Daseyns; sie sind die lebendigen Träger und Bewegter der Welt, wofür die moderne mechanische Weltansicht sogenannte Naturkräfte substituirt hat; die religiös-ethische Welt ist der Schauplatz der Wirksamkeit des göttlichen Geistes. Vergl. Hebr. 1, 7—9 u. B. 14. Hiernach erklärt sich, weshalb dem Einen ein Engel erscheint, bald im Traum, bald im Wachen, dem Andern der Herr; an Willkühr ist hierbei nicht zu denken, vielmehr sind die verschiedenen Offenbarungsformen berechnet für die Standpuncte derer, denen sie zu Theil werden. Die Mittheilung durch Traumgesichte giebt sich deutlich als die niedrigste Stufe göttlicher Offenbarung zu erkennen; sie ist gleichsam die in Bewußtlosigkeit vor sich gehende; sie wird dem Joseph zu Theil, in dem nach der evangelischen Geschichte gar kein bestimmter geistlicher Charakter hervortritt. Durch Engelererscheinungen, die im wachen Zustande empfangen werden, steigert sie sich hinan zum Empfangen der Offenbarung durchs Wort im Innern (die gewöhnliche Form des Empfangens der höhern Einflüsse bei Moses und allen Propheten); als die erhabenste Stufe erscheint die Offenbarung Jehova's selbst, oder des Engels κατ' ἑξοχὴν, die nur den Fürsten unter den Heiligen, einem Abraham, Jacob, Moses, Paulus zu Theil ward. Die Kirche Christi bedarf keiner Engelererscheinungen weiter, da sie in dem ihr geschenkten h. Geist die Quelle aller Wahrheit selbst besitzt. Die Form, in der die Engel erscheinen (mit Flügeln oder in Gewänder gehüllt u. dergl.), ist als eine ganz zufällige, lediglich durch die Verhältnisse, unter denen die Erscheinung eben statt hat, bedingt zu denken. Von Seiten dessen, der die Engel sieht, ist aber stets die Erschließung des innern Auges zu postuliren. Erscheinungen der himmlischen Welt können nicht, wie Gegenstände der äußern Welt, von Jedem mit dem himmlischen Auge geschaut werden; wenn auch andere Personen gegenwärtig sind, so sieht den Engel doch nur der, dem seine Erscheinung bestimmt ist. So fuhren die Engel schon in dem Augenblicke auf Jesum herauf und herab, als er die Worte Joh. 1, 51. zu den Aposteln sprach, aber ihr inneres Auge war noch für die Ereignisse der Geisterwelt verschlossen. Jede Engelererscheinung ist demnach nicht bloß als äußerliche That zu denken, sondern auch als innere Wirkung in dem schauenden Subject.

(vergl. 4 Mos. 22, 31.). Christus, der Herr, endlich hatte keine Offenbarung\*), sondern er war, nicht nur eine, sondern die Offenbarung Gottes in der Menschheit selbst, auf ihn fahren die Engel Gottes herauf und herab, d. h. er ist der Mittelpunkt und die Vermittlung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt, so daß die gesammte Wechselwirkung dieser beiden Hälften des Daseyns durch ihn geleitet und geordnet wird. (Vergl. zu Joh. 1, 51.)

18. Die erste Erzählung nach der Genealogie wird mit einer besondern Überschrift eingeleitet, in der wohl: Ἰησοῦ unächter Zusatz ist. (S. Gersdorf a. a. O. S. 39.) Γένεσις, als das mehr hebraisirende (= מִנְחָה) ist der Lesart γέννησις vorzuziehen. — Μαρία, auch Μαριάμ, entspricht dem hebräischen מַרְיָם 2 Mos. 15, 20. 4 Mos. 12, 1. — Das Bestreben des Evangelisten, Maria als rein und unberührt vom Manne darzustellen, ist unverkennbar; an das μνηστευθείσης γὰρ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, schließt er noch ausdrücklich an: πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς. In dem συνελθεῖν (parallel mit obigem παραλαβεῖν B. 20. 25.) wird das eheliche bei einander Leben und Wohnen, das natürlich die leibliche Vereinigung involvirt, bezeichnet. — Das ἐνόμισεν wird, eben so wenig als ἔσθω, schlechthin für εἶναι gebraucht; es bedeutet vielmehr das Seyn mit dem Nebenbegriff des Erkanntwerdens in seinem Seyn. (Über ἐκ πνεύματος ἁγίου siehe zu Lc. 1, 35.)

19. Die Relation des Mt. macht den Eindruck, als habe Maria ihren Zustand dem Joseph nicht entdeckt (s. darüber das Nähere zu Lc. 2, 39.). Als er selbst darauf aufmerksam ward, suchte er sie ohne Aufsehen (λάθρα d. i. mit Verschweigung des Grundes im Scheidebrieфе) zu entlassen (das ἀπολύειν bezeichnet das förmliche Entlassen durch eine schriftliche Erklärung. 5 Mos. 24, 1.). Joseph behandelte nach jüdischer Sitte seine Verlobte ganz als seine Frau\*\*), zeigte sich aber als δίκαιος. Der

\*) Nur scheinbar widersprechen diesem Gedanken Stellen wie Lc. 22, 43., der zufolge Christo in Gethsemane ein Engel erschien. Dieser offenbarte ihm nämlich nichts, sondern hatte nur Beziehung auf die physische Ermattung des Erlösers; er erschien ihm bloß, um ihn leiblich zu stärken.

\*\*) Maimonides apud Buxt. de divort. pag. 76. femina ex quo desponsata est, licet nondum a viro cognita, est uxor viri et si sponsus eam velit repudiare, oportet ut id faciat libello repudii.



Ausdruck kann hier nicht, wie Lc. 1, 6., denjenigen bedeuten, der die Gesetzesvorschriften sorgfältig erfüllt; denn denen zufolge hätte er seine Verlobte anklagen können (5 Mos. 22, 23 ff.); sondern er bezeichnet den Gerechtigkeitsinn Joseph's im Verhältniß zur Persönlichkeit der Maria und zu dem Eindruck, den diese auf ihn gemacht hatte. Chrysostomus: *χρηστός, ἐπιεικής* (man vergl. die zusammenhängende Begriffsentwicklung von *δίκαιος* und seinen Derivatis zu Röm. 3, 21.). — Das *παράδειγματιζειν* zum *παράδειγμα* machen, hat den Begriff des *φανερῶσαι*, aber mit dem Nebenbegriff der Schmach (Hebr. 6, 6.). So ließ also der Vater seinen eingebornen Sohn und dessen Mutter, eben so wie die Seinen in der Kirche, durch gute und böse Gerüchte gehen! Daß Gott selbst den Schein einer vorhergegangenen Sünde auf Maria fallen ließ (denn immer mußte sie doch als zu früh schwanger geworden erscheinen), ist in Beziehung auf Maria selbst als Prüfung zu betrachten, die den Zweck hatte ihren Glauben zu vollenden, in Beziehung auf Christum aber mit zu dem Charakter seiner Niedrigkeit zu rechnen; er mußte erscheinen als gesendet *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* (Röm. 8, 3.).

20. Daß dieses Vorhaben, zu dem er sich genöthigt glaubte, im Innern des Joseph eine gewaltige Bewegung veranlaßt haben wird, läßt sich vermuthen. Von diesen natürlichen Vorgängen im Gemüth und dadurch etwa herbeigeführten Träumen und Phantasiespielen wird aber eine höhere Einwirkung unterschieden, die dem Joseph im Traume ward, und diese bestimmte ihn erst zu seinem B. 24. 25. erzählten Verfahren gegen die Maria. Bei dieser Engellerscheinung an etwas äußerlich Sichtbares zu denken, dazu veranlaßt der Text nicht; da Joseph sie im Traume sah, faßt man sie am besten als ein inneres Traumgesicht. Derselbige Gott, der vor falschen Träumen nachdrücklichst warnt (Jerem. 23, 32. 29, 8.), lenkt die Seinen nicht selten durch wahre (4 Mos. 12, 6.), indem er für die Einfältigen, denen es in der That um die Wahrheit und das Gottgefällige zu thun war, unverkennbare Kriterien der lautern Traumerscheinung, zu ihrer Unterscheidung von der falschen, heraustreten läßt. Doch sind dieselben nach der Subjectivität modificirt und können deshalb auf keine objectiven Regeln zurückgeführt werden; jede göttliche Leitung, durch Träume oder irgend welche andere Mittheilungen, wird bedingt durch den



innern Ernst und die Lauterkeit des Herzens; der Unlautere hört und sieht immer falsch, wenn er göttliche Winke für sich erhaschen will. (Das ἐνθυμεισθαι ist, im θυμός bewegen, mit Theilnahme des Gemüths durchdenken [vergl. Mt. 9, 4. Ap. Gesch. 10, 19.] Καὶ ὅρα findet sich nur im Mt. [2, 12. 13. 19. 22. 27, 19.] Den Gegensatz mit dieser Formel bildet καὶ ἕνα, das aber im N. T. nicht vorkommt. — Ἐν αὐτῇ = ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς, das ungeborene, noch in dem Schooß der Mutter ruhende, doch schon existirende Kindlein. Die Präposition ἐκ bezeichnet den h. Geist als die Ursache der Existenz des Kindes.)

21. Das unbestimmte Neutrum (γεννηθέν), wird genauer als Sohn bezeichnet, der ihm zu ertheilende Name genannt, und die Bedeutung des Namens in Beziehung auf seine Bestimmung hervorgehoben. Das Bedeutungsreiche der Namen geht durch die ganze h. Schrift. Der Name soll seiner eigentlichen Bestimmung nach kein willkürlicher seyn, sondern soll die Natur dessen, der ihn trägt, ausdrücken. Durch die Sünde ist diese ursprüngliche Bedeutung des Namens vernichtet, indem sie die Fähigkeit tilgte, die innere Wesenheit zu erkennen; in den Hauptpersönlichkeiten indeß, die als Träger des Heils in unserm Geschlechte dastehen, ersetzte der Geist von oben diesen Mangel. — Die letzten Worte des Verses sprechen die große, erhabene Bestimmung dieses Geistgezeugten aus; er wird als der σωτήρ (צוֹרֵר) seines Volks dargestellt. Der Ausdruck λαός = צֶמַח steht für das jüdische Volk, im Gegensatz mit den ἔθνη = עַמִּים, wiewohl auch ἔθνος bisweilen das jüdische Volk bezeichnet (Joh. 11, 51.). Daß hier der Engel die Bestimmung des Erlösers nur in Beziehung auf das jüdische Volk auffaßt, geschieht in demselben Sinn, wie Jesus selbst sie so schildert (s. zu Mt. 10, 5. 6.). Die Juden hatten in der That nach der ganzen göttlichen Ökonomie und Heilsordnung die nächste Berufung und Bestimmung für die σωτηρία. Die Beziehung auf die Heiden ist dadurch keineswegs ausgeschlossen; der λαός des σωτήρ ist im weitern Sinn das ganze geistige Israel, alle nach Gerechtigkeit und Wahrheit verlangenden Gemüther in allen Völkern, Sprachen und Zungen (Joh. 10, 16.). Bezeichnend ist aber für die Erkennung der Natur der verheißenen σωτηρία der Zusatz: ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν. Die ethische Bedeutung der durch den Messias zu hoffenden Erlösung, die nur bei der

rohen Masse der Juden zur Zeit Christi, nicht aber bei den Edeln des Volks verloren gegangen war, tritt hier deutlich hervor und kann nur von solchen, die durch Partheilichkeit geblendet sind, in Abrede gestellt werden; es entspricht nämlich dem Ausdruck in der Parallele bei Lc. 1, 77. die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν. Das: σώσει ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν bezeichnet gleichmäßig ihre Entfernung, d. i. Tilgung. Die Beziehung der ἁμαρτία auf die Strafe der Sünde (und zwar auf die äußerlichste, den Druck von den Römern,) ist deshalb unstatthaft, weil ἁμαρτία nie die Strafe der Sünde ohne die Sünde, sondern nur mit der Sünde bedeutet und bedeuten kann.

22. 23. Die folgenden Worte sind offenbar nicht Worte des Engels, sondern des Evangelisten, der seine jüdischen Leser auf das A. T. zurückführt, um ihnen zu zeigen, daß das Neue des Evangeliums bereits in der heiligen Grundlage, worauf ihr Glaube ruhte, sich vorfinde. Als die wirkende Ursache derselben erscheint der Herr selbst (ὑπό, wie oben ἐκ, von der Quelle, dem Ursprunge gebraucht), der Prophet erscheint nur als das vermittelnde Organ. (Διὰ, im Gegensatz von ὑπό, das Werkzeug bezeichnend, vermittelt dessen etwas vollzogen wird.) — Was aber hier den Sinn der Formel: ἵνα oder ὅπως πληρωθῇ, betrifft, die besonders bei Mt. stehend erscheint, so leuchtet zunächst ein, daß die neutestamentlichen Schriftsteller selbst sie nach ihrem natürlichen Wortsinne verstanden; also πληροῦσθαι in der Bedeutung des Gegenwärtig-dargestelltwerdens von etwas in der Vergangenheit Versprochenen, so daß πληροῦσθαι immer ein früheres Verheißen voraussetzt. Die Conjunction ἵνα kann nicht, als die Folge bezeichnend, so daß übersetzt werden (ἐκβατικῶς), sondern will als die Absicht ausdrückend (τελικῶς), damit, auf daß, gefaßt seyn. In der ganzen Formel soll offenbar eben das Beabsichtigte des Erfolgs hervorgehoben werden, auf welchen Begriff das πληροῦσθαι schon nothwendig hinleitet. Man kann daher bei dem: τοῦτο γέγονεν, ergänzen: ὑπὸ τοῦ κυρίου, indem das Geschehene nicht als ein Zufälliges gefaßt werden soll. Die Formel findet auch die einfache grammatische Erklärung, die ihr zukommt, da wo den Auslegern eigentliche Weissagungen aus dem A. T. angezogen zu seyn scheinen; wo man dieselben aber nicht zu finden glaubt, legt man ihr einen weitem Sinn bei, in dieser Art: „der Erfolg ist

so, daß hier schicklicher Weise die Worte des N. T. Anwendung finden.“ Man beruft sich bei dieser Erklärung darauf, daß *ἵνα* im N. T. *ἐκβατικῶς* gebraucht werde\*); allein daraus, daß *ἵνα* so gebraucht werden kann, folgt nicht, daß es in einigen Stellen, welche diese Phrase enthalten, so genommen werden müsse. Diese Redensart, die so stehend erscheint im N. T., kann nur einen und denselben Sinn in allen Stellen haben, in denen sie gebraucht wird. Die Berufung auf die allgemein verbreitete Sitte unter den Juden, Stellen des N. T. in ganz andern Beziehungen anzuwenden, als ihnen ihrem Zusammenhange nach zukommen, kann hier einmal schon deshalb nicht gestattet werden, weil undenkbar ist, daß die h. Schriftsteller sich einer bedeutungslosen und so sehr dem Mißbrauch ausgesetzten Sitte sollten anbequemt haben; dann aber, wenn es sich auch so verhielte, würde dadurch die Bedeutung der Phrase *ἵνα πληρωθῇ* keine andere, indem, wenn die Schriftsteller des N. T. dieser Gewohnheit gefolgt wären, sie auch den Grundsatz hätten mit recipiren müssen, aus dem sie geschlossen ist, daß nemlich die Schrift unendliche Beziehungen hat und deshalb auf alle mögliche Verhältnisse bezogen werden kann.

---

\*) Die Frage über den Gebrauch von *ἵνα* ist dogmatisch wichtig; sie kommt besonders, außer bei den Weissagungen aus dem N. T., auch bei der Frage über die Prädestination zur Sprache. (Man vergl. die Bemerkungen zu Mt. 13, 14. 15. Joh. 12, 39. 40.) Merkwürdig ist aber, daß nicht weniger die Behauptung, daß *ἵνα* sehr häufig *ἐκβατικῶς* gebraucht würde, als daß es nie so vorkommt, zur Verflachung mancher Stellen führt. Namentlich gilt dies von Joh. 17, 3, wo man die Worte: *αὕτη ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκωσι Θεόν*, so übersetzt: *vita aeterna in hoc cernitur studio, ut te cognoscant*. Statt der Gotteserkenntniß selbst bekommen wir also ein bloßes Streben danach. Die Wahrheit scheint mir auch hier in der Mitte zu liegen und namentlich Joh. sicher *ἵνα* von der Folge zu brauchen. Dieser Evangel. hat in allen seinen Schriften nur Joh. 3, 16. *ὥστε* gebraucht und da nach vorhergehendem *οὕτως*, auch *ὅπως* kommt nur Joh. 11, 57. vor. Nur aber ist doch undenkbar, daß Johannes nicht bisweilen den Begriff der bloßen Folge ohne Absicht habe ausdrücken wollen; Stellen wie Joh. 4, 34. 9, 2. 15, 13. 16, 7. 17, 3. zeigen, daß er hierfür *ἵνα* anwendete. Winer (Gr. S. 427 ff.) geht daher doch wohl etwas zu weit, wenn er nur nach den Verbis, die ein Befehlen, Wollen, Bitten bezeichnen, eine abgeschwächte Bedeutung von *ἵνα* annimmt, eine Verwechslung von *ἵνα* und *ὥστε* aber ableugnet.



Der Rabbiner meint es mit seinen (wenn auch unsinnigen) Schriftanführungen wirklich so, und nach seiner Ansicht von dem allseitigen Gehalt der h. Schrift glaubt er eine reelle Erfüllung des Schriftworts da zu finden, wo er es anwendet. Nach meiner Ansicht daher ist es nur dogmatische Befangenheit, die zu der vom einfachen grammatischen Sinn der Formel abweichenden Erklärung Anlaß gegeben hat; man glaubte in gewissen, im N. T. als Weissagungen citirten Stellen im A. T. dem dortigen Zusammenhange nach keine Weissagungen annehmen zu können; damit es nun nicht scheine, als hätten die Schriftsteller des N. T. Stellen des A., die keine Weissagungen enthalten, als solche angeführt, übersehte man das *ἵνα πληρωθῇ* bei solchen Citationen in beregter Weise. Fällt also nur der Anstoß weg, so ist keine Veranlassung von dem nächsten Wortsinne abzugehen. Der Anstoß kann aber dadurch weggeräumt werden, daß man bei den alttestamentlichen Weissagungen eine zwiefache Beziehung auf ein gegenwärtiges Niederes und ein zukünftiges Höheres anerkennt. Bei dieser Annahme kann man den Einen, nächsten, einfachen, grammatischen Wortsinne überall festhalten, doch aber auch die Citationen des N. T. in vollem Sinn als Weissagungen anerkennen. Es gehört dann zu der eigenthümlichen Einrichtung und Anordnung der Schrift, daß das Leben und Seyn des A. T. ein Spiegel von dem neutestamentlichen Leben seyn soll und namentlich in der Person Christi, als dem Repräsentanten des N. T., alle Fäden der alttestamentlichen Ideen und Institute sich als in ihrem Mittelpunkte knüpfen \*).

---

\*) Vergl. Hamann in der Geschichte seiner Bekehrung (Werke Th. I. S. 211 ff.): „ich fand die Einheit des göttlichen Willens in der Erlösung Jesu Christi, daß alle Geschichte, alle Wunder, alle Gebote und Werke Gottes auf diesen Mittelpunkt zusammenliefen.“ In Hamann's Werken kann man eine solche Geistesauslegung, wie sie die Schriftsteller des N. T. üben, an einem Neuern sehen. — Sehr wahr sagt auch Bengel Gnom. ad h. l.: Saepe in N. T. allegantur vaticinia, quorum contextum prophetarum tempore non dubium est, quin auditores eorum ex intentione divina interpretari debuerint de rebus jam tum praesentibus. Eadem vero intentio divina, longius prospiciens, sic formavit orationem, ut magis proprie deinceps ea conveniret in tempora Messiae, et hanc intentionem divinam apostoli nos docent, nosque dociles habere debent.



(Vergl. meine Abhandlung: Ein Wort über tiefern Schriftsinn. Königsberg, 1824. Dagegen Steudel im Bengelschen Archiv 3ter B. 2tes St. Endlich Kleinert's Bemerkungen in Tholuck's Anz. Jahrg. 1831. Num. 28.) Dieser allgemeine Charakter des N. T. spricht sich auch in der hier citirten Stelle Jes. 7, 14. aus. Der nächste grammatische Wortsinn der Stelle fordert eine Beziehung auf etwas Gegenwärtiges, indem die *παρθένος*, welche den Immanuel gebären soll, vom Propheten dem Könige Ahas als ein Zeichen dargestellt wird; eine Beziehung auf den nach Jahrhunderten durch eine Jungfrau gebornen Messias erscheint für die unmittelbaren Verhältnisse ganz zwecklos. Am natürlichsten denkt man sich unter der *παρθένος* (= *תַּלְמִידָה*, unverheirathetes Frauenzimmer, an sich zwar verschieden von *תַּלְמִידָה*, das die reine Jungfrauschaft nothwendig bezeichnet; das Wort *תַּלְמִידָה* kann aber auch — und muß hier von reiner Jungfrau genommen werden) die Verlobte des Propheten, die Jes. 8, 3. *תַּלְמִידָה* genannt wird als seine Gattin. Dann gewinnt die Stelle den natürlichen Sinn, daß Jesaias dem Ahas das Zeichen stellt, seine jetzige Verlobte und baldige Gattin werde einen Sohn Namens Immanuel gebären, und bevor derselbe sich entwickelt haben werde (also in 2 oder 3 Jahren), würden seine Verheißungen in Erfüllung gehen. So war dem Könige Ahas ein nahe, erkennbares *חֵסֶד* gegeben; zugleich hatte aber die Geburt des Immanuel ihre höhere Beziehung auf den Messias, durch den die Weissagung in weit höherem Sinn in Erfüllung ging, da er als *חֵסֶד* für die ungläubige Welt, die Ahas repräsentirt, von einer Jungfrau geboren ward. Dies paßt sehr gut zu der ganzen symbolisirenden Art, in welcher Jesaias seine Söhne benannte. Eine ganze Reihe ihm in den damaligen Zeitverhältnissen besonders wichtiger Ideen und Thatsachen stellte er in den Namen seiner Kinder dar, deren eines Shear Jaschub (7, 3.), das andere Maherschallal Chasbas (8, 3.), das dritte endlich Immanuel hieß. So bildete er mit den Seinigen, gleichsam verkörpert und personificirt, den Kreis von Ideen, in dem sich sein Geist bewegte. Eine solche Form des Lehrens ist der prophetischen Wirksamkeit ganz angemessen, und zugleich hatte Mt. volles Recht, die Begebenheit der Geburt des Immanuel auf die Geburt Christi zu beziehen, weil jene Parallele eine vom Geist der Weissagung selbst beabsichtigte

war \*). Die Worte des Mt. folgen übrigens den LXX. nicht genau und weichen auch vom Grundtext ab, indem sie das קרנן (du sollst nennen, 2te pers. fem. gen.) durch καλέσουσι übersetzen.

24. 25. Joseph war dem göttlichen Befehl in allem gehorsam, glaubte an die Reinheit seiner Gattin, nahm sie zu sich und ertheilte dem Kinde nach seiner Geburt den befohlenen Namen. Einen

\*) Von der Unhaltbarkeit der so eben ausgesprochenen Auffassung der Stelle Jes. 7, 14. hat mich auch die geschickte Vertheidigung der andern Ansicht, daß kein Niederees durch die prophetischen Worte bezeichnet sey, wie sie Hengstenberg in seiner Christologie B. I. Th. II. S. 45 ff. führt, nicht überzeugen können. Mir scheint, es sey ihm nicht gelungen, die Schwierigkeit zu lösen, wie die Beziehung auf den Messias ein Zeichen für Ahas seyn konnte. Eine vorurtheilsfreie Ansicht führt nothwendig darauf, daß Ahas etwas zu Erlebendes gegeben werden mußte. Höchst gezwungen ist die Beziehung der Zeitangabe von 2 bis 3 Jahren auf die Entwicklung des nach Jahrhunderten gebornen Messias. Die Weissagung konnte für Ahas dann jedenfalls keine Bedeutung haben. Die gegen meine Ansicht angeführten Gründe scheinen mir aber unbedeutend. Denn wenn Hengstenberg erinnert, es sey kein Simile da zwischen der Geburt des Immanuel auf natürliche Weise und des Messias auf übernatürliche; so ist freilich richtig, daß Mt. den Ausdruck παρθένος urgirt, der im Propheten den Nachdruck nicht hat; eine solche freiere Benutzung der Weissagungen ist aber im N. T., besonders im Briefe an die Hebräer, nicht ungewöhnlich, und ist unbedenklich, wenn die benutzte Stelle eine wahre Weissagung oder ein Typus ist, wie hier. Es liegt nämlich in dieser Stelle die Einheit der Beziehungen in dem Namen Immanuel; der Sohn des Jesaias hatte den Namen, Christus aber das Wesen — er war der sichtbare Gott, den jener nur repräsentirte. Abweichende Züge finden sich überdies nothwendig in jedem Vorbilde oder Symbol, denn sonst wäre es kein Vorbild, sondern die Sache selbst. Alle Weissagungen der Schrift haben daher Ähnlichkeiten genug, um von dem, der sie braucht und aus Bedürfniß sucht, erkannt, aber auch Unähnlichkeiten genug, um von dem, der sie nicht sehen will, verkannt werden zu können. (Im Wesentlichen stimme ich in meiner Ansicht über Jes. 7, 14. mit Umbreit's Bemerkungen in den Studien und Kritiken Jahrg. 1830. H. 3. S. 538 ff. überein.) Die Annahme des sel. Kleinert (in Tholuck's Anz. Jahrg. 1832. Num. 25 ff.), daß bei der Jungfrau und dem Immanuel an eine Vision zu denken sey, die Gott durch den Propheten dem Ahas zeigte, würde in der That Manches erklären, wenn nur im Text des Propheten mit einem Wort angedeutet wäre, daß hier von einer Vision die Rede sey. Ohne solche Andeutung bleibt aber doch die Annahme einer Erscheinung ganz willkürlich.

merkwürdigen Zusatz macht aber der Evangelist in den Worten: οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν, ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον. Daß in diesen Worten γινώσκειν = רָצָה von ehelicher Bewohnung gebraucht ist, bedarf keines Beweises, nur fragt sich, ob der Sinn der Worte sey, daß sie in der Ehe Joseph's gar nicht, oder nur nicht vor der Geburt Jesu statt gefunden habe. Die Worte leiten zunächst auf das Letztere; namentlich das ἕως οὗ und das πρωτότοκος. Senes scheint das eheliche Leben nach der Geburt Jesu zu setzen; dieses zu behaupten, daß Maria mehrere Kinder hatte. Da indeß der evangelischen Geschichte zufolge nicht wahrscheinlich ist, daß Maria andere Kinder hatte (s. darüber das Nähere zu Mt. 13, 55.), so kann aus dem Worte πρωτότοκος nichts Zwingendes gefolgert werden für die Annahme eines später statt gefundenen ehelichen Verhältnisses zwischen Joseph und Maria. Der Ausdruck ist nämlich bloß = בְּכֹרִית oder בְּכֹרִיתִי im Hebräischen, wodurch sowohl der erste neben andern, als auch der einzige bezeichnet werden kann. בְּכֹרִית ist der erste Sohn, vor dem keine Tochter geboren ist. War das erste Kind, das eine Mutter gebor, ein Knabe, so war er בְּכֹרִית und sie mußte für ihn das Erstgeburtsoffer bringen, während sie ganz und gar nicht wissen konnte, ob noch andere Kinder nachkommen würden. (Übrigens ist hier wohl zu merken, daß πρωτότοκος αὐτῆς steht, der Ausdruck hat natürlich in den Formeln πρωτότοκος ἐν τοῖς ἀδελφοῖς [Röm. 8, 29.], ἐκ τῶν νεκρῶν [Offenb. 1, 5.], πάσης κτίσεως [Kol. 1, 15.], eine ganz andere Bedeutung. Eben so Hebr. 1, 6., wo der Ausdruck allein steht. Man sehe über die Stellen den Commentar.) Auch die Formel ἕως οὗ = עַד־כֵּן sagt nicht nothwendig, es sey das, was vor dem Termin geleugnet wird, nachher geschehen. Im A. T. beweisen diese Stellen wie 1 Mos. 8, 7. 2 Sam. 6, 23. Im N. T. ist zwar keine Stelle, die man dafür anführt, ganz sicher, z. B. Mt. 22, 44. (vergl. mit 1 Kor. 15, 28.). Mt. 5, 26. 18, 30. Es liegt aber in der Natur der Partikel, daß sie nicht nothwendig besagt, das, was bis zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht geschehen war, sey nach demselben erfolgt. Es hängt alles von den Umständen und Verhältnissen ab. (Man kann sagen: wir warteten bis Mitternacht, aber es kam Niemand; darin liegt nicht, daß nun nach Mitternacht Jemand gekommen sey — es heißt:



es kam überall Niemand.) Wir müssen demnach sagen, es ist aus dieser Stelle mit Sicherheit weder für die eine Ansicht, noch für die andere etwas zu folgern; Mt. behauptet bloß als Factum: „bis zur Geburt Jesu erkannte er die Maria nicht.“ Offenbar indeß konnte Joseph nach solchen Erfahrungen mit Fug und Recht glauben, daß seine Ehe mit Maria einen andern Zweck habe als den, Kinder zu erzeugen. Die Worte des Evangelisten lauten vielleicht absichtlich so, um jede Folgerung gegen die Heiligkeit der Ehe, die aus diesen Begebenheiten hätte gemacht werden können, zu verhüten; aber naturgemäß scheint es doch zu seyn, daß die letzte Davididin des Geschlechts, aus dem der Messias geboren ward, nun eben auch mit diesem letzten ewigen Sprößling ihr Geschlecht beschloß. (Die entgegengesetzte Ansicht vertheidigt Stier, Andeutungen, erster Theil, S. 404 ff.)

### §. 3. Ankunft der Magier. Flucht nach Ägypten. Kindermord. Rückkehr nach Galiläa.

(Mt. 2, 1—23.)

1. Nur beiläufig und nachträglich bemerkt Mt., daß Jesus zur Zeit des Herodes (nämlich des Großen, des Antipater's Sohn) in Bethlehem geboren sey\*), ohne über den Wohnort Joseph's und der Maria etwas Bestimmtes anzugeben; man sieht daraus deutlich, daß der Evangelist so wenig die Orts- als die Zeitverhältnisse bei seiner Darstellung des Lebens Christi absichtlich in Erwägung zieht, ein Umstand, der wegen der später zu berührenden scheinbaren Widersprüche zwischen Mt. und Lc. nicht unwichtig ist. (Βηθ-λεέμ, בֵּית-לֵחֶם, lag 2 Stunden oder 6 römische Millien von Jerusalem, nach Südwest. Die Stadt hieß ursprünglich Ephratha [1 Mos. 35, 19. 48, 7.] und wird hier durch den Zusatz: τῆς Ἰουδαίας unterschieden von einem andern Bethlehem in Galiläa, im Stamme Sebulon, dessen Jos. 19, 15. Erwähnung geschieht.

---

\*) Da Mt. die Person des Herodes, deren mehrere über Palästina herrschten (vergl. die erste chronologische Tafel vor meiner Erklärung der Apostelgeschichte) gar nicht näher bestimmt, so sieht man klar, er setzt bei seinen Lesern einige Bekanntschaft mit den Verhältnissen schon voraus, wodurch ebenfalls manche Eigenthümlichkeit seiner Erzählung erklärbar wird.



Als David's Geburtsstadt heißt sie schlechthin πόλις Δαβίδ. Lc. 2, 4. 11.) Das Wichtigste für Mt. ist, daß der kaum geborene Messias sogleich die Huldigungen der Magier empfing. (Μάγοι sind bekanntlich zunächst die Gelehrten der Parsen. Jerem. 39, 3. kommt der Ausdruck מַגֵּן vom Obersten des Magiercollegiums vor. Die griechische Erklärung des Worts bei Suidas, durch φιλόσοφοι, φιλόδοτοι, ist einer andern nachzusetzen, die aus persischem Stamm die Bedeutung: groß, trefflich, in Anspruch nimmt. [In den persischen Keilinschriften schon kommt das Wort maghu, Magier, vor. Siehe Theod. Bensley, die pers. Keilinschriften, Leipz. 1847, S. 89.] In späterer Zeit wird der Name μάγος, wie mathematicus, Chaldaeus, von allen Liebhabern geheimer Weisheit, besonders von Astrologen gebraucht. Vergl. Ap. Gesch. 13, 6.) Diese Erzählung erklärt sich am einfachsten, wenn man die Magier als Anhänger des Zoroastrischen Lichtsystems betrachtet, das sich schon vor Christus weit durch Vorderasien verbreitet hatte. (Pompejus fand schon den Mithrasdienst, einen Zweig der Zendreligion, bei den cilicischen Seeräubern. Vergl. Plut. vit. Pomp. c. 37.) Der Ausdruck: ἀπὸ ἀνατολῶν\*) wird daher am besten in der unbestimmten Allgemeinheit festgehalten, die ihm zukommt; er bezieht sich, wie מִמְּזָרָא, auf alles östlich von Palästina Gelegene, schon auf das nähere Arabien, aber auch auf das fernere Persien. Die Annahme nun, daß diese Magier Parsen waren, ist deshalb besonders empfehlenswerth, weil einmal in dem Zendsystem selbst merkwürdige Reime der Wahrheit liegen, z. B. die Idee von einem Sosiosch, einem zu erwartenden Erlöser; sodann sich auch bei den Persern leichter eine Vermischung jüdischer Ideen mit ihrer Volksreligion, als bei irgend einem andern Volke denken läßt. Eine solche Vermischung anzunehmen, ist aber hier deshalb nothwendig, weil die Perser ihren Erlöser aus der Familie Zoroaster's erwarteten, diese Magier aber den βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (B. 2.) suchten\*\*).

\*) Ἀνατολή kommt, von der Weltgegend gebraucht, vorherrschend (wie δυσμός) im Plural vor (vergl. Mt. 8, 11. ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν), vielleicht wegen der täglichen Wiederkehr der aufgehenden und untergehenden Sonne.

\*\*) Man könnte sich auch unter diesen Magiern Juden, etwa von den zerstreuten zehn Stämmen denken, allein der Ausdruck βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων führt offenbar mehr auf Nichtjuden.

Auch der Umstand, daß nach Mt. ein Stern die Magier leitet, deutet auf astronomische Beschäftigung hin, die den Parsen nicht fremd war. Was den Bericht betrifft, daß um die Zeit der Geburt Christi die Weissagung von der Erscheinung eines großen Weltkönigs im Orient auch unter Heiden weit verbreitet war (Suet. Vesp. c. 4. Tacit. Hist. V. 13. Joseph. B. J. I. 5, 5. 7, 31.), der ein Beweis ist, wie sich große, die ganze Menschheit angehende Begebenheiten durch ein gewisses Vorempfinden kund geben, so kann man zur Erklärung der Ankunft der Magier diese dunkle Ahnung nicht wohl benutzen. Ihr Glaube ruhte offenbar auf festern Stützen, als ein so unbestimmtes Gerücht bilden konnte; sie erkannten in dem Neugeborenen, den sie suchten, nicht bloß einen Regenten, sondern eben den Erlöser, ihren Sossiosch. So gewiß aber im Wesentlichen ihre Erkenntniß die richtige war, so muß man sich doch hüten, diesen gläubigen Fremdlingen scharf begrenzte dogmatische Begriffe zuzuschreiben. Die alte Kirche sah übrigens in diesen Magiern die Repräsentanten der Heidenwelt, die in ihnen dem Herrn ihre Huldigung darbrachte; ein sinniger Gedanke voll tiefer Wahrheit! Nach alttestamentlichen Andeutungen dieses Factums (Ps. 68, 30. 32. 72, 10. Jes. 49, 7. 60, 3. 6.) nahm man die Magier früh für Könige und legte ihnen in der Legende die Namen: Caspar, Melchior und Balthasar bei. Den Vertheidigern der Mythen im N. T. lag es nahe, diese Begebenheit von der Erscheinung der Magier vor dem neugeborenen Erlöser als philosophischen Mythos ohne alle geschichtliche Grundlage zu fassen, durch den die Sage die durch jene so eben angeführten Stellen des N. T. angeregte Idee ausdrücken wollte, daß der Messias eine universelle, über die Schranken des jüdischen Volks hinausgehende Wirksamkeit ausüben werde\*). Zu dieser Auffassung paßt aber der Umstand gar nicht, daß eben im Mt. dieser universelle Charakter der Wirksamkeit Christi zurücktritt. Von Zeitgenossen berichtet, könnte diese Erzählung nur ein grober Betrug seyn, wenn ihr geschichtliche Wahrheit abginge.

---

\*) Ganz willkürlich benutzen die Vertheidiger der mythischen Auffassung bald dieses, bald jenes, um ihre Ansicht zu vertheidigen, ohne auf innere Consequenz zu sehen. Bald sollen die Apostel sich die Wirksamkeit des Messias bloß auf das Volk Israel eingeschränkt gedacht haben, bald doch wieder Mythen erdichtet haben, um seine universelle Wirksamkeit anzuzeigen.

2. Die Worte, welche der Familienaufsatz, den Mt. hier benutzte, von den Magiern berichtet, deuten auf die Erkenntniß des Specialverhältnisses hin, in dem der Neugeborne zum jüdischen Volke steht. Der βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων ist nicht etwa ein König, der nur über die Juden herrscht (die Magier stellen durch ihre symbolische Handlung eben ihre eigne Unterwerfung unter seine — geistliche — Gewalt dar), sondern der von den Juden ausgeht und von ihnen aus sein Reich ausbreitet. Wichtig also tritt darin die wahre Idee heraus: „das Heil kommt von den Juden“ (Mich. 4, 1. 2. Joh. 4, 22.). Als sicheres Kennzeichen seiner Geburt nennen sie den Anblick seines Sterns (εἶδομεν αὐτοῦ τὸν ἀστέρα). Sie wußten also, daß mit der irdischen Erscheinung dieses (geistlichen) Königs ein himmlisches Zeichen in Verbindung stehen werde. Daß große Begebenheiten auf Erden ihre correspondirenden Erscheinungen in der himmlischen Welt hätten, die sich besonders an Gestirnen kund gäben, war eine weit verbreitete Meinung des Alterthums (vergl. z. B. Justin. hist. XXXVII. 2. Sueton. vit. Caes. c. 88.), die nicht ohne Wahrheit ist, obgleich sie gemeinhin im Dienste des Aberglaubens stand\*). Im Leben des Erlösers gewann die Ahnung, die sich in dieser Ansicht aussprach, ihre Realität und Wahrheit. Worin dieser ἀστὴρ βασιλείας bestanden habe, ist ungewiß und auch schwerlich mit Sicherheit zu ermitteln. Die Vorstellung, daß von einer Lusterscheinung die Rede sey, ist die unwahrscheinlichste; sie könnte nur in B. 9. einigen Halt finden, wo es heißt: der Stern stand über dem Hause, in dem das Kind war. Der Platoniker Chalcidius (Opp. Hippolyti edid. J. A. Fabricius, pag. 325.) verstand einen Kometen unter dem Stern. Der gelehrte Bischof Münter in Kopenhagen findet darin eine Constellation, mit Beziehung auf die Planeten-Conjunction, die

---

\*) Im Tractat Jalkut Rubeni heißt es: qua hora natus est Abrahamus, stetit sidus quoddam in oriente, et deglutivit quatuor astra, quae erant in quatuor coeli plagis. (Vergl. Bertholdti christol. Jud. pag. 55.) Die Worte beschreiben offenbar eine Planeten-Conjunction nach dem sinnlichen Eindruck. Vier Sterne vereinigten sich und bildeten ein Ganzes, es schien daher ein großer Stern die vier kleinen verschlungen zu haben.



im J. 1825 statt hatte. (Vergl. die Abhandl. der Acad. der Wissensch. zu Kopenh. vom Jahr 1820.) Mir ist am wahrscheinlichsten, daß ein besonderer Stern gemeint sey\*), wegen der Parallele dieser Stelle mit Mt. 24, 30., wo bei der Wiederkunft Christi ebenfalls ein *σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ* verheißen wird, wie für die erste Zukunft des Herrn 4 Mos. 24, 17. als Weissagung dastand. (Um diese Stelle auf sich zu beziehen, nannte sich der bekannte falsche Messias Barchochba, Sohn des Sterns.)

3. 4. Dem Könige und der Stadt Jerusalem (in ihren Repräsentanten, den geistlichen Herrschern der Juden) war diese Botschaft eine Schreckensnachricht; theils weil überhaupt das Große und Gewaltige, wenn es in die unmittelbare Gegenwart tritt, mit einem dem Schrecken ähnlichen Gefühl ergreift (denn wir dürfen nicht voraussetzen, daß eben alle *ἀρχιερεῖς* und *γραμματεῖς* um ihrer Sünde willen die Erscheinung des Messias gefürchtet hätten), theils weil das Gewissen dem in Sünden ergrauten Herodes, wie der in Selbstsucht (wenigstens der Mehrzahl nach) nur ihr Interesse wahrnehmenden Priesterkaste ankündigte, daß mit der Erscheinung des Königs der Gerechtigkeit ihre *βασιλεία τῆς ἀδικίας* sich ihrem Ende nähere. Bei der äußer-

---

\*) Durch Ideler, der dem als Chronologen berühmten Abt Sancllemente folgt, bin ich schwankend geworden, ob nicht doch der Stern von einer Planeten-Conjunction zu verstehen ist. Die genannten Gelehrten nämlich benutzen ihre Ansicht zur chronologischen Bestimmung des Geburtsjahres Jesu, und zeigen, daß 6 Jahre vor unserer Ära eine äußerst merkwürdige Conjunction aller Hauptplaneten unseres Sonnensystems statt hatte. Da nun nach der neuesten sehr sorgfältigen Berechnung die Planeten bald sich nahe standen, bald sich entfernten, so daß bald das Gestirn da zu seyn schien, bald nicht, was zur Relation des Mt. wohl paßt, so bin ich geneigt, diese Hypothese für sehr wahrscheinlich zu halten. Dazu kommt, daß nach jüdischer Tradition, z. B. des Abarbenel (im Comm. zum Daniel), auch bei der Geburt des Mo's und anderer für das Reich Gottes wichtiger Männer solche Conjunctionen statt gehabt haben sollen. Vergl. Ideler's Handb. d. Chron. Th. II. S. 410 ff. und im Lehrbuch (S. 428.), wo eine neue Berechnung von Encke sich findet. Schon Keppler hatte dieselbe Ansicht, nur setzte er nach seiner nicht ganz richtigen Berechnung die Conjunction etwas zu spät an. — Ignatius (epist. ad Ephes. c. 19.) beschreibt den Stern als einen eigenthümlichen, alle andere durch sein Licht überstrahlenden.



lichen Gestaltung, welche die messianischen Erwartungen der Juden damals gewonnen hatten, ist mehr als wahrscheinlich, daß sich bei den Meisten, die von der Erscheinung eines βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων hörten, politische Besorgnisse oder Hoffnungen geregt haben werden; nur darf nicht übersehen werden, daß sich in den kleinen Kreisen der wahrhaft Gläubigen die richtige Ansicht von dem geistlichen Charakter des Messias erhalten hatte (vergl. zu Lc. 1, 76.), und die Veränderung der äußern Verhältnisse von diesen bloß als Folge seiner innern Wirksamkeit betrachtet ward. (Unter den ἀρχιερεῖς sind hier nicht bloß die Hohenpriester [כֹּהֲנֵי הַקֹּדֶשׁ] im eigentlichen Sinn, nämlich der fungirende und die, welche früher dieses Amt verwaltet hatten, zu verstehen, sondern auch die Vorsteher der 24 Priesterklassen. [Vergl. darüber zu Lc. 1, 5.] Da diese Vorsteher als solche Mitglieder des Synedrion waren, hieß auch jeder Synedros ἀρχιερεῖς. [Joh. 12, 10.] — Die γραμματεῖς, סֹפְרֵי־כֶסֶף befaßen alle Gesetzkundige, wie νομικός, νομοδιδάσκαλος, so daß zwar jeder ἀρχιερεῖς ein γραμματεῖς war, aber nicht umgekehrt.) — Wie die Magier (B. 2.), so fragt auch der König (B. 4.), nur nach dem Ort (ποῦ γεννᾶται) der Geburt des neuen Königs. Die Geburt selbst erscheint allen als unzweifelhaft gewiß, was auf allgemeine Erwartung des Messias hinweist. Das Präsens (γεννᾶται) braucht nicht als Futurum genommen zu werden, dieses Tempus hat vielmehr hier seine Beziehungen auf die Weissagungen der Schrift, denen zufolge die Gelehrten ihre Stimme abgeben sollten, so daß der Sinn ist: wo wird der König (von dem die Propheten weissagen) geboren, wonach unbestimmt gelassen bleibt, ob er, wie die Magier behaupteten (ποῦ ἔστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς B. 2.), bereits geboren sey, oder noch geboren werden würde.

5. 6. Die gelehrten Juden nennen ganz richtig Bethlehem als die Geburtsstadt des Messias, nach Micha 5, 1., in welcher merkwürdigen, von den meisten Auslegern anerkannten, speciellen und buchstäblich erfüllten Weissagung, die unbedeutende Stadt (weßhalb sie bei Joh. 7, 42 κώμη heißt) als Geburtsort des Messias geschildert und ihrer irdischen Niedrigkeit ihre geistige Herrlichkeit gegenüber gestellt ist. In dem Citat folgt übrigens der Evangelist weder dem hebräischen Text, noch den LXX., er

citirt frei aus dem Gedächtniß\*). Die Meiosis, welche nach Mt. heraustritt in den Worten: οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ, liegt weder in dem Grundtext, noch in der Übersetzung der LXX. Doch ist die Abweichung lediglich formell, Mt. giebt bloß den Gedanken des Propheten wieder, der eben dieser ist, daß Bethlehem ungeachtet seines geringen Außern doch hochgeehrt sey. (Der Zusatz: γῆ Ἰούδα, der von Mt. herrührt, hat wohl seine Beziehung auf den Stamm Juda, aus dem nach 1 Mos. 49, 10. der Messias geboren werden sollte; der Ausdruck: γῆ steht synecdochisch für πόλις, wie z. B. Jerem. 29, 7. יְרֵי durch γῆ von den LXX. gegeben ist. Vergl. Mt. 10, 15, 11, 24, 14, 34. — Für das ἐν τοῖς ἡγεμόσιν bei Mt. haben die LXX. ἐν χιλιάσιν, nach dem hebr. מְשִׁבֵּי. Das jüdische Volk war in Familien [מִשְׁבָּטִים] eingetheilt [Richt. 6, 15.], denen Häupter [מְשִׁבֵּי מִשְׁבָּטִים, ἡγεμόνες, 2 Mos. 18, 21. 4 Mos. 1, 16.] vorstanden. Die Häupter der Familien stehen also bei Mt. für die Familien selbst, und diese für die Hauptstädte, in denen sie ihren Sitz haben.) Als charakteristisches Merkmal des aus Bethlehem zu erwartenden (נָפֶת, ἐξέρχασθαι, in der Bedeutung geboren werden) hebt der Evangelist in der Art, wie er das alttestamentliche Citat benützt, die Herrschaft desselben über das Volk Israel hervor. Die Ausdrücke, in denen sie geschildert wird, scheinen absichtlich gewählt zu seyn, um das Milde und Gnadenreiche derselben zu bezeichnen. (Das ἡγούμενος = מְשִׁבֵּי, spricht mehr die Idee des Führens zu einem Ziel, als des bloßen Bedingens und Bestimmens durch Gewalt aus; der Zusatz: ποιμαίνει τὸν λαόν μου, der im hebr. Text fehlt, ist vielleicht aus 2 Sam. 5, 2., einer andern prophetischen Stelle, eingeschoben. Die Ideen des Herrschens und des Hütens sind nahe verwandt und werden häufig verwechselt, doch hebt das ποιμαίνειν den idealen Charakter des ächten Regenten, dem das Wohl seiner Unterthanen am Herzen liegt, deutlicher hervor, als etwa βασιλεύειν.) Die specielle Beziehung dieses Hirten auf

---

\*) Sonderbarer Weise bemerkt Hieronymus zu d. St.: „arbitror Matthaeum volentem arguere scribarum et sacerdotum negligentiam sic etiam posuisse, (sc. verba prophetarum) uti ab eis dictum est.“ Da müßte sich aber Mt. an andern Stellen derselben negligentia selbst schuldig gemacht haben.

Israel (λαός = מִצְרַיִם, Gegensatz von מִצְרַיִם) ist theils wieder als Bezeichnung der unmittelbarsten Auffassung der Wirksamkeit des Messias anzusehen (s. zu Mt. 1, 21. 10, 6. 15, 24.), theils als die weitere Ausdehnung auf das ganze geistige, unter allen Völkern zerstreute Israel in sich schließend. (Vergl. zu Mt. 8, 11. Röm. 2, 28. 29.)

7. Um jede politische Aufregung zu hindern, hielt der argwöhnische Tyrann die Ankunft der Magier und den Zweck ihrer Reise geheim, sie nur, wie er meinte, zu seinen Absichten nützend. Nachdem er von seinen Gelehrten den Ort der Geburt erkundet hatte, suchte er auch die Zeit derselben zu erforschen. Er setzte diese (ob nach Andeutungen der Magier, bleibt ungewiß) mit der Erscheinung des Gestirnes in Verbindung (ἡκριβώσε τὸν χρόνον τοῦ γαινομένου ἀστέρος). Nach V. 16. könnte man daher auf die Erscheinung des Gestirnes bereits seit geraumer Zeit (etwa von der Empfängniß Jesu an?) schließen. (Das ἀκριβώς s. V. 16. ist = ἀκριβῶς ἔξετάζω V. 8.)

8. 9. Durch die äußere Glätte hoffte Herodes die einfachen Männer um so gewisser zu täuschen und zur Rückkehr zu bewegen, allein Gott bewahrte sie und das Kindlein vor seiner Tücke. (Πορεύεσθαι steht allerdings nach der Analogie des hebr. פָּרַץ, aber nicht redundirend, da die Erforschung hier eben an eine Reise geknüpft war.) Dunkel ist das Verhältniß der reisenden Weisen zu dem Gestirn, nach V. 9. Was zuvörderst das προῆγεν αὐτούς anlangt, so ist daraus nicht zu schließen, daß der Stern verschwunden gewesen und wieder erschienen sey; vielmehr läßt sich die Sache leicht so construiren: der Stern, den sie im Osten (ἐν τῇ ἀνατολῇ V. 2.) hatten aufgehen sehen, den entdeckten sie, indem er in seinem Lauf seinen Standpunkt verändert hatte, in der Richtung, in welcher sie von Jerusalem ihre Straße nach Bethlehem verfolgten. Er ging daher als ein leitendes Gestirn immer vor ihnen her (προάγειν in der eigentlichen Bedeutung genommen\*). Schwieriger ist aber noch das Folgende: ἔλθων ἔστι ἐπάνω οὗ (sc. τόπου) ἦν τὸ παιδίον,

\*) Ideler erklärt dies (in den a. St.) von den sich nähernden oder sich von einander entfernenden Planeten, welche in der Conjunction nur ein großes Gestirn zu bilden schienen.



worin eine Bewegung des Sterns mit seinem Anlangen am Ziel ausgesprochen ist. Wie nämlich ein Gestirn am Himmel, sey es ein Komet oder eine Constellation, über einem Hause stehen könne, ist nicht abzusehen. Eine feurige Lusterscheinung würde dies leichter erklären, wenn überhaupt die Annahme, daß durch den Ausdruck ἀστὴρ dergleichen bezeichnet werden könne, Wahrscheinlichkeit hätte; die ganze Schilderung des Mt. führt offenbar auf ein längere Zeit hindurch leuchtendes Gestirn. Am einfachsten ist, diesen Ausdruck: ἑλθὼν ἔστη, als naive Auffassung des optischen Scheines mit kindlichem Sinne zu nehmen, so daß die gewöhnliche Form der Erfragung des Kindleins nicht ausgeschlossen gedacht wird, dem himmlischen Führer aber der Ausgang der Reise, wie ihr Anfang, zugeschrieben bleibt.

10. 11. Die wiederholte Bemerkung, daß die Magier den Stern sahen (ιδόντες τὸν ἀστέρα,) ist keineswegs zurück zu beziehen auf das Vorhergehende, so daß ιδόντες als Plusquamperfectum gefaßt wird; passender bezieht man den Ausdruck auf das vorhergehende ἔστη, so daß der Blick auf den Stern, als er gleichsam sein Amt vollendete, sie mit besonders freudiger Überraschung erfüllte. (Das ἐχάρσαν χαρὰν ist die bekannte hebraisirende Ausdrucksweise, vergl. z. B. 1 Sam. 4, 5. von der sich übrigens Analogien in allen Sprachen finden. Eben so ist auch die Umschreibung des Superlativs mit σφόδρα [זרזר] ein bekannter Hebraismus.) — In der Schilderung der Ankunft der Magier bei dem Kinde wird nur Maria, die Mutter des Kindes, genannt; Ioseph tritt in der ganzen evangelischen Geschichte völlig in den Hintergrund, er trägt durchaus keinen erkennbaren geistlichen Charakter. (Die Lesart εἶδον ist übrigens dem εὔρον des text. rec. auf jeden Fall vorzuziehen.) In dem Thun der Magier wird ein Doppeltes unterschieden; zuvörderst das προσκυνεῖν, dann das Darbringen ihrer Gaben. Man kann sich beides so verbunden denken, daß sie in der Darbringung selbst ihre Abhängigkeit bekunden wollten; die Handlung sollte eine προσφορά, eine feierliche Anerkennung des höhern Charakters des Neugeborenen seyn, wie auch die Weissagung Jes. 60, 6. andeutet. Das προσκυνῆσαι daher, entsprechend dem hebr. כָּנַעַף beweist sprachlich nichts für die Ansicht der Magier von der Bedeutung des Kindleins; das Wort bezeichnet oft nichts anderes, als die



bekannte orientalische Form politischer Huldigung. Doch macht der Zusammenhang der Erzählung gewiß, daß die Magier dem Kinde einen geistlichen Charakter beileigten, und ihre προσκύνησις gewinnt daher mit der Ceremonie der προσφορά eine innerlichere Bedeutung. Nur dürfen wir, wie schon bemerkt wurde, den Magiern in keiner Weise dogmatische Begriffe über die Gottheit Jesu zuschreiben, vielmehr nur ein Ahnen des göttlichen Waltens mit ihm und an ihm. Man kann sagen, sie beteten Gott an, der auch ihnen dieses Kind gemacht hatte zur Erlösung, aber nicht das Kind. Was übrigens die dem Kindlein (und seiner Mutter) dargebrachten Geschenke betrifft, so läßt sich daraus, daß es arabische Producte sind, nicht schließen, daß die Magier eben aus Arabien kamen; diese Gegenstände waren überall im Morgenlande verbreitet, als für den Cultus nothwendig, denn auch Gold gehörte zu den gewöhnlichen Geschenken, die man den Göttern darbrachte. Der Gedanke mancher Ausleger, daß diese reichen Geschenke der Maria in ihrer Armuth gebracht werden mußten um ihrer Reise nach Aegypten willen (B. 13.), dürfte nicht geradezu zurückzuweisen seyn; die evangelische Geschichte zeigt, daß der Erlöser sich auch später in Beziehung auf sein leibliches Leben der Liebe der Seinigen vertraute. Vergl. zu Lc. 8, 3. — (Der Ausdruck ἱσσανρός bedeutet wie חֶסֶד 5 Mos. 28, 12. Gefäß, Ort der Aufbewahrung; der Begriff des Aufbewahrten, Kostbaren ist der abgeleitete. — Αιβανος = לְבָנֹתֶיךָ bedeutet Weihrauch, das Product einer balsamischen Pflanze Arabiens. Im A. T. findet sich der Ausdruck sehr häufig, weil des Weihrauchs oft bei den Opfern Erwähnung geschieht; im N. T. kommt das Wort nur noch Offenb. 18, 13. vor. Ein ähnliches Product ist σάουρα = שֵׁן, das von einem acacienähnlichen Baum gewonnen wird. 2 Mos. 30, 23. Ps. 45, 9. — Weihrauch und Myrrhen wurden von den Alten auch medicinisch gebraucht; diese Beziehung der Geschenke ist indeß hier gänzlich auszuschließen. — Vergl. über die Geschichte von den Magiern überhaupt Kleuker's bibl. Sympathien S. 36 ff. Hamann's Kreuzzüge des Philologen. Werke Th. II. S. 135 ff.)

12. Wie oben, so ist auch hier wohl zu merken, daß die Gedanken der Magier, die in ihrem Innern durch natürliche Erwägung der Verhältnisse entstanden, keineswegs zu verwechseln

sind mit der höhern Anregung, welche ihren Entschluß, nicht zum Herodes zurückzukehren, bestimmte. (Das *χορηγᾶν* bedeutet in der profanen Gracität öffentliche Geschäfte verwalten, Antworten und Bescheide ertheilen, — *εσθαι*, dieselben empfangen. In der hellenistischen Gracität tritt der Ausdruck in derselben Bedeutung, nur mit Beziehung auf das göttliche Forum auf; *χορηγᾶν*, göttliche Befehle geben [Hebr. 12, 25.] — *εσθαι*, dieselben empfangen. So im N. T. gleich B. 22. und öfter, im A. T. Jerem. 26, 2. 29, 18. Endlich heißt es auch bloß „nennen,“ vergl. Ap. Gesch. 11, 26. Röm. 7, 3., eine Bedeutung, welche bei den Profanscribenten ganz gewöhnlich ist.)

13. 14. Wie der Erlöser in seinem vollendeten Gottesbewußtseyn nichts that, nichts redete von ihm selber, sondern nur aus Anregung des Vaters (Joh. 8, 28.), so waltete das göttliche Wirken vor der Vollendung seines Bewußtseyns in seinen Umgebungen. Die Geschichte Jesu, auch des Kindes, ist eine göttliche Geschichte. Aus göttlicher Anregung führt daher Joseph auch wieder das heilige Kind mit seiner Mutter nach Aegypten\*). (Über die Erscheinung des Engels *κατ' ὄρα*, vergl. 1, 20. — B. 13. *ἵσθι* Imperativ von *εἶμι*. Das *εἶμι* ist, wie *הָיָה* auch vorkommt, in der Bedeutung eines dauernden Seyns, d. i. Bleibens, zu nehmen. — Das *ὥς ἂν εἴπω σοί* weist auf eine neue zu erwartende Erscheinung hin. — Die ganze Darstellung der Flucht deutet auf Eile und Geheimhaltung [*ρυτίς* B. 14.] der Entfernung. — Fein weist der Ausdruck: *τὸ παιδίον καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ*, darauf hin, daß Joseph nur Vaters Stelle vertrat.) Den Ort, wo Jesus in Aegypten mit der Maria verweilt haben soll, nennt die Tradition Matarea, in dessen Nähe der Tempel des Onias (bei Leontopolis) stand, welcher viele Juden herbeizog.

15. Die Bemerkung, daß Jesus bis zum Tode des Herodes mit seiner Mutter in Aegypten blieb, ist ein nicht unwichtiges Datum für die Chronologie, indem der Tod des Herodes und der Regierungsantritt des Archelaus (B. 22.) sich genau

---

\*) Man vergl. über die Flucht nach Aegypten die treffliche Predigt von Schleiermacher, im Magazin von ihm, Röhr und Schuderoff, im 6ten Bande. Magdeburg, 1829. S. 301 ff.

bestimmen lassen. Freilich behält aber das Datum dadurch eine Unsicherheit, daß vom Evangelisten weder angemerkt ist, wie alt das Jesuskind war, als seine Mutter mit demselben nach Ägypten flüchtete, noch auch wie lange es daselbst war; die Stellen Lc. 3, 1. 23. heben die Unsicherheit nicht. Indesß ist doch so viel nach unserer Stelle gewiß, daß Jesus vor dem Tode des Herodes geboren seyn muß, und diesem Factum zufolge ist schon die Zeitrechnung, der wir uns bedienen, mindestens um 3 Jahre zu spät angesetzt. (Vergl. Paulus im Comm. zu d. St.) Die Untersuchungen von Saclemente und Ideler setzen sogar, wie bemerkt ist, die Geburt Jesu 6 Jahre vor unserer Ära. — Der Evangelist bezieht sich aber wegen der Flucht nach Ägypten auf eine alttestamentliche Weissagung, nämlich auf die Stelle Hos. 11, 1. Die griechischen Worte bei Mt. weichen von dem Text der LXX. auf eine merkwürdige Weise ab; sie lesen nämlich: ἐξ Αἰγύπτου μετεκόλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ (sc. τοῦ Ἰσραήλ.). In dieser Form war die Stelle für den Zweck der Citation ganz unbrauchbar; Mt. folgt daher dem hebräischen Text, der den Singular hat (יִשְׂרָאֵל בְּרֵךְ). Wir sehen hieraus, daß unser griechischer Mt. die Citate selbstständig behandelt, was sich von einem gewöhnlichen Übersetzer nicht erwarten läßt. (Vergl. Einl. §. 4.) In dem prophetischen Zusammenhange geht übrigens die Stelle offenbar auf die Zurückberufung des Volkes aus Ägypten durch Moses; indem das Volk, als Ein Mann aufgefaßt, Gottes Sohn, Gottes Erstgebórner heißt (2 Mos. 4, 22. Jerem. 31, 9.). Diese Stelle betrachtet aber der Evangelist in sofern als Weissagung, als in der Person Christi das leibliche Israel geistig repräsentirt ist. Christus ist der rechte, der wahre „Israel Gottes, durch welchen er will gepriesen werden,“ während das unbußfertige Volk vom Charakter eines Israel mehr und mehr abgefallen ist (vergl. schon Jesaja 49, B. 3 mit B. 4—6.) Die Schicksale des irdischen Israels sind ein Vorbild der Schicksale des Messias, in dem sich Israel erst in seiner wahren Wesenheit selbst findet. (Vergl. 1 Kor. 10, 1 ff. Galat. 3, 28.) Faßt man diese Idee auch nur nach dem Grundsatz, daß jeder Schriftsteller aus sich selbst zu erklären ist, als eine den Schriftstellern des N. T. einmal geläufige auf, ganz abgesehen von ihrer innern ewigen Wahrheit, so hat man mindestens

den Gewinn, bei der Auslegung schlichter und natürlicher verfahren zu können.

16. Das lange Ausbleiben der Magier erregt nun die Wuth des Tyrannen Herodes; er sieht sich getäuscht und hofft das gefährliche Kind durch eine empörende Grausamkeit zu vernichten. Um es gewiß nicht zu verfehlen, läßt er alle Kinder in Bethlehem unter 2 Jahren tödten. (Das *ἐμπαίζειν* ist zunächst verhöhnen, verspotten; dann betrügen, täuschen, indem Täuschung oft eine Verspottung involvirt. *ὀρμυόσθαι* = *רָחַץ* von Zorn entbrennen, findet sich nur hier. Die nächste Umgebung der Stadt, die *ὄρια* = *גְּבֻלֵּי*, Stadtgebiet, Reichbild, wurde in dem grausamen Befehl des Herodes mit umfaßt.) Die Beziehung bei dieser Zeitangabe auf den Bericht der Magier (B. 7.) macht wahrscheinlich, daß der Stern vor der Geburt Jesu erschien, und die Magier nicht in den ersten Tagen nach der Geburt eintrafen (vergl. zu Lc. 2, 40.); in diesem Fall konnte Herodes, um sicher zu gehen, den Termin bis gegen 2 Jahre ausdehnen zu müssen glauben. (*Διετής*, himus, der Zweijährige, *ἀπὸ διετοῦς* steht für *διετών*, von den zweijährigen Kindern an und abwärts.) Das Factum des Bethlehemitischen Kindermordes ist bezweifelt, weil weder Josephus, noch sonst einer der Historiker darüber berichten\*); weil ferner derselbe selbst für einen Herodes eine kaum zu begreifende Grausamkeit gewesen seyn würde und die ganze Begebenheit schlecht motivirt zu seyn scheint, indem die Entfernung des Kindes dem Herodes auch auf einfachere Weise erreichbar scheinen mußte. Allein was zuvörderst das Stillschweigen der Schriftsteller über eine vom politischen Standpunkt aus (auf dem ja alle alten Historiker standen) so unbedeutende Begebenheit, als der Tod einiger Kinder in einem jüdischen Landstädtchen ihnen erscheinen mußte, betrifft; so ist dasselbe um so weniger auffallend, als nach B. 7. die ganze Sache in ihrem eigentlichen Zusammenhange geheim gehalten ward. Dann aber verlor sich

---

\*) Macrobius (Saturn. II. 4.) erwähnt die Begebenheit, vermischt sie aber mit der Ermordung des Sohnes des Herodes selbst, welche Verwechslung leicht entstehen konnte, weil man sich sonst keinen königlichen Sprößling zu denken wußte, der Gegenstand der Verfolgungen des Herodes hätte seyn können.



unter den Greuelthaten eines Herodes der Mord weniger Kinder wie ein Tropfen im Meer; fälschlich hat man die Zahl der Ermordeten bei dieser Gelegenheit sich als groß, und die That selbst als ein furchtbares Blutbad gedacht, es konnten der Natur der Sache nach in einem Städtchen wie Bethlehem nur wenige Kinder unter 2 Jahren seyn, und diese ließen sich ohne alles Aufsehen entfernen. Die Bemerkung endlich, daß die Sache nicht gehörig motivirt dastehe, indem Herodes den Magiern leicht eine geheime Begleitung habe mitgeben können, erscheint zwar nicht ganz grundlos. Indesß ist zu erwägen, daß wir die neuern polizeilichen Verhältnisse nicht auf das Alterthum übertragen dürfen, daß ferner nach des Königs Absicht die Geburt des Königs der Juden ganz geheim bleiben sollte und er den Magiern völliges Vertrauen schenken zu dürfen meinte, endlich daß in der Geschichte aller Zeiten unbegreifliche Vergeßlichkeiten vorkommen, die zeigen, daß eine höhere Hand die Geschichte bildet.

17. 18. Der Evangelist findet in dieser Begebenheit wieder die Erfüllung einer prophetischen Weissagung Jerem. 31, 15. Die prophetische Stelle bezieht sich in ihrem Zusammenhange auf die Wegführung der Israeliten über Rama nach Babel durch Nebusar-Adam (Jerem. 40, 1.), welchen Unglücksfall des Volkes Rahel, Jakob's geliebte Gattin, die Stammutter Israels, beweinend dargestellt wird. Dieses Verhältniß der klagenden Mutter um ihre unglücklichen Kinder sah der Evangelist in dem Kindermorde zu Bethlehem erneut, und zwar in erhöhteter Potenz, weil es der Messias war, in dessen Nähe und um dessentwillen sich dieses Leiden ereignete. Während gewöhnlich der Stammvater des Volks genannt wird, ist hier die Stammutter hervorgehoben, als klagend über die Geopferten, welche fielen, um dem Messias das Leben zu retten, weil sich in der Mutter der theilnehmende Schmerz an den Leiden der ihr vertrauten Unmündigen naturgemäßer offenbart. Die Worte des Citats weichen übrigens von der Übersetzung der LXX. wieder ab, ohne daß sich indeß eine selbstständige Auffassung des Grundtextes darin verriethe; die Stelle ist aus dem Gedächtniß citirt. (*Qaw'* = קָוָה hier Klageruf, Schmerzensgeschrei. Die Stadt Rama, im Stamme Benjamin, lag kaum eine halbe Tagereise von Bethlehem [Nicht. 19, 2. 9. 13.], sie konnte daher für Bethlehem selbst gesetzt werden,

da durch die specialisirte Localität nur das Land Palästina überhaupt bezeichnet werden soll. Nahel war überdies in der Nähe begraben [1 Mos. 35, 19. 48, 7.], es erschien daher gleichsam die Stammutter des Volks in ihrer Grabesruhe durch die Greuel des Herodes gestört.)

19. 20. Die Rückkehr aus Ägypten wird wieder durch eine besondere göttliche Erinnerung motivirt und der Tod des Tyrannen als bestimmendes Moment für dieselbe geltend gemacht. Die Worte *τεθνήκασι γὰρ* *κ. τ. λ.* enthalten eine Beziehung auf 2 Mos. 4, 19., bei der nur die Formel *ὡς πληρωθῇ* fehlt, um sie den frühern Hinblicken auf alttestamentliche Stellen völlig parallel zu machen. Was dort von Moses und seiner Flucht vor Pharao gesagt war, faßt Mt. hier in Beziehung auf Jesum auf, so daß Moses hier als Vorbild auf ihn erscheint. Der Plural *ζητοῦντες* geht übrigens auf Herodes, als den Repräsentanten aller Feinde Gottes überhaupt. (Der Ausdruck *γῆ Ἰσραήλ* — nicht *γῆ Ἰούδα*, — weist schon auf Galiläa hin, welches nach B. 22. sich die Eltern Jesu zum Aufenthaltsort wählten. — Das *ζητεῖν τὴν ψυχὴν* entspricht dem *פָּקַדְתִּי נַפְשִׁי* — *פָּקַדְתִּי נַפְשִׁי*.)

21. Die Zeit der Rückkehr Jesu aus Ägypten ist zwar nicht angegeben, allein da sie mit dem Tode des Herodes\*) in ursächlichem Zusammenhange steht, kann sein Aufenthalt daselbst nicht von langer Dauer gewesen seyn; schon dieser Umstand widerlegt daher hinlänglich die Hypothese, daß Jesus seine Einsichten von ägyptischen Weisen gelernt habe, welche überdies mit der Idee des Erlösers in absolutem Widerspruch steht. Jesus muß nämlich in der frühesten Kindheit schon wieder nach Palästina zurückgekehrt seyn, in der die Tiefen ägyptischer Weisheit ihm nicht zugänglich geworden seyn können.

22. Das Gerücht stellte bei der Rückkehr der heiligen Familie den Archelaus nicht minder grausam, als seinen Vater Herodes dar; sie wählte daher Galiläa zum Aufenthaltsort, wo Antipas herrschte. Augustus nämlich, der das Testament des

---

\*) Über den Tod des Herodes vergl. man Euseb. H. E. I. 6. 8. und, was die Chronologie anlangt, die ausführlichen Erörterungen in Dr. Paulus ereget. Handb. Th. I. 1ste Hälfte. S. 227 ff. und in Dr. Wieseler's Chronol. Synopse S. 50 ff.

Herodes bestätigte, setzte den Archelaus zum Ethnarchen von Judäa, Idumäa und Samarien ein, Philippus erhielt Batanea und Auranitide, Antipas Galiläa und Peräa\*). Archelaus besaß seine Herrschaft nur 9 Jahre. Augustus entsetzte ihn nach Verlauf dieser Zeit, exilirte ihn nach Vienna, und machte Judäa zur römischen Provinz. (Josephus Archäol. XVII. 10. 12. XVIII. 1.) (*Γαλιλαία* = גלילא, גלילא bedeutet wie רבב Umkreis, Landstrich; vollständig lautet der Name גלילא גלילא *galilalaia* ἀλλοφύλων, oder γ. τ. ἐθνῶν 1 Macc. 5, 15. Mt. 4, 15. Jes. 9, 1. Da in diesem Landstrich sich das Heidnische mit dem Jüdischen stark mischte, erschien der strenge particularistische Charakter des jüdischen Volks in demselben gemildert, aber eben deshalb waren die Bewohner von Galiläa bei den übrigen Juden verachtet. [Mt. 26, 69. Joh. 1, 46. 7, 52.] Nach Josephus [B. J. III. 2.] zerfiel die Landschaft in Ober- und Unter-Galiläa; jenes lehnte sich an Tyrus und Sidon, dieses an den Jordan und an den See Genesareth. Tiberias war früher, später Saphorin, die Hauptstadt von Galiläa. — *Ἐκεῖ* steht für ἐκεῖσε, wie עפּ für עפּפּ. So oft im N. L.)

23. In Galiläa nahmen die Eltern Jesu ihren Wohnplatz in der Stadt Nazareth. (Die Präposition *εἰς* ist mit ἐλθὼν zu verbinden und daher nicht mit ἐν zu verwechseln. Auch wenn ἐν mit Wörtern der Bewegung, oder *εἰς* mit Bezeichnungen der Ruhe verbunden wird, ist nicht sowohl eine Verwechselung der Partikeln anzunehmen, als vielmehr der Begriff der vorhergehenden oder folgenden Ruhe oder Bewegung zu ergänzen. Vergl. Winer's Gramm. S. 349 ff.) Dieses kleine Städtchen Galiläa's, dessen weder das N. L. noch Josephus Erwähnung thun, lag im Stamme Sebulon, unweit Kapernaum auf einem Hügel (Lc. 4, 29.), einige Meilen vom Tabor entfernt. Die Ableitung des Namens von נצר Gebüsch, Gesträuch (Hengstenberg Christol. B. II. 1. 1 ff.) ist unrichtig, da (vergl. z. B. Mt. 1 und Lc. 3) das ζ stehend dem τ entspricht. Bengel leitet Ναζαρέτ von נצר Krone ab. Auch in dieser Wahl der Stadt Nazareth zum Wohnort für die Mutter und das Kind-

\*) Vergl. hierüber die erste chronologische Tafel zur Apostelgeschichte.



lein sieht der Evangelist die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen; er knüpft dies an den Namen *Ναζωραῖος* an, der dem Erlöser von dem Aufenthalt in Nazareth zu Theil ward. Da aber eine Stelle, in welcher der Messias so genannt wurde, im A. T. nicht gefunden wird, so ist der Sinn dieser Beziehung dunkel. Man hat an das Nasiräatsgelübde denken wollen und hier ein Wortspiel zwischen dem Namen der Stadt und dem נָזִיר (4 Mos. 6, 1 ff.) vermuthet. Allein zuvörderst paßt die Vergleichung mit einem jüdischen Nasir nicht auf den Erlöser, der nicht, wie Johannes der Täufer, in äußerlicher, gesetzlicher Strenge auftrat; sodann heißt auch der Nasir auf griechisch *Ναζιραῖος*, seltner *Ναζαραῖος* oder *Ναζηραῖος*, während der Bewohner von Nazareth *Ναζαρηνός* oder *Ναζωραῖος* genannt wird. (Vergl. Schleusner im Lexicon über die LXX.) Eben so unhaltbar ist die Beziehung auf den Ausdruck נָצַח Schöpsling, Sprössling, mit dem der Messias, als Nachkomme David's, bezeichnet zu werden pflegte (vergl. z. B. Jes. 11, 1.)\*). Hätte nämlich der Evangelist diese beabsichtigt, so würde er eine bestimmte prophetische Stelle citirt haben, in der dieser Ausdruck vorkommt, wie in den frühern Citaten aus dem A. T. geschah. Dann aber hätte er die Formel *ὅπως πληρωθῇ* nicht anwenden können, denn zwischen dem Namen נָצַח und dem Wohnen in Nazareth findet kein Zusammenhang statt. Wir müssen uns daher in der Ansicht über diese Stelle durch das: *ἐκ δὲν διὰ τῶν προφητῶν*, leiten lassen. (Die Lesart *διὰ τοῦ προφήτου* ist offenbar bloße Correction, ohne kritische Autorität.) Der Plural weist darauf hin, daß der Evangelist kein einzelnes Citat vor Augen hatte, sondern eine Collectivcitation beibringen wollte, der Artikel aber nöthigt, an alle Propheten, oder an einige bestimmte zu denken, die Mt. als bekannt annahm. Hiernach behält die Ansicht die größte Wahrscheinlichkeit, der Evangelist habe den Umstand berücksichtigt, daß die Nazarener beim Volke verachtet waren. Danach hätte er dann solche Stellen vor Augen gehabt, in denen der Messias in seiner Niedrigkeit geschildert wird, wie z. B. Ps. 22.

\*) So erklärten die gelehrten nazaräischen Judenchristen dem Hieronymus die Citation. Vergl. Hieronymi comm. ad loc. Jes. 11, 1.



Jes. 53. [Die allgemeine Weissagung: der Messias werde nicht als ein gefeierter Herrscher, sondern als ein verachteter ärmlicher Mann auftreten, giebt Mt. in der concreten Form wieder: die Propheten schon haben geweissagt, daß er ein (wahrer) Nazarener (an Verachtung) — daß er ganz das seyn werde, was die Nazarener wirklich sind, und was er als Nazarener wirklich gewesen ist.] Verbinden kann man mit dieser Ansicht die etymologische Anspielung auf נָרִץ der Verachtete (von נָרַץ), was besonders bei der Voraussetzung einer hebräischen Urschrift des Mt. nicht unwahrscheinlich ist. Auf's Unverkennbarste legt sich aber hiernach schon in diesen ersten Capiteln das Streben des Mt. zu Tage, Jesum, als den Messias, nach den alttestamentlichen Weissagungen zu schildern. Für Juden schreibend war ihm Haupttrücksicht, den Zusammenhang der verschiedenen Erscheinungen bei der Geburt Jesu mit den wichtigen Zeugnissen des A. T. nachzuweisen. (Über *καλεῖσθαι* vergl. zu Lc. 1, 32.)

Werfen wir am Schluß der beiden ersten Capitel des Mt. noch einen Blick auf die Bedenklichkeiten, die man gegen ihre Ächtheit erhoben hat, so dürfen wir annehmen, daß dieselben in unserer Zeit als erledigt anzusehen sind. Äußere Gründe nämlich für die Meinung, daß in dem ursprünglichen Mt. diese Capitel gefehlt hätten, lassen sich nicht beibringen, seitdem bewiesen ist, daß das Evangelium *κατ' Ἐβραίων* die Kindheitsgeschichte Jesu besaß. (Vergl. meine Geschichte der Evangelien S. 73. 76.) Die Ebioniten hatten allerdings in ihrer Recension jenes apokryphischen Evangeliums die ersten Capitel nicht; aber der Umstand, daß sie dieselben weggeschnitten hatten, bestätigt ihre Ursprünglichkeit. (Man s. Epiph. haer. XXX. 13.) Was aber die innern Gründe betrifft, so hat Gersdorf (Sprachcharakt. S. 38 ff.) die Verwandtschaft des Styls, der in den ersten Capiteln herrscht, mit dem in den folgenden überzeugend nachgewiesen, wenn auch anerkannt werden muß, daß Frißsche (exc. III. in Matth.) einzelne Bemerkungen Gersdorf's widerlegt hat. Es bleibt also nur das Dogmatisch-Anstößige des Inhalts übrig, was den Zweifeln einigen Schein geben kann; aber eben dieses wird von besonnenen Kritikern nie als ein Moment gegen die Ächtheit der 2 ersten Capitel geltend gemacht werden, da es höchstens gegen die Glaubwürdigkeit der erzählten Geschichte,

nicht aber gegen die Ächtheit dieses Theils des Werks angeführt werden könnte, indem der Evangelist im Folgenden dieselben Grundansichten darlegt, aus welchen die Form der Darstellung, wie sie in den ersten Capiteln herrscht, geflossen ist. Da im Folgenden (vergl. 3, 1. 4, 23.) überdies auf das Vorhergehende Rücksicht genommen wird, geben sich die ersten Capitel als integrirende Theile des Evangeliums deutlich kund\*). Ganz dieselben Bemerkungen gelten auch von den gegen die Ächtheit der ersten Capitel des Lucas angeführten Gründen. (Über die Literatur vergl. man Kuinoelii comm. in Luc. Vol. II. pag. 232. Die äußern Momente fehlen hier ebenfalls gänzlich, indem die Beschaffenheit des Marcionitischen Evangeliums nicht gegen sie, sondern für sie zeugt, weil Marcion die ersten Capitel, die er im kanonischen Lucas vorfand, wegschnitt. (Tertull. adv. Marc. IV. 7.) An innern Gründen läßt sich nichts als die wunderbare Beschaffenheit der Geschichte, die in ihnen erzählt wird, anführen, welche aber eben zu dem Charakter des Ganzen vollkommen paßt. Von den Widersprüchen, welche zwischen den Relationen des Mt. und Lc. in dem Evangelium der Kindheit Jesu obzuwalten scheinen, wird später besonders gehandelt werden; gegen die Ächtheit der ersten Capitel sollte aber vom Standpunkt der Gegner aus, selbst in dem Falle, wenn sie unauflöslich wären, kein Grund hergenommen werden, weil sie wieder nur gegen die Glaubwürdigkeit der erzählten Geschichte ein Zeugniß ablegen könnten.

---

\*) Man vergl. die Abhandlung von Joh. Georg Müller (Trier, 1830.), welche die Ächtheit der Capitel vertheidigt.

---

## 2. Zweiter Abschnitt.

### B e r i c h t d e s L u c a s .

(Capp. 1 und 2.)

#### §. 1. P r o ö m i u m .

(Lc. 1, 1—4.)

Die vier Verse, mit welchen Lc. sein aus zwei Theilen (vergl. Ap. Gesch. 1, 1.) bestehendes Werk eröffnet, sind in mehr als einer Hinsicht merkwürdig. Was den Styl betrifft, so sehen wir, daß die eigenthümliche Schreibart des Evangelisten, die ächt griechisch ist, wie die erste Periode zeigt, sich unterscheidet von dem hebraisirten Styl, der im Folgenden heraustritt, wo Lc. Documente, sey es unverändert oder bearbeitet, mittheilt, welche die Überlieferung ihm gebracht hatte. Sodann belehren uns seine Worte, daß vor der Abfassung seines Werks schon anderweitige Aufzeichnungen der ev. Geschichte existirten, welche indeß keine volle Sicherheit (ἀσφάλεια) gewährten; endlich deutet Lc. die Quellen an, aus denen er schöpfte, die Grundsätze, welche er bei der Abfassung seines Werks befolgte und den speciellen Zweck, der ihm zunächst dabei vor Augen stand. Die Construction des Proömiums leidet aber an einer Unbestimmtheit, die um so mehr gemacht ist, verschiedenen Erklärungen Raum zu lassen, als die Ansichten über die Entstehung der Evangelien natürlich mannigfach auf dieselben influirten. Der Sinn der ganzen Stelle wird nämlich bedingt durch die verschiedene Bestimmung des Anfangs des Nachsatzes; man kann die Apodosis bei καθὼς παρέδοσαν κ. τ. λ., aber auch bei ἔδοξε καὶ μοί beginnen. Nach der letztern Abtheilung enthalten die Worte καθὼς παρέδοσαν κ. τ. λ., die sich an das: ἐπειδὴ περ πολλοὶ κ. τ. λ. anschließen, eine Bemerkung über die Beschaffenheit der frühern evangelischen Berichte; denn sie bloß auf ihre Existenz zu beziehen, wie wenn Lc. diese älteren Schriften nicht selbst gekannt, sondern nur durch die παράδοσις von ihnen gehört habe, das verbietet offenbar schon

Olshausen Commentar. 4te Aufl. I. 6

der Ausdruck: οἱ ἀπ' ἀρχῆς ἀντόπται, der nothwendig auf eine Tradition rücksichtlich der Geschichte Jesu führt \*). Das Urtheil des Lc. über die Beschaffenheit jener ältern Schriften müßte in diesem Fall ein günstiges gewesen seyn, indem er sich selbst dieselben Quellen mit jenen zuschreibt (καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν); eine Annahme, die zu einer Hypothese sehr wohl passen würde, der zufolge die πολλοί kürzere, unsere Evangelien ausführlichere Bearbeitungen desselben Urevangeliums seyn sollen. Allein da B. 4. deutlich eine Unvollkommenheit der πολλοί ausgesprochen wird, indem Lc. den Theophilus erst in seinem Evangelium historische Sicherheit für die evangelische Geschichte verspricht, die also in den Berichten der ältern Referenten nicht muß zu finden gewesen seyn \*\*); so könnte man diejenige Abtheilung des Satzes vorziehen zu müssen glauben, welche den Nachsatz schon bei καθὼς παρέδοσαν κ. τ. λ. beginnt. Dann würde sich die Paradoxie der Augenzeugen nur auf die Relation des Lc. beziehen, und die seinige der ältern entgegengesetzt erscheinen. Allein hier stört wieder zunächst der Umstand, daß grammatisch der Nachsatz in dem ἔδοξε καὶ μοι bestimmter indicirt ist, als bei καθὼς, indem das καὶ μοι deutlich den πολλοῖς entgegentritt; dann fällt auch der Wechsel von ἡμεῖς und ἐγὼ auf. Das Wichtigste ist daher ohne Zweifel, zwar den Nachsatz mit ἔδοξε zu eröffnen, den Satz καθὼς παρέδοσαν κ. τ. λ. aber nicht an ἀνατάξασθαι anzuschließen, so daß er eine Schilderung der Beschaffenheit der Quellen der πολλοί enthält, sondern an die πράγματα ἐν ἡμῖν πεπληροφορημένα, welcher Verbindung zufolge dann das ἡμῖν bei παρέδοσαν dem ἐν ἡμῖν πεπληροφορημένα ganz parallel stände und der Sinn dieser wäre: Nachdem viele es unternommen haben, eine Erzählung aufzusetzen von den Begebenheiten, die unter uns (Gliedern der christlichen Kirche) als historisch begründet angesehen werden, wie uns (mir und allen Gliedern der

\*) Hug (Einl. Th. II. S. 121 ff.) erklärt das καθὼς παρέδοσαν: „wie sie, nämlich die Schriften der πολλοί, die Augenzeugen uns in die Hände gaben;“ eine Auffassung, die mit der Ansicht des genannten Gelehrten steht und fällt, daß die Schriften der πολλοί Werke der Apostel sind.

\*\*) So richtig Orig. in Luc. hom. I.: quod ait conati sunt, latenter habet accusationem eorum, qui absque gratia spiritus sancti ad scribenda evangelia prosilierunt.



Gemeine) die Augenzeugen berichtet haben; so habe auch ich mich entschlossen u. s. w. Hiernach erscheinen also nur die Begebenheiten als vollkommen durch die Tradition der Kirche gesicherte; die Beschaffenheit der Relationen bleibt zunächst unbestimmt, wird aber dann durch den Gegensatz, in den Lc. mit den πολλοῖς tritt, und besonders durch B. 4. als verdächtig geschildert \*). Diese Auffassung paßt zu derjenigen Ansicht am besten, welche wir in der Einleitung zu entwickeln versuchten, nach der in unsern vier kanonischen Evangelien sich die apostolische Tradition über die Person Jesu und seine Schicksale allein concentrirte, und alle ältern Schriften der Art mehr oder minder einen apokryphischen Charakter trugen.

1. Das: πολλοὶ ἐπεχείρησαν διῆγησιν ἀνατάξασθαι, läßt sich nicht wohl von einzelnen Aufssätzen über einzelne Theile der evangelischen Geschichte verstehen (die man nach dieser Stelle nicht ganz passend Diegesen zu nennen pflegt), indem der Singular διῆγησις nur auf zusammenhängende (wenn auch mehr oder minder ausführliche) Relationen des Ganzen der evangelischen Geschichte führt \*\*). Ja, das ἀνατάξασθαι leitet sogar zu der

\*) Da die Worte καθὼς παρέδοσαν κ. τ. λ. von den Worten ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι abhängen, so scheinen sie mir das positive Lob keineswegs zu enthalten, welches der sel. Olshausen darin findet, und welches ihm in Widerspruch mit dem in den Schlußworten latenten Tadel zu stehen scheint. Es scheint mir vielmehr nur die Art, wie jene Aufzeichnungen zu Stande kamen, beschrieben zu werden (wobei dann natürlich die Nothwendigkeit, καθὼς auf πεπληροποιημένα, statt auf παρέδοσαν, zu beziehen, hinwegfällt). Viele (Christen in dem Kreise, für den Lc. schrieb) hatten den Versuch gemacht, sich die evang. Geschichten aufzuzeichnen, so, wie sie dieselben von den (seither wieder abgereiften) Augenzeugen hatten mündlich erzählen hören. Lc. tadelt sie nicht deswegen, erkennt vielmehr das Bedürfniß nach schriftlicher Fixirung der evang. Verkündigung an; aber er findet jene sporadischen Aufzeichnungen aus dem Gedächtnisse unvollkommen; sie gewähren — eben als sporadische und fragmentarische — keine ἀσφάλεια; darum will er, der alles von seinem Anfang an genau erforscht hat, nun im Zusammenhange (καθεξῆς) die Geschichte der Heilsoffenbarung verabfassen. (Näheres siehe in meiner Kritik der ev. Geschichte, 2te Aufl. S. 135.) (E.)

\*\*) Vergl. dagegen die vor. Anm. — διῆγησις heißt ganz einfach: „Erzählung“. (E.)

Annahme, daß die πολλοί selbst ihre Aufsätze aus kleinern Berichten componirten. Auf welche Schriften sich aber Lc. bezieht, läßt sich nicht bestimmen; da nämlich Lc. unsere kanonischen Evangelien höchst wahrscheinlich nicht kannte (vergl. die Einl. S. 3.), so bleibt nur, sich unter den Werken der πολλοί apokryphische Versuche, das Leben Jesu darzustellen, zu denken, die aber aus Mangel an historischen Notizen nicht weiter charakterisirt werden können. — Als Gegenstand der Schriften der πολλοί werden die πράγματα ἐν ἡμῖν πεπληροφορημένα genannt. Da dieses Proömium als Einleitung zu dem ganzen Werke des Lc. (die Apostelgeschichte als zweiten Theil des Evangeliums betrachtet) angesehen werden muß, geht der Ausdruck auch weiter als auf die Zeit des irdischen Wandels des Herrn, er umfaßt die Entwicklung der Kirche bis auf die Zeit, in welcher Lc. schrieb. Wenn der Evangelist aber sogleich in dem πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν eine Bemerkung über die Glaubwürdigkeit der Ereignisse (die sowohl im Leben Jesu, als später in der ersten Kirche statt hatten) hinzufügt, so geschieht dies wohl deshalb, weil ihre Beschaffenheit von der Art ist, daß ihre wunderbare Form auf den ersten Blick der Glaubwürdigkeit zu widersprechen scheint. (Die Bedeutung: sich ereignen, begeben, läßt sich dem πληροφορεῖσθαι eben so wenig vindiciren, als dem hebr. אָזַן, das man damit hat vergleichen wollen. Es bedeutet πληροφορέω zunächst so viel wie πληρώω, dann aufs Geistige übertragen: Überzeugung, Sicherheit geben \*). So namentlich in der Paulinischen Sprache, welche πληροφορία parallel mit πίστις, πεποιθήσις braucht. Das Particip πεπληροφορημένα ist daher = βέβαια, und mit dem ἐν ἡμῖν zu verbinden; an die Bemerkung der festen Überzeugung der Glieder der Kirche von den wichtigen Ereignissen [die jene πολλοί zum Object ihrer Schriften gemacht hatten] schließt sich dann passend die Erwähnung der Gewährsmänner.)

2. Als Zeugen nennt nun Lc. die ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται und die ὑπηρέται λόγου. Da der Evangelist mit der Geburt Johannis d. T. und Jesu anfängt, dürfen wir das ἀπ' ἀρχῆς nicht auf die Zeit der Lehrthätigkeit Jesu einschränken; Lc. wollte die ganze

---

\*) De Wette's Behauptung, daß πληροφορέω in dieser Bedeutung nur von Personen gebraucht werden könne, ist unerweislich.

neue Erscheinung in ihren ersten Anfängen darstellen \*). Die *αὐτόπται* sind ohne Zweifel hier auch Maria, die Mutter Jesu, und andere Glieder der Familien, von deren innerster Geschichte die ersten Capitel handeln, freilich dann für die spätere Geschichte Jesu und der Kirche auch die Apostel. Das *παρέδοσαν* ist demnach sowohl von mündlicher, als auch von schriftlicher *παράδοσις* zu verstehen, indem höchst wahrscheinlich die Familienmittheilungen, wie die ersten Capitel sie uns geben, auf schriftlichen Berichten beruhen. Falsch ist die Auffassung, der zufolge die *αὐτόπται* die Apostel, die *ὑπηρέται λόγου* apostolische Gehülfen seyn sollen; wenn nämlich *ὑπηρέτης* freilich von apostolischen Gehülfen gebraucht wird (vergl. Ap. Gesch. 13, 5., obgleich die Lesart der Stelle nicht ganz gesichert ist), so doch nie *ὑπηρέτης λόγου* sc. Θεοῦ; dieser Name bezeichnet die Apostel und alle Lehrer der Kirche gemeinschaftlich; es bezeichnet daher dieser Ausdruck nicht eine neue Classe von Zeugen, sondern es bestimmt nur dieselben Zeugen näher. Für einen Theil der Begebenheiten, die Lc. beschreiben will, waren sie bloß *αὐτόπται*, für den andern (spätern) Theil waren sie aber selbst die handelnden Personen, da zeugten sie also von sich selbst.

3. Drei Momente hebt Lc. hervor, in denen er gleichsam seine historische Kunst darlegt; die Ausdrücke *ἄνωθεν*, *ἀκριβῶς* und *καθεξῆς* kommen hierbei in Betracht. Die beiden ersten Worte gehen auf die Benutzung der Quellen, das letztere auf den Act der Darstellung selbst. (In dem *παρakoλouθεῖν* ist die geistige Thätigkeit des Nachgehens, gleichsam des Nacherlebens der ganzen Reihe von Begebenheiten, somit Forschung und Prüfung der Quellen angedeutet.) Alle haben ihre verschwiegeneu Gegenstände in den Werken der πολλοί. Was zuvörderst das *ἄνωθεν* betrifft, so sieht es auf ἀπ' ἀρχῆς B. 2. zurück: Lc. wollte die ersten Keime der neuen Erscheinung nachweisen und vollständig referiren; freilich ist das πάντα nur so zu verstehen, daß alles das, was eben dem Lc. in die Darstellung des Ganzen hinein zu gehören schien, darunter gemeint ist; in der Auswahl der Facten

---

\*) De Wette behauptet foch, die Erzählung der evangelischen Geschichte habe gewöhnlich mit dem Amtsantritt angefangen; warum? weil Mr. 1, 1. damit anfängt. (!)



sprach sich natürlich die Subjectivität jedes Einzelnen aus. Auf keinen Fall darf man aber *πᾶσι* auf die *αὐτόπται* zurückbeziehen, es geht auf die *πρόγματα*, um derentwillen die Personen nur genannt waren. Das *ἀκριβῶς* bezeichnet die historische Forschung als eine bewußte, besonnene, entgegenstehend dem unkritischen Verfahren der Apokryphen. *Καθεξῆς* endlich kann nur von der Chronologie verstanden werden, wie Ap. Gesch. 11, 4. \*) (Eben-  
daselbst 18, 23. ist's vom Nebeneinander im Räumlichen ge-  
braucht.) Daß Lc. dieselbe im Ganzen beobachten wollte, zeigt die Anlage seines Werks, nur ist freilich diese Bestimmung nicht von den speciellsten chronologischen Angaben zu verstehen, indem Lc. im Einzelnen die Zeitfolge verlassen zu haben scheint. (Vergl. Einl. §. 7. und den Comm. zu Lc. 9, 51.)

4. Die Darlegung dieser historischen Grundsätze hatte nun zum Zweck, dem Theophilus, der vermuthlich als Kenner der classischen Literatur strengere Anforderungen machte, als die unkritischen Schriften der *πολλοί* befriedigen konnten, die historische *ἀσφάλεια*, Bürgschaft, Gewährleistung, zu gewähren. Lc. schrieb erstlich aus Berichten von Augenzeugen, dann mit Beurtheilung dieser Berichte; ohne Zweifel legte er hier alles Gewicht auf die Persönlichkeiten, von denen der Bericht stammte, und es ruht daher die Glaubwürdigkeit der ganzen evangelischen Geschichte auf dem Geist, der eine durch lebendige Mittheilung verbundene Reihe von Persönlichkeiten beseelt \*\*). Facta, wie z. B. die Zeugung Jesu durch den heiligen Geist, konnten nur von der Maria selbst bezeugt werden; wer aber von dem Geist, der sie solches bezeugen ließ, berührt wurde, nahm ihr Zeugniß an und brauchte kein anderes, wer von demselben fern war, bekam keine andern Zeugnisse und ließ demnach die Sache ungeglaubt. Die

---

\*) Vergl. dagegen meine Kritik der ev. Geschichte §. 30. (C.)

\*\*) Mit Recht ruft Oslander (in seiner Apologie des Lebens Jesu, Tübingen, 1837. S. 63.) aus: „was soll man sagen, wenn Strauß das starke antimythische Gewicht in dem Vorwort des Lucas nicht widerlegt, sondern mit dem lustigen Nachwort, „„daß Lc. allerdings so sprechen konnte, wenn er nichts davon ahnte, daß er Mythen erzähle,“““ entkräftet meint, und einen so besonnen beginnenden Erzähler zum unbesonnenen Sammler bewußtlos gebildeter Mythen herabwürdigt!“



Anerkennung der ἀσφάλεια der evangelischen Geschichte setzt daher immer das Glauben an den Geist der Wahrheit voraus, und da Wahrheit und Lüge in der Erscheinung des Menschenlebens zwar neben einander auftreten, aber doch gleichsam geschieden als Reich Gottes und Welt sich entgegenstehen; so kann und soll dem in der Welt und ihrem Geist, der überall Betrug und Täuschung wittert, weil er sie in sich trägt, sich Bewegenden als solchem die evangelische Geschichte nie verbürgt werden. Für den Theophilus gewährte aber seine Darstellung vollkommene ἀσφάλεια, weil er nicht außerhalb dieses Kreises des Geistes der Wahrheit stand, sondern innerhalb desselben lebte. Er war Glied der Kirche (und die erste Kirche trug den Geist der Wahrheit in Fülle in sich), das deuten die Worte: περὶ ὧν κατηχήθης λόγων, an, und der Geist der αὐτόπται war daher auch in ihm. (Κατηχεῖσθαι, gewöhnlicher Ausdruck für: religiösen Lehrvortrag hören, vergl. Ap. Gesch. 18, 25. 1. Kor. 14, 19. Gal. 6, 6.) Nur ist in der frühesten Zeit der Kirche an keine Mittheilung von Dogmen bei der κατήχησις zu denken, der Unterricht hatte bloß geschichtliche Grundlagen (λόγοι, Geschichten, Relationen). Die Reflexion in der Kirche war unentwickelt und aus den großen Thaten Gottes hatte man noch nicht im Begriff Lehrsätze abgeleitet. Die Apostel begnügten sich, die großen Thatsachen der Geschichte Jesu zu bezeugen; auf dieser realen Basis erbaute sich die Kirche. Bloße Ansichten, Lehrsätze, Dogmen hätten eine solche Erscheinung, wie die christliche Kirche bildet, nie hervorrufen können. Als sie aber gebildet war, da mußte es freilich in ihrem Schooß zur dogmatischen Thätigkeit kommen, weil der Geist Christi alle Kräfte der menschlichen Natur zu durchdringen bestimmt ist. Wenn aber der Unterricht der alten Kirche geschichtlich war, so war er deshalb nicht bloß referirender Natur; vielmehr begleitete das Zeugniß der ersten Diener des Wortes eine Kraft, welche die Gemüther, die sie in sich einließen, in den neuen Kreis des Lebens hineinzog, den der Erlöser gestiftet hatte, und durch die Wirkung dieses Geistes wurden dann die, welche das Zeugniß der Wahrheit aufgenommen hatten, selbst wieder Zeugen derselbigen großen Thatsachen, die ihnen nicht bloß als geschehene abgemachte Sachen äußerlich bekannt, sondern durch den lebendigen Geist innerlich lebendig

gemacht worden waren. Die Kirche erbaute sich so rein aus sich selbst, in ihren Kreis konnte nichts Fremdartiges von außen hineindringen; zuerst mußte das Zeugniß der Wahrheit mit der sie begleitenden Kraft des Geistes auf- und angenommen werden, dann folgte die Eingliederung in diese neue Lebenssphäre und der Glaube an das, was sie beschloß. Und also erbaut sich die Kirche noch heute und bis ans Ende der Tage; sie braucht daher keine weitere Gewährleistung für die Wahrheit der evangelischen Geschichte, als die Berichte der Augenzeugen, die uns vorliegen, welche noch jetzt von derselbigen Kraft des Geistes der Wahrheit begleitet werden, wie einst ihre mündlichen Erzählungen, und in den Herzen, in welchen sie eine Stätte findet, noch dieselbe ἀσφάλεια wirken, welche das Wort der Zeugen Jesu in der apostolischen Zeit hervorbrachte.

Die Persönlichkeit des Theophilus (vergl. Ap. 1, 1.) läßt sich nur in so weit bestimmen, als die Beschaffenheit der Schrift des Lc. einen in Rom und Italien vertrauten, somit auch vermuthlich daselbst ansässigen Mann, als ersten Leser vermuthen läßt \*). Die Ansicht also, der zufolge der Theophilus, an den Lc. schrieb, in der Person des Hohenpriesters Theophilus wiedergefunden wird, von dem Josephus (Archäol. XVIII. 6. 3. XIX. 6. 4.) redet, ist schon deshalb zurückzuweisen, weil wir uns diesen nicht in Italien so bekannt denken können. Überdies deutet der Titel *κράτιστος* (ähnlich dem lateinischen *splendidus*) auf eine ansehnliche Würde hin, die dieser Theophilus bekleidete; man ertheilte ihn Proconsuln in den Provinzen (Ap. Gesch. 23, 26. 24, 3. 26, 25.). Später erhielten ihn jedoch auch geringere Beamte. (Vergl. Hug's Einl. Th. II. S. 134.) — Obwohl also das Evangelium des Lc., wie die Apostelgeschichte, zunächst an eine angesehene Privatperson gerichtet sind, hat doch die Kirche mit Recht diese Schriften in den Kanon aufgenommen, eben so wie die Briefe an Timotheus, Titus, Philemon; weil die Individuen, denen sie zunächst bestimmt waren, als Glieder der Kirche die allgemeinen Bedürfnisse derselben theilten, und daher, was für sie berechnet war, allen gegeben werden konnte.

---

\*) Die Meinung, daß Theophilus als Appellativum (Gottesfreund) zu nehmen sey und alle gläubigen Leser angehe, ist als antiquirt zu betrachten.

## §. 2. Geburt Johannis des Täuflers.

(Lc. 1, 5—25.)

Lc. faßt das *ἄνωθεν* (B. 3.) so hoch, daß er die Erzählung von Christo und der Bildung der Kirche schon bei der Geburt Johannis des Täuflers beginnt. Diese Auffassung ist in der Natur der Erscheinung, die er geschichtlich darstellen wollte, begründet. Nachdem nämlich der Geist der Weissagung seit dem Bau des zweiten Tempels geschwiegen hatte und ganz von dem Volke gewichen zu seyn schien, trat zuerst wieder in der Person Johannis d. T. ein Prophet in alttestamentlicher Form auf. Seine Geschichte mußte daher mit in den Kreis der Darstellung hineingezogen werden, indem sie einen integrierenden Theil der evangelischen Geschichte ausmacht. — Auffallend ist übrigens der Wechsel im Styl, wenn man das Folgende mit dem Proömium vergleicht. Während in diesem eine reine griechische Sprache herrscht, erscheinen im Folgenden die stärksten Hebraismen. Dieser plötzliche Wechsel erklärt sich am natürlichsten durch die Annahme, daß Lc. schriftliche Quellen bei der Geschichts-Erzählung benutzte, und dieselben oft ganz unverändert oder leicht überarbeitet in sein Werk einreichte. Die Natur der Erzählungen, besonders in den beiden ersten Capiteln, macht diese Annahme überdies höchst wahrscheinlich; es wird darin dasjenige berichtet, was im Schooße zweier Familien vorging, und in denselben als ein Heiligthum bewahrt werden mußte, bis sich die ausgesprochene Hoffnung von den beiden Sprößlingen der Familien durch den Erfolg bewährt hatte. Später aber, als das große Geschäft des Erlösers vollbracht war, und Maria, die Mutter des Herrn, mit in der Schaar der ersten Gläubigen sich befand (Ap. Gesch. 1, 14.), da war nichts natürlicher, als daß sie die Wunder, welche die Geburt dessen verhüllte, in dem sie nun selbst ihren Heiland anbetete, der Gemeinde vertraute. Die heilige Familie hatte sich gleichsam ausgedehnt und mit ihr konnten auch die heiligen Geschichten, die in ihr vorgefallen waren, weiter mitgetheilt werden.

5. Lc. beginnt mit einer allgemeinen Zeitbestimmung (vergl. zu Mt. 2, 1.), indem er von der Regierung Herodes des Gr. ausgeht, und zeichnet dann die Familie, von der er zunächst erzählen will. Nach seinem Zweck konnte er nicht, wie Mt., Manches



bekannt voraussetzen. Er beschreibt vielmehr alle Persönlichkeiten genau. Zacharias und Elisabeth waren beide aus priesterlichem Stamme (wie Joseph und Maria beide Davididen waren), was ihrem Sprößling Glanz verlieh \*). Von Zacharias wird noch die Classe genannt, der er als Priester angehörte, nämlich die des Abia. Diese war unter den 24 Priesterclassen, die David anordnete, die achte. (Vergl. 1 Chron. 24, 10.) Jede dieser Classen hatte eine Woche hindurch den Dienst im Tempel. (Bei Josephus Arch. VII. 15. 7. heißen sie *πατρίαι*, mit Beziehung auf die Verwandtschaft, die dabei berücksichtigt ward; der Name *εφημερία*, der im N. T. nur hier vorkommt, ist gewählt mit Beziehung auf ihren täglich abwechselnden Tempeldienst.) Die Benützung der bestimmten Reihenfolge der 24 Priesterclassen im Tempeldienst für ein chronologisches Datum, welche Scaliger (*opus de emendatione temporum*) und Bengel (*ordo temporum*) versucht haben, kann keine Resultate gewähren, die einige Sicherheit versprechen, weil der terminus a quo des Wechsels sich nicht bestimmen läßt.

6. An die Schilderung ihrer Familien-Verhältnisse reiht sich die Angabe ihrer persönlichen Stellung; beide waren *δίκαιοι*, und zwar nicht bloß äußerlich vor Menschen, sondern *ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ*. Der Begriff der *δικαιοσύνη* von Personen, die ganz auf dem gesetlichen Standpunkt stehen, gebraucht (wie der Ausdruck auch Lc. 2, 25. von Simeon, 2 Petr. 2, 7. von Lot vorkommt), kann natürlich nur von gesetlicher Gerechtigkeit verstanden werden; wie die Exegeten: *πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασι τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι*, zeigt. Die *ἐντολαί* und die *δικαιώματα* sind nämlich die einzelnen Äußerungen und Satzungen des νόμος, denen mit aufrichtigem Sinn (ohne pharisäische Heuchelei) nachzukommen sie bemüht gewesen waren. Wenn aber hier und von andern Stellen (Mt. 10, 41. Lc. 15, 7.) die *δικαιοσύνη* gewissen Personen zugeschrieben wird, so bildet das keinen Gegensatz und Widerspruch mit Röm. 3, 20., welcher Stelle zufolge das Gesetz Erkenntniß der Sünde wirkt. Die *δικαιοσύνη* τοῦ νόμου ist nie eine absolute (Gal. 3, 10.), in ihrer

\*) Josephus (vit. c. 1.) bemerkt: *παρ' ἡμῖν ἡ τῆς ἱερωσύνης μετουσία τεκμήριόν ἐστι γένους λαμπρότης.*



Relativität involvire sie aber immer bei denen, die sie erstreben, die Sehnsucht nach dem Vollender dessen, was ihnen fehlt, also Buße und Glauben. So war in Zacharias und Elisabeth um ihrer δικαιοσύνη willen die Sehnsucht nach dem σωτήρ lebendig. (Vergl. über die δικαιοσύνη und alle damit zusammenhängenden Worte die vollständige Begriffsentwicklung zu Röm. 3, 21.)

7. Mit ihrer δικαιοσύνη bildete aber der Mangel des Segens an Nachkommenschaft, wie bei der Sarah, einen Contrast. Elisabeth war unfruchtbar (στεῖρα, vergl. Lc. 23, 29. Gal. 4, 27.) und beide nicht mehr jung \*). Das Alter des Zacharias ist übrigens nur relativ zu verstehen, nämlich nach Maßgabe seines Amtes. Nach 4 Mos. 8, 25. durfte nämlich keiner nach dem 50sten Jahre priesterliche Geschäfte verrichten. Nehmen wir dazu die morgenländische Sitte, früh zu heirathen, so konnten Zacharias und Elisabeth wegen ihrer langen kinderlosen Ehe die Hoffnung, beerbt zu werden, wohl fast aufgegeben haben, ungeachtet das Alter des Zacharias, an und für sich betrachtet, nicht so hoch war. (Καθότι findet sich nur in den Schriften des Lc. theils in der Bedeutung siquidem, wie hier und 19, 9. Ap. Gesch. 2, 24., theils, nach Verhältniß, wie fern, Ap. Gesch. 2, 45. 4, 35. Das: προβεβή-  
κως ἐν ταῖς ἡμέραις = בְּקִרְבִּי 1 Mos. 18, 11. öfter.)

8. 9. 10. Nach diesen vorbereitenden Bemerkungen, die den Leser über die Verhältnisse der Familie, deren Geschichte erzählt werden soll, in Kenntniß setzen, folgt mit einem ἐγένετο δέ (= וַיְהִי) die specielle Relation von dem Ereigniß, das mit der Geburt Johannis zusammenhing. Nach der Ordnung des jüdischen Gottesdienstes ward zweimal täglich beim Morgen- und Abendopfer Weihrauch geopfert (2 Mos. 30, 7. 8.). Der fungirende Priester trug das Gefäß mit Weihrauch ( θυμίαμα ) in das Heilige ( ναός = הֵיכָל, das eigentliche Tempelgebäude, während ἱερόν die Vorhöfe mit umfaßt, s. Mt. 12, 5. Joh. 2, 14.), vor dem sich die Vorhöfe ausbreiteten, in denen das zum Gebet

---

\*) Ähnlich verhielt es sich mit Isaak's und Samuel's Mutter. Treffend äußert sich darüber das evang. de nativ. Mariae (Thilo Vol. I. p. 322.) in folgender Weise: Deus cum alicujus uterum claudit, ad hoc facit, ut mirabilius denuo aperiat, et non libidinis esse quod nascitur, sed divini muneris cognoscatur.

versammelte Volk stand, welches die Rückkehr des Priesters abwartete. Die 24 Classen der Priester wechselten hierin nach einem festen Cyklus, allein aus den jede Classe constituirenden Priestern ward durchs Loos der täglich fungirende erwählt (ἐλαχε τοῦ θυμιάσαι). Dies war Gewohnheitsrecht geworden für das priesterliche Amt (ιεράτεια unterscheidet sich von ιεράτευμα, Priesterschaft 1 Petr. 2, 5. und ιερωσύνη, priesterlicher Dienst Hebr. 7, 11. 12. 14.). Die Verwaltung dieses Amtes fiel nun einst, als die Reihe (τάξις) seine Classe traf, durchs Loos dem Zacharias zu. (Für das gewöhnlichere ἐναντίον ist B. 8. ἐναντι vorzuziehen, das sich nur hier im N. T. findet; es ist = ἐναντα, das Homer braucht. Im N. T. findet sich ἐναντι bei den LXX. in der Stelle Hiob 16, 21.)

11. Es wäre möglich, daß das Loos den Zacharias zum ersten Mal in den Tempel geführt hätte, und das stille Heiligthum, das ihn umsing, ihn mächtig ergriff; diese Möglichkeiten können den nüchternen Erklärer des Textes nicht darüber ungewiß machen, daß der Referent die Engelererscheinung als ein Factum angesehen haben will, und den gläubigen Beurtheiler dieser Relation nicht veranlassen, die Gemeinheit des Alltagslebens auch für die reichsten Lebensmomente unsers Geschlechts zu postuliren. In der Zeit, als sich das ewige Wort ins Fleisch versenkte (Joh. 1, 1. 14.), traten Erscheinungen der geistigen Welt in die Menschenwelt ein, die in minder reich bewegten Momenten kein Bedürfniß waren. (Vergl. zu Mt. 1, 18. 2, 8.) — Aus lebendiger Anschauung heraus werden kleine Züge angegeben, welche die geschichtliche Thatsache erhärten und der mythischen Auffassung nicht günstig sind. Der Engel erschien neben dem Altar, und zwar zur Rechten desselben. (Das θυσιωστήριον τοῦ θυμιάματος ist 2 Mos. 30, 1. beschrieben; es stand im Heiligen und ist von dem großen Brandopferaltar im Vorhofe wohl zu unterscheiden. Hebr. 7, 13.)

12—14. Obgleich die Erscheinung segnend für Zacharias war, so erfaßte ihn doch Furcht bei ihrem Anblick; so öfter bei ähnlichen Verhältnissen. (Vergl. Lc. 1, 29. Offenb. 1, 17. Dan. 10, 7. 12.) Auf der einen Seite spricht sich in dieser Furcht beim unmittelbaren Anschauen von Erscheinungen aus der unsichtbaren Welt das Gefühl der Sündhaftigkeit aus; ohne

Sünde würde der Mensch in dem Göttlichen sein Verwantes sehen und statt der Furcht nur die Empfindung des Entzückens haben; auf der andern Seite aber drückt sich in dieser Furcht auch die Empfänglichkeit für die Auffassung dieses Gegensatzes zwischen dem Reinen und Unheiligen aus, und hierin hat sie ihre edle Seite. Deshalb heißt diese Furcht Gottes nie etwas Tadelnswerthes, sondern aller Weisheit Anfang (Ps. 111, 10.) und Ende (Jes. 11, 2.). Diese Furcht Gottes, die mit der Liebe besteht (vergl. Offenb. 1, 17., wo der Jünger der Liebe vor Furcht zu Boden sinkt beim Anblick des Geliebten), ist daher nicht zu verwechseln mit dem φόβος, welchen das πνεῦμα δουλείας wirkt. Diese ist Furcht vor Gott, die absolut tadelnswerth ist, jene könnte man Furcht vor sich selbst, oder für Gott nennen. (Vergl. zu Röm. 8, 15.) — Jene heilige Furcht Gottes fürchtet sich stets vor der Sünde, diese knechtische stets nur vor der Strafe. Diese heilige Furcht stillt der himmlische Bote und bringt dann seine Freudenbotschaft. (Die δέσις deutet an, daß Zacharias die Hoffnung auf Nachkommenschaft noch nicht ganz aufgegeben hatte. Γεννᾶν steht = τίττειν, wie Gal. 4, 24.) Dem verheißenen Sohn wird zugleich der Name beigelegt (wie Mt. 1, 21.), und in dem Namen seine geistige Bedeutung ausgesprochen (Ἰωάννης = יְהוֹנָתָן, Gotthold). Durch dieselbe wird er nicht nur den Eltern durch seine physische Existenz, sondern auch allen Frommen durch seine geistige Erscheinung und Wirksamkeit, die hier anticipirend mit seiner Geburt zusammengefaßt werden, Freude bereiten. (Ἀγαλλίασις ist der stärkere Ausdruck, als χαρά. — Der gewöhnlichen Lesart γενήσῃ ist hier γενέσῃ vorzuziehen, wie Mt. 1, 18.)

15. Im Folgenden wird in den Worten des Engels zunächst die Beschaffenheit dieses Verheißenen näher bestimmt, dann seine Wirksamkeit und endlich sein Verhältniß zu dem Messias, in dem sich alle Hoffnungen und Erwartungen der gläubigen Israeliten concentriren, angegeben. In Beziehung auf die Beschaffenheit wird zuerst im Allgemeinen bemerkt, daß ihm eine geistige Bedeutung zukommen werde. (Μέγας = מָגֵן, von Einfluß, wie Hof. 1, 11. Der Zusatz des ἐνώπιον κυρίου verhindert, an irdische Bedeutung zu denken, er trägt einen rein geistlichen Charakter.) Dann wird seine Form der Frömmigkeit näher dahin bestimmt, daß er als Nasir leben wird. (Vergl. das



Nähere zu Mt. 9, 14. — Σίκερα = 𐤒𐤓𐤕 wird von jedem be-  
 rauschenden Getränk gebraucht; es hat die Stelle ihre Beziehung  
 auf 4 Mos. 6, 3 ff.) Im Nasiräat erscheint der strenge Gesetzes-  
 charakter concentrirt, und diesen auszubilden war eben Johannes,  
 gleichsam als der Schlußstein des A. T., berufen. Es ist daher  
 diese Form der Frömmigkeit deshalb, weil sie eine himmlische  
 Erscheinung dem Johannes als Vorzug beilegt, noch nicht etwa  
 die höchste; vielmehr umgekehrt wird sie deshalb ihm zur Pflicht  
 gemacht, weil eben sie zu seiner ganzen Berufung und Bestim-  
 mung paßt. Die Weisheit Gottes erfasset jede Persönlichkeit in  
 ihrer Individualität und ihren Umgebungen, und fordert weder  
 von Jedem, noch giebt sie Jedem Alles. An das negative οὐ  
 πικεῖν reiht sich das positive πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου. Daß  
 dabei nicht an Ausstattung mit natürlichen Anlagen zu denken  
 ist, deutet πνεῦμα ἁγίον hinreichend an, wodurch immer eine  
 höhere himmlische Lebenskraft bezeichnet wird, die dem gefallenem  
 Menschen als solchem nicht zukommt. Diese nun in Johannes  
 (wie in allen alttestamentlichen Propheten) wirksam zu denken,  
 würde keine weiteren Schwierigkeiten haben, allein der Zusatz: ἔτι  
 ἐκ κοιλίας μητρός, ist dunkel. (Ἐκ κοιλίας μητρός = 𐤒𐤓𐤕 𐤒𐤓𐤕  
 z. B. Ps. 71, 6. — Das ἔτι entspricht nicht geradezu dem ἥδη,  
 es ist vielmehr in der eigentlichen Bedeutung zu fassen, indem  
 der Verfasser die Wirksamkeit des h. Geistes noch vom Mutter-  
 leibe an bis in spätere Zeit hinein fortdauernd denkt.) An sich  
 betrachtet könnte zwar das ἐκ κοιλίας bloß „von früher Jugend  
 an“ bedeuten, allein in Verbindung mit B. 44. müssen wir  
 sagen, daß der Verfasser ohne Zweifel an eine Wirksamkeit des  
 Geistes im Läufer vor seiner Geburt gedacht haben will. Dieser  
 Gedanke verständigt sich aber vollkommen, wenn man zuvörderst  
 erwägt, daß das πνεῦμα ἁγίον in unserer Stelle nicht mit dem  
 h. Geist identisch zu nehmen ist, dessen Mittheilung erst an die  
 Vollendung des Werkes Jesu geknüpft ist. (Vergl. zu Joh. 7, 39.)  
 Der Ausdruck bezeichnet hier die Gotteskraft, sofern sie eine  
 heilige ist, wie Ps. 51, 13. Jes. 63, 10. Da nun ferner der  
 göttliche Geist sogar auf die κτίσις wirkt (Röm. 8, 19.), so  
 hat es kein Bedenken, auch eine Wirksamkeit desselben in den  
 Erwählten vor der Geburt anzunehmen. In ähnlicher Weise  
 ist die Wirkung der Taufe auf die bewußtlosen Kinder zu den-



ten, ohne daß dieselbe aber als identisch mit der Wiedergeburt zu fassen wäre.

16. Die Wirksamkeit dieses, nach langem Schweigen des prophetischen Geistes neu verheißenen Propheten wird nun als eine auf das Volk Israel beschränkte, dem Verderben wehrende, Buße weckende, geschildert. (Das ἐπιστρέφειν = תשובה geht auf die μετάνοια, die den Mittelpunkt der Johanneischen Thätigkeit bildet. Mt. 3, 2.) Ein neues höheres Lebenselement konnte Johannes nicht mittheilen, und das war nicht seine Bestimmung, aber das πνεῦμα in ihm sollte das Bewußtseyn des höhern Lebenszweckes wecken, die Menschen auf Gott wieder hinweisen. Auf Israel beschränkte sich seine Thätigkeit, wie die des Erlösers selbst (Mt. 15, 24.), nicht als wenn die übrigen Völker von den Wohlthaten Gottes ausgeschlossen seyn sollten, sondern weil, was in dem Centralvolk der Menschheit gewirkt ward, allen zu Gute kam. Hier aber mußte zuerst ein Heerd für das heilige Feuer gebildet werden, deshalb concentrirte sich alle Wirksamkeit der Gottesboten daselbst. Daß aber durch ihn nicht das ganze Volk, sondern nur Glieder aus demselben gewonnen werden würden, spricht das πολλοὺς τῶν υἱῶν τοῦ Ἰσραὴλ ἐπιστρέφει, deutlich aus. Eben so, wenn Gott Θεὸς αὐτῶν genannt wird, wie im A. T. der Gott Abraham's, Isaak's und Jacob's, so liegt darin keine Ausschließung der andern Völker (Rc. 2, 31.) von den Segnungen des wahren Gottes, noch eine Einschränkung derselben auf Israel, wohl aber der Gedanke, daß das Verhältniß Gottes zu den verschiedenen Völkern eben so wenig gleich ist, als das zu den verschiedenen Individualitäten. Die Bibel kennt keinen hebräischen Nationalgott, sondern lehrt nur, daß es dem Einen wahren Gott, Schöpfer Himmels und der Erden, gefallen hat, Israel in ein besonderes Verhältniß zu sich zu setzen (3 Mos. 20, 26.) und in Israel wieder gewisse bestimmte Individuen. Es spricht also der Engel hier allerdings menschlich und jüdisch, d. h. so wie Menschen und Juden es verstehen konnten; aber zugleich göttlich, indem es lautere göttliche Willensbestimmungen sind, auf die seine Worte sich beziehen und mit denen sie neue göttliche Anordnungen in Verbindung setzen.

17. Endlich wird die Erscheinung des neuen Propheten in Verbindung gesetzt mit dem Messias nach Anleitung von Mal. 3,

23., welcher Stelle zufolge Elias vor der Erscheinung des Messias hergehen soll, eine vorbereitende Wirksamkeit ausübend. (Mt. 3, 7 ff. Das προερχεσθαι involviret das Vorbereiten.) Durch das: ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου, erhält aber diese Stelle einen die prophetischen Worte erklärenden Charakter. Johannes sollte nicht der erstandene Elias seyn, sondern sein Abbild; in gleicher geistiger Natur stehend, sollte er eine verwandte Wirksamkeit ausüben. Während πνεῦμα das Allgemeineren anzeigt, die eigenthümliche Richtung, durch das beseelende höhere Lebensprincip bedingt, geht δύναμις mehr auf das Besondere. In Elias tritt nämlich die Idee der göttlichen Kraft, und zwar der strafenden, gleichsam personificirt hervor; dieser selbige geistliche Charakter ist der des Johannes. (Vergl. das Nähere zu Mt. 11, 14.) — Die Beziehung des Engels auf ein Schriftwort steht übrigens der Anführung der Schrift in der Versuchung Jesu von Seiten des διαβόλου parallel (Mt. 4, 6.); man bedient sich dieser Stellen mit Unrecht, um die historische Auffassung der Engelererscheinungen zu bestreiten. Es sind solche Momente offenbar nicht so zu verstehen, als wenn Engel aus der Schrift citiren, sondern es steht in der Schrift, weil's in der himmlischen Welt, der die redenden geistigen Personen angehören, so beschlossen ist. Die Anlehnung des Gedankens an die Worte der Schrift ist nur als Einkleidung in die dem Menschen geläufige und faßliche Form aufzufassen. Engel führen also nicht die Schriftworte an, weil sie aus der Bibel einen Beweis oder eine Beziehung für ihre Rede hernehmen wollen, sondern die angewendeten Gedanken finden sich in der Bibel, weil sie eine Wahrheit enthalten, die sowohl im Himmel gilt, als auf Erden. — Höchst wichtig ist noch dieser Vers wegen des ἐνώπιον αὐτοῦ, welches grammatisch auf κύριον τὸν Θεὸν αὐτῶν B. 16. zurückweist, so daß Gott selbst als in dem Messias erscheinend gedacht wird. Wäre dieses ein Gedanke, der der Schriftlehre fremd ist oder ihr widerspricht, so könnte man fremdartige Deutungen (als z. B. daß αὐτός = αὐτὸν den Messias bezeichnende, jener allgemeine Bekannte, Ersehnte) versuchen; da aber das A. T. (Jes. 40, 3. 5. Jer. 23, 6. 33, 16. Joel 3, 26. Mal. 3, 1.) denselben schon andeutet, das N. T. (Joh. 1, 1. 14.) ihn klar in Lehrform ausspricht, so muß der Ausleger bei der einfachen Verbindung der Worte bleiben. Es

war die erhabene Bestimmung des Täufers, dem Herrn aller Herrn, der in Christo anschaubar und nahe sich offenbarte, die Herzen der durch Sünde vom Göttlichen Entfremdeten zuzuführen. Die Schlußworte des V. 17. sind frei nach Mal. 3, 23. behandelt. Die LXX., welche im Wesentlichen dem hebräischen Text folgen, übersetzen: ὅς ἀποκαταστήσει καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν, καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ. Hiernach besagen die Worte nur, er wird die Entfremdung der Gemüther aufheben und Liebe und Frieden zurückführen. Nach den Worten bei Lc. gewinnt aber die zweite Hälfte des Satzes: ἐπιστρέψαι ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων, scheinbar einen andern Sinn. Allein wenn man in den ἀπειθεῖς die Kinder sieht, und die δίκαιοι als die Väter betrachtet, so bleibt der Gedanke doch im Wesentlichen derselbe; er wird eine große sittliche Wirkung auf das Volk ausüben, die rohen Ausbrüche der Sünde hindern, ein wohlthätiges Streben nach der δικαιοσύνη wecken und so ein λαὸς κατεσκευασμένος hervorrufen, als dessen Charakter das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit anzusehen ist. (Φρόνησις ist hier nahe verwandt mit σοφία [חָכְמָה], wiewohl nicht identisch; es ist die חָכְמָה im edelsten Sinn, so daß Gottlosigkeit als die wahre Thorheit, Gottseligkeit als die wahre Klugheit erscheint. [Mt. 10, 16.] — In Verbindung mit ἐπιστρέψαι ist ἐν φρονήσει wieder so zu fassen, daß das Verbum der Bewegung gleich mit der Präposition der Ruhe verbunden ist.)

18. Die Verheißung eines Sohnes von Seiten des Engels sollte bei Zacharias die leibliche Vereinigung nicht ausschließen; Christi Geburt geschah anders als Johannis Geburt. Dieser ist im A. T. die Geburt Isaak's parallel. Aber mit Abraham's Glauben bildet Zacharias' Unglauben den stärksten Contrast. Von Abraham heißt es: οὐ κατενόησε τὸ εαυτοῦ σῶμα ἤδη νεκρωμένον Röm. 4, 19. Zacharias blickte auf sein Alter (und die lange unfruchtbare Ehe) mit Zweifelmuth. Nicht also die Vorsicht, mit der Johannis Vater hier prüfte, wird getadelt, sondern sein Unglaube\*); er war gewiß überzeugt, daß die Erscheinung

\*) Eine solche Äußerung des Unglaubens in solchem Moment ist nicht sowohl als aus der Reflexion und Absichtlichkeit hervorgehend zu denken, sondern aufzufassen als mehr unwillkührliche Äußerung des innern Seelen-  
Olshausen Commentar. 4te Aufl. I. 7



im Tempel neben dem Altar, die sein Herz mit heiliger Furcht erfüllte, eine himmlische sey, und nichts desto weniger ließ er dem Unglauben Raum in seinem Herzen. Nicht in den Worten seiner Frage selbst, sondern in der Gesinnung, aus welcher sie hervorging, lag das Falsche. (Die Frage der Maria klingt als eine aus dem Zweifel hervorgehende, und doch war sie kindlich gläubig. Luc. 1, 34.) Die Bitte um ein Zeichen (τίς, σημεῖον) zur Bestätigung der Verheißung wird nie übel gedeutet (vergl. 1 Mos. 15, 8, wo Abraham fragt:  $\text{וְכֵן הָיָה} = \text{κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο}$ ), vielmehr unter gewissen Bedingungen das Nichtfordern desselben bestraft (Jes. 7, 13.). Die Bitte um ein Zeichen wird daher auch dem Zacharias gewährt, aber wegen seines Unglaubens empfängt er ein strafendes Zeichen.

19. Gleichsam zu seiner Legitimation (und zur Zurechtweisung des Ungläubigen) gibt der himmlische Bote sich näher in seiner erhabenen Würde zu erkennen; er nennt sich Gabriel ( $\text{גַּבְרִיֵּל}$  Dan. 8, 16. 9, 21., d. i. Mann Gottes, Gottes schöpferische Kraft repräsentirend). Daß sich der Engel einen hebräischen Namen beilegt, verliert alles Auffallende, was darin zu liegen scheint, wenn man die Bedeutung der Namen richtig auffaßt. Der Name ist nichts als der dem innern Wesen des Benannten entsprechende Ausdruck. In sofern also die Wesen der geistigen Welt bestimmte Charaktere tragen, haben sie ihre Namen, ob diese Namen hebräisch, oder wie sonst in menschlicher Rede geformt werden, hängt von den Verhältnissen ab. Hierin hat man zugleich den Schlüssel, weshalb die Namen der Engel erst in der spätern Zeit des alten Bundes erscheinen; es konnte sich nämlich weit leichter die allgemeine Idee einer Welt geistiger Wesen bilden, als daß in dieser höhern Welt bestimmte Individualitäten scharf hervortraten; erst wenn dies geschah, konnten Namen entstehen, die die Beschaffenheit derselben bezeichnen sollten. Durch den Zusatz  $\text{παραστατικῶς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ}$ , wird übrigens die erscheinende Individualität einer Classe von Engeln zugesellt. (Vergl. das Nähere zu Mt.

---

zustandes. In solchen Augenblicken wird das innerste Wesen der Seele offenbar; es zeigt sich, ob der Glaube oder Unglaube im Herzensgrunde wohnt. Die Begebenheit hatte daher für Zacharias selbst eine ihn in seinem geistigen Leben vollendende Wirkung.



18, 10.) Die allgemein durch die Schöpfung sich hinziehende Stufenleiter der Wesen denkt der Mensch sich ganz consequent auch in der höhern Welt des Geistes. In der Zendlehre erscheinen daher ebenfalls Stufen unter den Engeln; die sieben Amshaspands werden dem göttlichen Throne zunächst gedacht\*). Daß diese Vorstellungsweise ihre Wahrheit hat, beweist uns die Schrift, welche lange vor jeder Berührung der Juden mit den Persern (Jes. 6, 1 ff.) Engel in unmittelbarer Nähe Gottes auftreten läßt. Die Schilderungen Dan. 7, 9 ff. Offenb. 4, 1 ff. haben offenbar auch die Idee von stufenweiser Entfernung der Wesen der geistigen Welt von Gott, und darnach modificirter Bedeutung derselben.

20. Als Strafe für die ungläubige Rede wird dem Zacharias Sprachlosigkeit aufgelegt (daß *μη δύναμενος λαλῆσαι* ist bloße Exerese des *σιωπῶν* für *κωφός*, welcher Ausdruck B. 22. gebraucht ist); zugleich aber zur Milderung der Strafe und als Zeichen für die gegebene Verheißung der Termin der Heilung bestimmt. (Daß *ἀνθ' ὧν*, Lc. 12, 3. 19, 44. entspricht sowohl dem hebräischen *בְּשֵׁם הַחַיִּים* 5 Mos. 28, 47., als auch dem *בְּשֵׁם-לַבְי* Jerem. 22, 9. — *Εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν* ist zu fassen: „nach der Zeitfolge der einzelnen Momente;“ zuerst muß die Geburt des Kindes erfolgen, dann soll er sich später als der Verheißene bewähren.)

21. 22. Nach späterer Tradition sollen die Priester nicht lange beim Gebet im Tempel geblieben seyn, um nicht die Furcht zu veranlassen, es mögte ihnen im Tempel ein Unglück begegnet seyn, was man (den fungirenden Priester als Vertreter der Nation auffassend) als einen Nationalunfall betrachtet haben würde; die wenn auch an und für sich betrachtet nicht lange Dauer des Aufenthalts des Zacharias im Tempel fiel daher schon auf. Die

---

\*) Darnach finden sich in der persischen Staatsverfassung, die ein Abbild der himmlischen Ordnung seyn sollte, sieben Reichsfürsten, die zunächst um den Thron des Königs standen (Esther 1, 10. 14.). Gegen die Annahme, daß die Juden ihre Engellehre von den Parsen empfangen, spricht außer den allgemeinen Gründen (vergl. zu Mt. 8, 28.) noch der Umstand, daß die Hebräer nur vier Thronengel hatten. (Vergl. Buxt. lex. talm. pag. 46.) Freilich hatten sie aber außer der Vierzahl auch eine Siebenzahl. (Vergl. das Nähere zu Offenb. 4, 5. 6.)

Bemerkung, daß sie erkannten, er habe ein Gesicht gehabt (ὄπτασις = 𐤀𐤓𐤐𐤔𐤓), bezieht sich nicht auf sein Schweigen, sondern wahrscheinlich auf seine ganze Erscheinung, in der sich eine gewaltige Aufregung ausgesprochen haben mag, die man, da er aus dem Tempel trat, gleich auf einen geistigen Grund zurückführte. Diese laut geäußerte Ansicht bestätigte dann Zacharias durch Winke (αὐτὸς ἦν διανεύων αὐτοῖς).

23. 24. Nachdem die Woche, während welcher die Priesterklasse, der Zacharias angehörte, ihren Dienst vollendet hatte, kehrte er zurück in sein Haus und seine Gattin ward schwanger. In der ersten Zeit ihrer Schwangerschaft zog sie sich aber zurück, um erst wegen derselben jeden Zweifel sich heben zu lassen. (Im N. T. hat λειτουργία zwar nie die Bedeutung „Staatsdienst“, von λείτος = δημόσιος, doch wird es von äußern Dienstleistungen gebraucht, wie Phil. 2, 30. 2 Kor. 9, 12. Gemeiniglich bezeichnet der Ausdruck heiligen Dienst, wie Hebr. 9, 21., und wird auch auf rein geistige Verhältnisse angewendet, wie Phil. 2, 17. λειτουργία τῆς πίστεως.)

25. Die glückliche Mutter erkennt in ihrer Schwangerschaft mit Dankbarkeit den göttlichen Segen an. Nach alttestamentlicher Ansicht erscheint Kinderlosigkeit als eine Schmach (Jes. 4, 1. Hos. 9, 11. 12.), worin sich deutlich die vorherrschende Richtung auf das Äußere ausspricht; im N. T. herrscht die Idee geistiger Wirksamkeit vor, neben welcher das Leibliche zurücktritt. (Ὅτι, den directen Satz einleitend, steht oft in der Sprache des N. T. nach Analogie des hebräischen 𐤀, vergl. 2 Mos. 4, 25. 18, 15. Wie ἐπεῖδω wird 𐤀𐤔𐤓 und 𐤀𐤔𐤓 gebraucht, das Antlitz als Zeichen der Gnade auf etwas richten; in entgegengesetzter Bedeutung — die auch 𐤀𐤔𐤓 oft hat — kommt ἐπεῖδω Ap. Gesch. 4, 29. vor.)

### §. 3. Verkündigung der Geburt Jesu. Besuch der Maria bei Elisabeth.

(Lc. 1, 26 — 56.)

Lc. erscheint in seinen Berichten hier genauer in chronologischen und topologischen Bemerkungen als Mt.; wir können daher aus ihm die Relation des Mt. ergänzen und näher bestimmen. Durch

das: ἐν τῷ μηνὶ τῷ ἔκτῳ, das auf B. 24. zurücksieht, erhalten wir eine nicht unwichtige Bestimmung über das Alter Jesu in seinem Verhältniß zu Johannes; die Bemerkung aber, daß die Verkündigung in Nazareth statt hatte, erklärt uns Mt. 2, 23. Ohne Zweifel hatte Maria (oder Joseph) in Nazareth, wie in Bethlehem Besitzungen, deshalb heißt Lc. 2, 39. Nazareth πόλις αὐτῶν. (Vergl. über Nazareth und Galiläa zu Mt. 2, 22. 23. — Μηρσιτέεσθαι = מְרַסֵּת, vergl. 5 Mos. 22, 23.)

28. 29. Die folgende Darstellung des zartesten Geheimnisses ist mit einer Naivetät und Feinheit und zugleich so ohne Einmischung einer ungerufenen subjectiven Reflexion entworfen, daß sie jedem für Wahrheit empfänglichen Gemüth das Factum verbürgt und nur mit Gewalt zu profanen Vorstellungen verdreht werden kann. Mit einem himmlischen Gruß führt sich der Bote einer höhern Welt bei der demüthigen, kindlichen Maria ein: χαῖρε, κεχαριτωμένη. (Χαριτώ, angenehm, wohlgefällig machen, kommt nur noch Ephes. 1, 6. vor, und bei spätern Schriftstellern, z. B. Libanius.) Der Ausdruck geht auf keine selbst gemachte Heiligkeit und Vortrefflichkeit in der Maria, sondern allein auf ihre Gnadenwahl. Der Herr hatte sie schon in der Reihe ihrer Vorfahren erwählt, daß sie die Mutter des Erlösers werden sollte; in kindlicher Unschuld ahnete sie ihre erhabene Bestimmung nicht und achtete sich dieses höchsten Glücks, das sich eine Tochter Abraham's denken konnte, nicht würdig. Während daher κεχαριτωμένη auf ihren ganzen geistigen Zustand geht, bezieht sich das folgende εὐλογημένη ἐν γυναιξίν auf die Ankündigung ihrer Bestimmung, weshalb man ἐγενήθης ergänzen kann\*). Über die Bedeutung dieses Grußes (ποταπός bezeichnet eben so sehr das Qualitative, als das Quantitative, Mt. 8, 27. 1 Joh. 3, 1.) und die Erscheinung der himmlischen Gestalt (über διατερόχρη f. zu 1, 12.) gerieth Maria in Nachdenken, sie wußte es nicht auf sich zu beziehen. (Über διαλογισμός, διαλογίζεσθαι von λόγος = νοῦς, f. zu 2, 35.)

---

\*) Das εὐλογεῖν hat wie מְבָרַךְ eine doppelte Bedeutung, je nachdem es vom Verhältniß des Höhern zum Niedern, oder umgekehrt des Niedern zum Höhern gebraucht wird. In der ersten Beziehung bedeutet es segnen, in der andern loben, preisen, das ein Gesegetwordenseyn voraussetzt.

30. 31. Die weitere Ausführung des Auftrags beginnt mit einem beruhigenden  $\mu\eta\ \phi\omicron\sigma\beta\omicron\upsilon$  (s. 1, 13.), und einer Zusicherung der Gnade Gottes. Die Idee der  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  (=  $\chi\alpha$ ,  $\epsilon\upsilon\phi\omicron\rho\iota\sigma\kappa\epsilon\iota\nu\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu$  =  $\chi\alpha$   $\alpha\chi\alpha\rho\iota$ ) involviret hier schon das freie Walten der göttlichen Liebesäußerung, das nicht bedingt erscheint durch etwas außer oder in ihr selbst Liegendes; es ist somit die reine Wahl der Gnade darin ausgesprochen, die dem Geschöpf keine Möglichkeit eines eignen Verdienstes übrig läßt. — Mit der Ankündigung, daß Maria Mutter werden soll, ist wie Mt. 1, 21. die Anzeige des Namens, den das Kind empfangen soll, verbunden.

32. 33. Der Charakter dieses zu erwartenden Gotteskinds wird nun in unendlich erhabenern Zügen beschrieben, als oben 1, 16. 17. der des Johannes \*). Er erscheint als  $\nu\iota\omicron\varsigma\ \epsilon\psi\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$  (Johannes als  $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ ) und als Herrscher über das Haus Jacob's, dem Johannes selbst mit angehörte. (Vergl. über  $\mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma$  zu B. 15. und über  $\nu\iota\omicron\varsigma\ \epsilon\psi\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$  das Nähere zu 1, 35. Der Ausdruck  $\epsilon\psi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$  entspricht dem hebräischen  $\יְהִי־יְהוָה$  1 Mos. 14, 18.  $\kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$  wird theils von dem unwahren, nichtigen Reden gebraucht; da denn das Seyn, als das Höhere, ihm entgegensteht; theils aber auch von dem Genanntwerden, sofern es eine richtige Bezeichnung des Seyns ist, und in dieser letztern Bedeutung ist es [wie  $\alpha\chi\alpha\rho\iota$ ] gleichbedeutend mit  $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ , nur mit dem Nebengriff des in dem Seyn Anerkanntwerdens. Diese Bedeutung, die mit dem Gebrauch von  $\delta\omicron\nu\omicron\mu\alpha$  [ $\delta\upsilon\omega$ ] zusammenhängt, findet sich oft, z. B. gleich B. 35. 76. Mt. 5, 9. 19 u. öfter. Die erstere Bedeutung tritt B. 36 u. öfter hervor.) Was nun die dem verheißenen Sprößling zugesicherte Herrschaft betrifft, so wird dieselbe zunächst mit der Person David's in Verbindung gesetzt. Die Hauptstelle, welche hierbei zum Grunde liegt, ist 2 Sam. 7, 13 ff. Sie geht in ihrem nächsten Wortsinne auf die Nachkommenschaft David's überhaupt, welche aber im Salomo nur eine vorläufige (1 Kön. 8, 26—29), erst in Jesu ihre wahre Concentration fand. So ist die Stelle schon von den Propheten behandelt. (Ps. 89, 5. Jes. 9, 7. Jerem. 33, 15 ff.) Dann wird die Herrschaft dieses zu erwartenden  $\beta\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$  als eine ewige beschrieben. Das

\*) Vergl. Jeremin's unvergleichliche Predigt (Kreuz Christi Th. I. 2te Predigt) über das Wort: „er wird groß seyn!“



unbestimmte εἰς τοὺς αἰῶνας (die LXX. haben 2 Sam. 7, 13. 16. εἰς τὸν αἰῶνα) bestimmt näher das: οὐκ ἔσται τέλος, so daß hier die Herrschaft Jesu im eigentlichen Sinn als eine ewige, endlose dargestellt wird. Dieser Gedanke leitet schon zu der richtigen Fassung der hier hervortretenden Beschränkung der βασιλεία des Messias auf das οἶκος 'Ιακώβ. Die über alle Zeit hinausreichende Herrschaft kann nicht zu gleicher Zeit beschränkt gedacht werden durch politische Grenzen. Es ist daher die specielle Beziehung auf das Haus Jacob's wieder wie Lc. 1, 16. zu fassen, und zugleich wird das Volk Israel (wie Mt. 2, 6.) hier als Vorbild der geheiligten Menschheit, die sich in dem ewigen Reiche des Messias versammelt, gedacht (Joh. 11, 52.).

34. In kindlicher Unschuld spricht Maria ihre Zweifel bei dieser wunderbaren Rede aus; sie lebe mit keinem Manne in ehelicher Gemeinschaft (γινώσκω = ὄρν) und könne deshalb auch nicht Mutter seyn. Der ganzen Form der Rede nach hätte sie aus Unglauben hervorgegangen seyn können; die Worte drücken mindestens ihren Glauben nicht aus; allein der Zusammenhang spricht dafür, daß Maria glaubte, aber zu wissen wünschte, wie diese Verheißung in Erfüllung gehen könne. Gläubige und kindlichprüfende Forschung wird daher nicht getadelt.

35. Auf diese Frage eröffnet ihr nun der Engel, daß in ihrem jungfräulichen Schooß auf reine keusche Weise der Gottessohn, den sie zu gebären berufen sey, empfangen werden würde. In tiefsinnigen Worten spricht der himmlische Bote dieses erhabene Geheimniß ihr aus. In dem ersten Gedanken: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε, ist πνεῦμα ἅγιον wieder, wie 1, 15., das göttliche Wesen überhaupt, das seiner Natur nach heilig ist. Da hier nämlich von der Empfängniß Jesu, seinem physischen Daseyn nach, die Rede ist, läßt sich eine Beziehung der schaffenden Thätigkeit auf den h. Geist im engeren Sinn nicht mit der Grundansicht von der Trias in Zusammenhang bringen, der zufolge der heilige Geist in der bewußten sittlichen Welt sein Walten hat\*). Für diese Ansicht spricht das Fehlen des Artikels; πνεῦμα ἅγιον

---

\*) Wollte man die Beziehung auf die dritte Person der Gottheit buchstäblich festhalten, so würde überdies folgen, daß der heilige Geist der Vater Jesu Christi wäre; eine Ausdrucksweise, welche aber die Kirche mit Recht nie

hat freilich die Natur eines *Nomen proprium* angenommen, allein bei *δύναμις ὑψίστου* könnte der Artikel nicht fehlen, wenn die dritte Person der Gottheit bezeichnet seyn sollte. In dem *ἐπελεύσεται ἐπὶ σε*, liegt ferner höchst wahrscheinlich eine Anspielung auf die Schilderung der Schöpfung des Makrokosmos (1 Mos. 1, 2., wo die LXX. das מְרַחֵם übertragen: *ἐπεφύετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος*), von der die Schöpfung des Mikrokosmos in dem Urmenschen ein Abbild ist, welches in der Wiedergeburt (Joh. 3, 5. 8.) sein Nachbild hat. Die zweite Hälfte des Verses erklärt näher die erste. Die *δύναμις ὑψίστου* entspricht hier dem *πνεῦμα ἅγιον* und weist auf die richtige Fassung desselben als der Schöpferkraft Gottes (מְרַחֵם רַחֵם 1 Mos. 1, 2.) hin. Das *ἐπισκιάσει σοι* steht aber dem *ἐπελεύσεται ἐπὶ σε* erklärend gegenüber. An den Begriff des Schützens, Schirmens (nach Analogie des hebräischen כָּבַד) ist bei *ἐπισκιάζειν* nicht zu denken; der Zusammenhang leitet offenbar auf die Idee des Zeugens. Am besten vergleicht man daher das hebräische כָּרַשׁ בְּנָצִר (Ruth. 3, 9. Ezech. 16, 8.) in der Bedeutung: die Flügel (des Gewandes) ausbreiten, somit umhüllen, umschatten\*), wodurch euphemistisch die eheliche Vereinigung bezeichnet wird. Vielleicht enthält der Ausdruck auch eine entfernte Anspielung auf das מְרַחֵם 1 Mos. 1, 2. Dem Worte רָחַף kommt bekanntlich die Bedeutung „darüber schweben“ zu, und es wird 5 Mos. 32, 11. mit כָּרַשׁ בְּנָצִר parallel gestellt. Der ganze Gedanke des merkwürdigen Verses ist daher kein anderer als dieser: ohne Zuthun eines Mannes würde Maria Mutter werden; die reine keusche Kraft des schöpferischen Gottesgeistes werde das Zeugende seyn\*\*). Somit wird das Eintreten des Er-

---

gebilligt hat, indem wohl der h. Geist vom Sohn ausgeht, nicht aber der Sohn vom Geiste seinen Ursprung hat. Gott der Vater ist Jesu Vater nach seiner göttlichen und menschlichen Natur.

\*) Auch die über die Bundeslade ihre Flügel ausbreitenden Cherubim bezeichnen die wirksame göttliche Gegenwart. 2 Mos. 40, 32. 4 Mos. 9, 18. 22. (Vergl. noch Suiceri thes. Vol. I. pag. 1175.)

\*\*) Der Ausdruck *ἐπισκιάζειν* führt doch wohl kaum auf den Begriff des Zeugens. Von einem Erzeugtwerden Christi ist in der h. Schrift nirgends die Rede, und wie hätte der Sohn, der schon, ehe die Welt war, existierte (Joh. 17, 5), erst noch erzeugt werden können? Offenbar konnte er nur eingehen in eine neue Form des Seyns, nämlich aus der Form

lösers in die Menschheit als ein neuer, unmittelbarer göttlicher Schöpfungsact dargestellt und dadurch der Übergang des Sündlichen aus der sündigen Menschheit auf ihn geleugnet. In sofern aber dieser Schöpfungsact die Substanz der menschlichen Natur, durch das Verhältniß der Maria zu Jesus, nicht ganz ausschloß, theilte der Erlöser, miewohl frei von der Sündhaftigkeit in seinem Lebensprincip, doch die *ἀσθένεια τῆς σαρκός* (2 Kor. 13, 4.) mit den Menschen, worauf seine Leidensfähigkeit beruhte, welche wieder nothwendige Bedingung des ganzen Werkes des Erlösers war\*). In seiner menschlichen Natur verklärte er die Menschheit überhaupt. Die Zurückführung des verheißenen Sprößlings auf das *πνεῦμα ἅγιον* macht nothwendig, daß er selbst ein *ἅγιον* sey (Der Zusatz *ἐκ σοῦ* zu *γεννώμενον*, rührt wohl von Abschreibern her, denen der Gedanke unvollständig schien; für die absichtliche Auslassung der Worte läßt sich kein haltbarer Grund angeben) und als solcher heißt er *υἱὸς Θεοῦ* \*\*).

ewigen überzeitlichen allwissenden Seyns in die beschränkte Seynsform einer Kindesseele. Zur Menschenseele geworden, ging er ein in den Schooß der Jungfrau (wurde empfangen) und bildete sich hier einen Leib; dazu mußte der vorhandene Stoff zubereitet und geheiligt werden durch jenes „Überschatten“ des h. Geistes — ganz analog wie 1 Mos. 1, 2. der chaotische Weltstoff durch das Überschattetwerden vom Geiste Gottes zubereitet wurde, um die Einwirkungen des Wortes Gottes zu erfahren. (C.)

\*) Wäre Jesus auf gewöhnliche Weise erzeugt, so hätte er mit der allgemeinen Sündhaftigkeit auch die *necessitas moriendi* gehabt, ohne die Geburt von einer menschlichen Mutter würde ihm die *impossibilitas moriendi* zugekommen seyn; die in den Evangelien vorliegende Erzählung erfüllt demnach allein alle Ansprüche an die Idee eines Erlösers. Als Mensch geboren führte der Erlöser ein wahrhaftes Menschenleben, aber ähnlich dem Adam's vor dem Fall, mit der *possibilitas tentationis* und *mortis*, die dann durch seinen Sieg zur *impossibilitas* ward. (Vergl. das Nähere zu Mt. 4, 1 ff.)

\*\*) *Υἱὸς Θεοῦ* ist hier an dieser Stelle nicht Bezeichnung des ewigen präexistenten Sohnes Gottes als präexistenten, sondern es ist zunächst Bezeichnung des Menschgewordenen, des Menschen Jesu als des vom Himmel herab der Menschheit geschenkten. — Wenn aber auch Christus, formell nicht von der Ewigkeit, sondern von seiner geschichtlichen Erscheinung aus betrachtet, den Namen „Sohn Gottes“ empfängt, so wird damit sachlich (gegen Hofmann, Schriftbeweis I. S. 114) ganz und gar



Hier, wie B. 32. *υἱὸς ὑψίστου*, hat der Ausdruck unverkennbar eine Beziehung auf den Menschengewordenen; weil er leiblich von Maria geboren wird, heißt er der Sohn Gottes. Daß in dem B. 32. dieselbe Bedeutung des Worts anzunehmen ist, zeigt theils der Zusammenhang mit B. 31., theils die Bezeichnung David's als *πατὴρ*. Ebenfalls scheinen Stellen, wie Mr. 13, 32. Hebr. 5, 8. (in denen aber bloß *υἱὸς* steht), hierher zu gehören. Jesus heißt also hier *υἱὸς τ. Θ.* in demselben Sinn, wie Lc. 3., 38. Adam, in sofern er unmittelbar aus Gottes Hand sein Daseyn empfing; der erste und der andere Adam stehen auch in dieser Beziehung parallel. Beide bilden aber einen Gegensatz mit den *υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων*, welche als Nachkommen des gefallenen Adam auch das Bild des gefallenen an sich tragen (1 Mos. 5, 3.). Wenn dagegen Jesus *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (mit dem Artikel, der sehr selten, wie Joh. 5, 27., fehlt) heißt, so ist dieser Name der oben angegebenen physischen Bedeutung des Namens *υἱὸς τ. Θ.* sehr nahe verwandt. Er bezieht sich auch auf die menschliche Natur des Herrn, aber so, daß dieselbe in ihrer idealen Existenz aufgefaßt wird. Der Ausdruck hat seine Wurzel im A. T., welches in mehreren merkwürdigen Stellen (welche dem rabbinischen Dogma von Adam Kadmon zum Grunde liegen) die Menschheit in ihrer Idee ins göttliche Wesen selbst versetzt. (Vergl. 2 Sam. 7, 19. 1 Chron. 18, 17. Ezech. 1, 26., besonders Dan. 7, 13. 10, 16. mit 1 Kor. 15, 45 ff.) Die irdischen fleischlichen Weltmonarchien sammt ihren Monarchen erscheinen in der Danielischen Vision als Thiere; das Gottesreich mit seinem König als ein von oben, in des Himmels Wolken kommender Menschensohn. Das wahrhaft Menschliche muß der durch die Sünde entmenschten Menschheit von oben geschenkt werden. Daher wird auch dem *υἱὸς τ. α.* das innige Einsseyn mit dem Vater und der himmlischen Welt zugeschrieben (Joh. 3, 13.) und alle Macht und Herrlichkeit, ohne Beziehung auf die Erniedrigung, ihm zuerkannt (Joh. 5, 27. Mt. 26, 64. Apost. Gesch. 7, 55.). Da indeß die Apostel ihn nie mit diesem Namen benennen (außer den Evan-

---

nicht das kirchliche Dogma umgestoßen, daß Christus nicht ein Sohn Gottes von der Maria ist, sondern der Sohn Gottes von Ewigkeit, welcher zum Sohn der Maria wurde durch Empfängniß und Geburt. (C.)



gelien kommt er nur Apost. Gesch. 7, 55. in eigenthümlicher Beziehung auf die leibliche Erscheinung des Herrn vor), dagegen Jesus selbst vorzugsweise dieses Namens sich bedient, wenn er von sich selbst redet; so ist wahrscheinlich, daß er sich den Menschen dadurch menschlich nahe hat stellen wollen, zugleich aber beabsichtigte, ihnen das Ideal menschlicher Vollkommenheit vor Augen zu setzen. In neuerer Zeit hat man dem Namen  $\delta \nu\iota\delta\varsigma \tau\omicron\upsilon \alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$  bloß die Bedeutung eines gewöhnlichen Messiasnamens zugestehen wollen, allein diese Ansicht ist deshalb sehr unwahrscheinlich, weil denn auch das Volk doch bisweilen Jesum so genannt \*), oder ein falscher Messias sich diesen Namen gegeben haben würde. Vermuthlich verstanden den Namen  $\omega\varsigma \gamma\alpha$  nur wenige Erleuchtete unter dem Volk, in dem wahren Sinn jener prophetischen Stellen, dem zufolge in ihm die Idee von einem Urmenschen, einem Ideal der Menschheit, liegt. Der gewöhnlichste Messiasname unter dem Volk zur Zeit Jesu war  $\delta \nu\iota\delta\varsigma \Delta\alpha\upsilon\iota\delta$ . Mit diesem wird der Herr gemeinhin von denen angeredet, die seine Hülfe in Anspruch nahmen, somit seine helfende Macht anerkannten, und der Erlöser selbst setzt diesen Namen als so bekannt und geläufig voraus, daß er darauf hin argumentirt und die höhere Bedeutung des Messias ihnen beweist. (Vergl. Mt. 9, 27. 12, 23. 15, 22. 20, 30. 31. 21, 9. 15. 22, 42. 45.) Daß dieser Name so geläufig wurde zur Bezeichnung des Messias, hatte theils darin seinen Grund, daß die Weissagungen des A. T. besonders ausführlich und deutlich erklärten, daß der Messias aus David's Nachkommen hervorgehen werde, weshalb die Propheten oft schlechthin David für den Messias setzen (Jes. 11, 1. 10. Jerem. 23, 5. 33, 15. 21. Ezech. 34, 23. 24. 37, 24. 25. Ps. 89, 4. 21.); theils aber auch darin, daß David den Juden vorstand als das glänzende Ideal eines Herrschers über sein Volk, unter dem sich seine Herrschaft am weitesten ausdehnte; der Gebrauch dieses Namens hing daher zusammen mit dem Kreise äußerlicher Messiasideen, die unter den Juden kursirten. Um diese nicht zu begünstigen, enthielt sich daher der Herr,

---

\*) Im apokryphischen Buche Henoch findet sich zwar der Name, ohne Zweifel ist derselbe aber nur durch christlichen Einfluß in dasselbe gekommen. Joh. 12, 34. zeigt, wie unbekannt der Name den Juden war.

wenn er sich selbst nannte, dieses Namens gänzlich und suchte vielmehr durch den Gebrauch des dunkeln Ausdruckes *υἱὸς τ. ἀ.* die Forschung über die Bedeutung des Messias auf einen andern Punkt zu leiten; wiewohl nämlich der Name kein geläufiger war, so konnte Jesus doch wegen der bekannten prophetischen Stellen, in denen er vorkommt, ihn bei den Bessern als verständlich voraussetzen. — In ganz anderem Sinne nun aber, als in dem, in welchem der Ausdruck *υἱὸς τ. Θ.* in den Stellen Luc. 1, 32. 35. vorkommt (wo denn der Artikel fehlt), wird er gemeiniglich im N. T. gebraucht. Gewöhnlich bezeichnet der Ausdruck in metaphysischem Sinn die ewige Existenz Christi, die er bei dem Vater hat; sein Verhältniß als Gott zu Gott, als die Manifestation des verborgenen Gottes. Im N. T. findet sich der Name *ὁ υἱὸς τ. Θ.* für diese Idee nicht, denn in Stellen wie Ps. 2, 7. \*) 2 Sam. 7, 14. herrscht die Beziehung auf das irdische Auftreten vor. Allein wenn der Name auch fehlt (wie bei dem Begriff der βασιλεία τ. Θ.), so ist die Idee selbst im N. T. weit verbreitet. Schon in der Genesis tritt sie hervor (vergl. Steinwender, diss. Christus Deus in V. T. Regiom. 1829., wo die Stellen aus den historischen Büchern gesammelt sind), und später oft in den prophetischen Schriften (Jes. 9, 6. 7. 11, 1. 2. Micha 5, 1. Jerem. 23, 6. 33, 16 u. öfter. In den Apokryphen vergl. Weish. 7, 25 ff. 8, 3. Sir. 24, 4 ff.). Für die Bildung des Namens *υἱὸς τ. Θ.* haben indeß wahrscheinlich Stellen wie Ps. 2, 7. doch später wesentlichen Einfluß gewonnen, indem man die verschiedenen Beziehungen, in denen der Ausdruck genommen werden konnte, im Bewußtseyn nicht gehörig sonderte. Wir finden ihn übrigens im N. T. in vielen Stellen, und zwar, während Jesus selbst sich gern *υἱὸς τ. ἀ.* nennt, brauchen die Apostel meistens den Namen *υἱὸς τ. Θ.* Der Erlöser stellt sich so als *υἱὸς τ. ἀ.* den Menschen nahe; die Menschen erheben ihn als *υἱὸς τ. Θ.* über sich. Doch nennt sich der Herr (im Johannes) selbst oft auch *υἱὸς τ. Θ.* oder prägnant *υἱός*. Daß aber der Name *υἱὸς τ. Θ.* bloß ein den Juden ge-

---

\*) Das מָשִׁיחַ בְּרִי Ps. 2, 7. geht wegen B. 6. nicht auf die ewige Zeugung des Sohnes vom Vater, sondern auf die Einsetzung des Sohnes zum Weltregenten.

läufiger Messiasname, ohne tiefere Bedeutung, gewesen wäre, davon werden sich diejenigen schwerlich überzeugen können, die zuvörderst bedenken, daß die gewöhnliche rohe Volksansicht unter den Juden den Messias nur als ausgezeichneten Menschen ansah, der um seiner Vorzüge willen κατ' ἐκλογὴν von Gott dazu erwählt sey. (Justin. M. dial. c. Tr. p. 266 sqq.) Nach dieser Ansicht waren Namen, als ὁ Χριστός, βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, υἱὸς τοῦ Δαβὶδ u. a., näher liegend. Dann würde, wenn der Name so geläufig gewesen wäre, man sich nicht gewundert haben, daß Jesus sich so nenne (Joh. 5, 18 ff. 10, 33 ff.). Wir finden endlich auch nie, daß ein falscher Messias sich Sohn Gottes nannte; Joh. 10, 33 ff. 19, 7 ff. zeigen vielmehr, daß das Volk darin selbst für den Messias eine Anmaßung fand. Scheinbar ist diese Ansicht nur durch die Verbindung des Namens υἱὸς τ. Θ. mit Χριστός in einigen Stellen der Evangelien; betrachtet man dieselben aber näher, so zeigt sich, daß aus keiner gefolgert werden kann, daß man zur Zeit Christi diesen Namen so gemeinhin mit dem des Messias gleichbedeutend brauchte, und deshalb dieselben Ideen damit verknüpfte, welche man an den Namen des Messias anzureihen sich gewöhnt hatte. Was nämlich die Stellen betrifft, in denen υἱὸς τ. Θ. mit Χριστός verbunden wird, so sind zuerst diejenigen, in welchen Χριστός voransteht, wohl von andern zu unterscheiden, in denen es nachfolgt. In jenen (z. B. Mt. 16, 16. Joh. 6, 69. [nach dem text. rec. Griesbach liest ὁ ἄγιος τοῦ Θεοῦ,] 11, 27. 20, 31.) enthält υἱ. τ. Θ. nur die nähere Bestimmung zum Begriff des Χριστός. Für den Χριστός hielten die Jünger Jesum gleich, als sie sich an ihn angeschlossen (Joh. 1, 41.), allein erst nach fortgesetztem Umgange ging ihnen durch die Offenbarung des Vaters die Idee des Sohnes Gottes auf, welcher in Christo erschienen war (Mt. 16, 16.). Wenn ferner der Hohepriester Christum fragt (Mt. 26, 63. Mr. 14, 61.), ob er sey Christus, der Sohn Gottes: so bezog sich diese Frage nicht auf die herrschenden Volksvorstellungen, sondern auf Christi Aussagen von sich selbst; um dieser seiner Erklärungen willen rief auch das Volk: bist du Gottes Sohn, so steig' herab vom Kreuz (Mt. 27, 40.). Das Wort des Hauptmanns aber (Mt. 27, 54. und Parallelen) hat Beziehung auf die heidnische Mythologie. Anders scheint es sich



aber freilich mit den Stellen zu verhalten, in welchen *υἱὸς τ. Θ.* voransteht, deren indeß sehr wenige sind, wie Joh. 1, 50. 9, 35. vergl. mit 9, 17. Daß aber auch aus diesen Stellen nichts gefolgert werden kann für die Behauptung, daß Sohn Gottes nur ein gewöhnlicher Messiasname gewesen sey, zeigt die speciellere Erklärung derselben in ihrem Zusammenhange. (Vergl. den Comm. zu den a. St.) So bleiben denn bloß die Stellen Mt. 4, 3. 6. 8, 29. und Parallelen, in denen Jesus so mit *υἱὸς τ. Θ.* angesprochen wird, wie sonst mit *υἱὸς Δαβὶδ*. Allein diese Stellen kommen nur in der Versuchungsgeschichte vor, oder beziehen sich auf Dämonische, und es ist deshalb mehr als wahrscheinlich, daß diese Stellen so zu verstehen sind, daß nur die übermenschliche dämonische Kraft Jesum in seiner göttlichen Natur und Würde erkannt habe. Wir müssen daher sagen, daß *υἱὸς τ. Θ.* allerdings den Messias bezeichnet \*), aber sofern er aus dem Wesen des Vaters geboren war; daß daher, wer ihn so nannte, ihn entweder als solchen anerkannte, oder das tadelte, daß er sich dafür erklärte. — Was endlich das Verhältniß des Namens *υἱὸς τοῦ Θεοῦ*, sofern derselbe Christo beigelegt wird, zu demselben Namen, wiefern er den Menschen überhaupt gegeben werden kann, anlangt, so ist zu bemerken, daß *υἱὸς Θεοῦ*, oder *τέκνον Θεοῦ* \*\*) in zwiefacher

---

\*) Durch diese Fassung wird denn auch das Bedenken Schleiermacher's erledigt (Glaubenslehre Th. II. S. 707.), welcher äußert, Sohn Gottes bezeichne wohl nicht die göttliche Natur allein, sondern den ganzen Christus nach göttlicher und menschlicher Natur. Stellen wie 1 Joh. 1, 7. zeigen zwar, daß die physische und metaphysische Bedeutung in dem Ausdruck zusammenfloßen, wie denn die Schrift überhaupt von Nestorianischer Trennung der Naturen fern ist. Allein Sohn Gottes bezeichnet doch den ganzen Christus, in sofern er aus dem Wesen des Vaters von Ewigkeit geboren ist. Menschensohn bezeichnet dagegen den ganzen Christus, in sofern er die ideale Menschheit repräsentirt.

\*\*) Von der Person Christi wird *τέκνον* nicht gebraucht, wohl aber *παῖς* (Mt. 12, 18. Ap. Gesch. 3, 13. 26. 4, 27. 30.). Dieser Ausdruck steht aber nicht sowohl dem *υἱὸς* parallel, als dem hebräischen *בֶּן* *בְּרִי*, das besonders im zweiten Theil des Jesaias so häufig vom Messias angewendet wird. (Vergl. zu Ap. Gesch. 3, 13.) *τέκνον* konnte deshalb nicht von Christo gebraucht werden, weil in diesem Ausdruck der Begriff des Unentwickelten vorherrscht, während *υἱὸς* das männlich Kräftige und Wirksame andeutet.



Beziehung, die den beiden Bedeutungen, die der Ausdruck vom Erlöser angewendet hat, entsprechen, gebraucht wird. Einmal hat er eine Beziehung auf das physische Daseyn der Menschen; sie heißen *υιοὶ τ. Θ.*, sofern Gott (mittelbar) ihr Schöpfer ist. Diese Bedeutung indeß ist sehr selten, Ephes. 3, 15. Joh. 11. 52 und Mal. 2, 20. gehören aber hierher; sonst waltet selbst in Stellen des N. T., wie Jes. 63, 16. 5 Mos. 14, 1., die Beziehung auf die Erlösung vor. Diese tritt auch in sehr vielen Stellen des N. T. heraus (1 Joh. 3, 1. 2. 5, 2. Röm. 8, 14. 16. 8, 17. 9, 8. Gal. 3, 26 u. öfter) und bezeichnet die Wiedergeburt, welche als neuer Schöpfungsact die durch die Sünde von Gott Entfremdeten wieder zu Kindern macht. Diese Beziehung entspricht der tiefern Bedeutung des Namens *υἱὸς τ. Θ.*, in sofern er dem Erlöser zukommt. Seine ewige Zeugung aus dem Wesen des Vaters hat ihr Nachbild in der Wiedergeburt, und in Beziehung auf die Geisteskinder des Einen Vaters nennt der Herr sich auch den Erstgebornen unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29. Hebr. 2, 11.). Der Gottessohn von Ewigkeit wandelte als Menschensohn auf Erden in der Zeit, um die Menschenkinder von der Erde zum Himmel zu erheben, auf daß sie als Gotteskinder ihm gleich seyn möchten, und göttlicher Natur theilhaftig würden (2 Petr. 1, 4. 1 Joh. 3, 2.).

36 — 38. Auch Maria empfängt ein *σημεῖον* (τίς) wie Zacharias (1, 20.), nur ein günstiges. Wie hier der Maria das Geschick der Elisabeth von oben kund gethan wird, so auch (s. B. 41.) der Elisabeth wieder das der Maria; solche Führungen waren nothwendig unter so außerordentlichen Umständen, und eben deshalb dürfen wir zur Lösung mancher Schwierigkeiten Ähnliches auch da voraussetzen, wo es nicht ausdrücklich angemerkt ist. (Vergl. zu Lc. 2, 39.) — Die Rede schließt mit dem allgemeinen Gedanken, daß die göttliche Allmacht ihre Plane ungeachtet aller scheinbaren Unmöglichkeiten vollende. Die Worte sind nach 1 Mos. 18, 14., wo sie in gleicher Beziehung von Sarah gesagt werden. Der in weitester Allgemeinheit ausgesprochene Gedanke ist übrigens so limitirt zu denken, daß jedes Wahrhaftige (*ῥῆμα* = דָּבָר) auch darstellbar sey; denn das Widersprechende ist als solches kein *ῥῆμα*, somit auch Gotte, eben weil er Gott ist, *ἀδύνατον*. — Die gläubige, kindlich-demüthige Maria senkt sich

nun in Gottes Hände nieder; sie geht ein in ihre Bestimmung zur Vollendung der göttlichen Rathschlüsse. Die Geburt des Herrn im Fleisch ward so auch ihre Glaubensthat; Maria's Glaube machte den Unglauben Eva's wieder gut. (B. 36. Für die gewöhnliche Lesart γῆρα, welche Form für γῆραι [von γῆραι des Nominativs γῆρας gebildet] steht, liest Griesbach γῆρει für γῆρεῖ von γῆρος. [Vergl. Winer's Gramm. S. 63.] — B. 37. ist οὐκ — πᾶν ὅημα reiner Hebraismus, der Ausdruck entspricht dem: לֹא כָל-דָּבָר.)

39. Dem Winke des Engels (B. 36.) zufolge besucht Maria die Elisabeth, der sie als Verwandte wahrscheinlich schon früher bekannt war. Die Wohnung des Zacharias, welche B. 23. unbestimmt geblieben war, wird nun näher bestimmt. Er wohnte im jüdischen Gebirgslande (ὄρεινή scil. χώρα), in einer Priesterstadt, Namens Suda, nach richtigerer Schreibart Ἰούδα oder Ἰούττα. Im A. L. wird sie Ἰούτα genannt (Jos. 15, 55. 21, 16.), wofür die LXX. an der ersten Stelle Ἰάν setzen. Die Lesart Ἰουδαίως ist auf jeden Fall eine Correction; behält man die Form Ἰούδα bei, so muß man den Namen der Stadt ergänzen. Passend ließe sich dann Jos. 21, 11. vergleichen, wo es von Hebron heißt: Χεβρών ἐν τῷ ὄρει Ἰούδα. (Das μετὰ σπορδῆς entspricht dem gewöhnlichen σπορδαίως. Es findet sich auch bei den LXX. 2 Mos. 12, 11. Esra 4, 23. Dan. 6, 19.)

40. 41. Offenbar liegt der Relation die Ansicht zum Grunde, daß eine vorhergehende Mittheilung der Begebenheiten zwischen beiden Frauen nicht stattfand. Wie Maria von den Umständen der Elisabeth vor der Mittheilung des Engels (B. 36.) nichts gewußt hatte, so auch Elisabeth nichts von den Schicksalen der Maria. Beide wurden durch den Geist geleitet und gelehrt. Nach den Zeitangaben wäre auch für Mittheilungen keine Zeit übrig gewesen. Da Maria im sechsten Monat der Schwangerschaft der Elisabeth den Besuch des Engels empfing (B. 26. 36.) und drei Monate bei ihr verweilte (B. 56.), so muß sie gleich nach der Verkündigung sich zu Elisabeth begeben haben. Joseph wußte damals ohne Zweifel noch nichts, und erfuhr erst den Zustand bei vorgerückter Schwangerschaft der Maria. (Vergl. das Nähere darüber zu Lc. 2, 39.) Als Verlobte konnte sie daher ohne Aufsehen bei einer entfernten Verwandten mit Erlaubniß ihres

Bräutigams einige Monate verweilen. Die heftigen Gemüthsbewegungen der Mutter theilt das Kind, das noch unter ihrem Herzen ruhte, und Geist von oben erfüllte die glückselige Mutter, die die kühnsten Hoffnungen ihrer Seele verwirklicht sah. Wie Hanna, die Mutter Samuel's, wird sie ihr heiß erslehtes Kind oft dem Herrn geweiht haben (1 Sam. 1, 11.). über πνεῦμα ἅγιον s. zu 1, 15. (Σκιρτάω = κινεῖσθαι, wird besonders von der hüpfenden Bewegung gebraucht, in welche die Freude versetzt. Die LXX. übertragen Mal. 4, 2. σκιρτήσετε ὡς μοσχάρια. 1 Mos. 25, 22. ist es auch von den Bewegungen der Kinder im Mutterleibe gebraucht.)

42. 43. Elisabeth als die ältere segnet hier Maria und ihr Kind (καρπὸς κοιλίας = יֶלֶד בֶּטֶן), wie später Johannes d. T., wiewohl auch der geringere, den Herrn taufen mußte. Obgleich segnend stellt sich aber doch Elisabeth selbst unter die Maria, indem sie spricht: καὶ πόθεν μοι τοῦτο κ. τ. λ.\*) (Kai bei Fragen steht nachdrucksvoll, vergl. Mr. 10, 26.) — Höchst merkwürdig ist in den Worten der Elisabeth das: ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου. Man mag sich wenden, wie man will, es kann nie passend erscheinen, ein noch nicht gebornes Kind κύριος zu nennen\*\*), als bei der Voraussetzung, daß Elisabeth in der Erleuchtung des h. Geistes, gleich den alten Propheten, die göttliche Natur des Messias, als dessen Mutter sie Maria begrüßte, erkannte. Die Stelle ist also dem B. 17. parallel, wo in der Rede

\*) Das εἶνα ἐλθῆ involviret die Idee des vorhergängigen Veranlassens, Befehlens; „wer ordnete an, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommen mußte?“ Sie sieht darin einen neuen Gnadenbeweis ihres Gottes.

\*\*) Dr. Paulus meint κύριος stehe bloß für βασιλεύς und Elisabeth drücke hier bloß ihren Glauben aus, daß Maria den Messias gebären werde. Allein da nicht einmal Augustus und Liberius sich κύριος zu nennen erlaubten, so sieht man, wie diese Bezeichnung für Könige damals ganz ungewöhnlich war. Am wenigsten ist daher zu glauben, daß fromme Juden, die nur Gott den Herrn nannten, diesen Ausdruck so angewendet haben sollten. Sieht man freilich in diesen Berichten über die Kindheitsgeschichte keine Familiendocumente, so liegt die Annahme nahe, daß man vom spätern mehr entwickelten Bewußtseyn über Jesu Würde aus der Elisabeth einen solchen Ausdruck in den Mund gelegt habe. Doch für ihre Einsicht spricht hinlänglich ihre Gotterleuchtung.



des Engels dieselbe Idee von der Menschwerdung Gottes im Messias durchleuchtete, und *κύριος* steht nachdrucksvoll, entsprechend dem hebräischen: *קִדְּשָׁהּ* oder *קִדְּשָׁהּ*.

44. 45. Die Rede der Elisabeth geht gegen den Schluß in die dritte Person über, sie spricht im Gebet von der Maria und preiset ihren Glauben. Diesen erkannte sie ganz richtig im h. Geist, als die Grundstimmung des Gemüths der Maria und als die Bedingung ihres Glückes. Die *τελείωσις* bezieht sich auf die Vollendung alles dessen, was B. 32. 33. von ihrem Sohne verheißen war. Was aber das Wesen der *πίστις* anlangt, so ist hier klar, daß mit diesem Wort keine Lehrsätze irgend welcher Art bezeichnet werden, sondern nur die an das Göttliche sich hingebende Seelenstimmung beschrieben ist, in der Maria bei der Ankündigung der himmlischen Botschaft sich befand. Die *πίστις* ist Empfänglichkeit für göttliche Gnadenwirkungen und ihre Aufnahme ins Gemüth. (Vergl. das Nähere zu Mt. 8, 2.)

46. 47. Denken wir uns Maria als lebend und webend in der h. Schrift, deren Verheißungen gewiß oft ihre Seele bewegt und ihr den Wunsch entlockt hatten, daß Gott seinem Volke helfen und den Erlöser senden möge, ja den Wunsch selbst, die gebenedeiete Mutter des Messias zu werden, so wird ein solcher Ausdruck der begeisterten Freude, wie er nun folgt, nichts Auffallendes haben; im Bewußtseyn, des höchsten Glücks theilhaftig geworden zu seyn, sprach sie in prophetischer Anschauung, in ihr geläufigen Worten der Schrift, besonders nach dem unter verwandten Umständen gesprochenen Lobgesang der Hanna 1 Sam. 2, 1—10., den Dank für die Barmherzigkeit aus, die ihr widerfahren, und für die Erfüllung der Verheißungen Gottes, die sie bereits als verwirklicht anschaute. So aufgefaßt verlieren diese poetischen Ergüsse das Auffallende, das sie auf den ersten Blick zu haben scheinen. Schon Schleiermacher hat dieselben benutzt, um wahrscheinlich zu machen, daß die Kindheitsgeschichte mythisch bearbeitet sey. Wenn die poetischen Ergüsse selbstständige Gedichte wären, so würden dieselben allerdings etwas Bedenkliches haben; da sie aber bloße Reminiscenzen aus dem A. T. sind, welches wir bei den handelnden Personen als ganz und gar bekannt voraussetzen müssen, so ist keineswegs undenkbar, oder auch nur unpassend, daß sie hier eingefügt werden. — Den fol-



genden Lobgesang (B. 46—55.) pflegt man übrigens das Magnificat zu nennen (von dem Anfangswort in der Vulgata); von Luther besitzen wir eine treffliche praktische Erklärung über denselben. (*Μεγαλύνω* = מַגְדִּיל אֲפֹסִיח. 10, 46. 19. 17. Phil. 1, 20.) Die Zusammenstellung von *πνεῦμα* und *ψυχὴ*, über deren Unterscheidung man das Nähere zu 1 Thess. 5, 23. sehe, bezeichnet das ganze innere Wesen; höhere und niedere Geisteskräfte waren freudig erregt. (Vergl. Ps. 103, 1. נִפְשִׁי und נִבְרָתִי.) In dem ἐπὶ Θεῷ τῷ σωτῆρί μου ist allerdings die Beziehung auf eine äußere σωτηρία (nach B. 52.) nicht gänzlich auszuschließen; ohne Zweifel sah Maria einer Erhöhung ihres Davidischen Geschlechts entgegen. Allein die tiefe religiöse Innigkeit, welche sich in dem Lobgesang ausspricht, erlaubt nicht, dieser Beziehung eine Vorherrschaft zu verstatten oder gar sie in grobsinnlicher Weise zu denken, zumal da wir die Erleuchtung der Maria durch den h. Geist nach B. 41. natürlich voraussetzen müssen. Die ganze Fülle der Segnungen, welche die Erscheinung des Messias beschloß, lag vor ihr ausgebreitet, und sie bezog die allgemeine σωτηρία (geistig wie äußerlich) auch auf sich selbst. Gott war in Christo auch ihr σωτήρ, und wie sie nun leiblich den Menschensohn gebären sollte, mußte sie später auch den Gottessohn in ihrem Herzen empfangen. (Vergl. zu Lc. 2, 35.)

48—50. Die religiöse Auffassung leitet bei der Erwähnung der ταπεινότης zunächst wieder nicht auf äußerliche, politische Niedrigkeit der Maria, die doch aus Davidischem Stamm war; vielmehr spricht sich darin das demüthige Bewußtseyn innerer Armuth aus, die keine Vorzüge in sich zu entdecken weiß, um deretwillen eben ihr dieses Glück zu Theil geworden wäre. (*Ταπεινός* = נָזַף, נִבְזָה, vergl. zu Mt. 11, 29. Nahe verwandt mit *πτωχός* Mt. 5, 3.) Ganz auszuschließen dürfte ein Blick auf das Äußere jedoch nicht seyn; als Folge der Barmherzigkeit Gottes, die ihr zu Theil geworden, dachte sich Maria wahrscheinlich auch äußern Glanz. Wenn man diesen Umstand aber dazu gebraucht hat, auf die Bildung des Erlösers hinzuweisen, und anzudeuten, daß sich hier erkennen lasse, welche Messiashoffnungen Christo mit der Muttermilch eingeflößt seyen, so ist klar, daß dadurch seine Herrlichkeit nur gesteigert werden würde, indem er die Messiaslehre aufs Höchste vergeistigte. Sodann aber ist

die Ansicht, daß der Messias eine mächtige Wirkung auch nach außen hin ausüben werde, nicht falsch — das Irrige in der Volksvorstellung bestand nur darin, daß man das Äußere wollte ohne das Innere. Hätte das Volk Israel es zu einer wahren Herzensänderung kommen lassen, so würde es auch äußerlich mächtigen Einfluß gewonnen haben. Mag daher Maria, da sie nicht sündlos war, in einzelnen Momenten von Eitelkeit versucht worden seyn, ihre Messiasansichten waren ganz die biblischen. Das N. wie das A. E. läßt aus der Wirksamkeit des Messias in der geistigen Welt die totalste Umgestaltung auch des Äußern hervorgehen; Christus wird der König aller Könige, die höchste irdische Macht wird zum Schemel seiner Füße gelegt. — Zunächst hebt Maria nur die Idee des Nachruhms heraus, der ihr als Mutter des Messias zu Theil werden würde; eine Weissagung, die in umfassenderm Sinn wahr geworden ist, als ihr Wunsch seyn konnte. (Γενεά = גֵּנְעָא Generation, die zu einer Zeit Zusammenlebenden; πᾶσαι γενεαί, die ganze Reihenfolge der künftigen Generationen.) Die Bedeutung der Geburt des Messias für alle Zeiten und Verhältnisse erkannte sie im Lichte des Geistes ganz richtig. (Die μεγαλεΐα = מַגְלֵיָא nach Ps. 71, 19. Ὁ δυνατός = גִּבּוֹר.) Aus der bestimmten Beziehung auf sich geht die Rede der Maria in den letzten Worten von B. 49. καὶ ἄγιντο τὸ ὄνομα αὐτοῦ κ. τ. λ. mehr ins Allgemeine über, die folgenden Gedanken sind aber immer so zu verstehen, daß sie ihre specielle Anwendung auf den vorliegenden Fall erhalten. (Die φοβούμενοι τὸν Θεόν, die Gläubigen im Gegensatz gegen die ungläubige Welt, sind alles andern Anscheines ungeachtet das bleibende Object seiner Sorge. Ὀνομα, als Bezeichnung der Wesenheit überhaupt, wird durch das speciellere ἔλεος näher bestimmt.)

51. 52. Der segnenden Gnade gegen die ταπεινοί = φοβούμενοι, weshalb eben ἔλεος gewählt ist, steht entgegen der strafende Ernst Gottes gegen die ὑπερήφανοι. Beides, den Segen für die Demüthigen, den Fluch für die Hoffärtigen, erkennt Maria im Geist als an die Geburt des Messias geknüpft. Das καθαιρεῖν δυνάστας ἀπὸ θρόνων, vergl. mit B. 32. 33., macht nicht unwahrscheinlich, daß Maria auch an eine äußere Herrschaft ihres Sohnes dachte. Gleich den Propheten verknüpfte sie in perspec-

tivischer Anschauung die künftige Offenbarung des Reiches Christi mit seinem ersten Auftreten. Wenn sie aber auch, was einen richtigen biblischen Grund hat (vergl. zu Mt. 24.), sich eine Offenbarung der Herrschaft Christi im Außern dachte, so wird ihre Vorstellung sich immer noch wesentlich von den grobmaterialistischen Ansichten der großen Masse des jüdischen Volkes unterscheiden haben. (Was die Formel *ὑπερήφανοι διανοία καρδίας* betrifft, so ist *καρδία* in der biblischen Anthropologie der Sitz des Lebens und der allgemeinsten, unmittelbarsten Lebensäußerungen, also der Empfindung und der durch die Empfindung bedingten Gedanken und Wünsche; während *σπλάγχνα* das reine pathologische Gefühl bezeichnet. Daraus ist die häufige Verbindung von *διάνοια* — und den Synonymen *λογισμός*, *διαλογισμός*, *νόημα*, *διανόημα*, *ἐπίνοια* — mit *καρδία* zu erklären. Dieselbe soll nicht aussagen, die *διάνοιαι* seien Actionen der *καρδία* — sie sind vielmehr Actionen des *νοῦς* oder *λόγος*, — sondern daß von der *καρδία* aus die Anregung zu diesen Actionen des *νοῦς* geschieht. Vergl. das Nähere zu Lc. 2, 35. Mt. 9, 3.)

53—55. Ein verwandter Gedanke wird in ähnlichen Bildern ausgesprochen; Armuth und Hunger, Reichthum und Sättigkeit sind verwandte Begriffe. Die Stillung der Sehnsucht, das Abweisen der satten Neugier nach dem Göttlichen, liegt ebenfalls beides im Begriff des Messias. Nirgends verräth Maria in ihren Messiasansichten Falsches, denn die schließliche Beziehung seiner Erscheinung auf Israel und die Weissagungen seiner Propheten ist nach 1, 16. zu erklären. (*Ἀντιλαμβάνεσθαι* = *βοηθεῖν*, vergl. Apgsch. 20, 35. Sir. 2, 6. — Israel wird als *παῖς Θεοῦ* aufgefaßt nach 2 Mos. 4, 22., wenn nicht vielmehr *παῖς* hier = *בֶּן* steht. Das *ἕως αἰῶνος* ist nicht mit *μνησθῆναι*, sondern mit *σπέρμα* zu verbinden, um anzudeuten, daß der Segen des Messias eine Nachwirkung für die gesammte Menschheit habe in ihren edlern Gliedern, die das *σπέρμα Ἀβραάμ* repräsentirt. Die Dative sind als *dativi commodi* zu fassen. Die Construction *μνησθῆναι τινὸς τινί* ist classisch.)

56. Nach 3 Monaten kehrte Maria zurück; war sie vor der Reise noch nicht verhehelicht, so führt der Ausdruck *οἶκος αὐτῆς* darauf, daß Maria in Nazareth ansässig war. Vergl. aber zu Lc. 2, 39.



## §. 4. Johannis Geburt und Beschneidung. Weissagungen des Zacharias von ihm und Christo.

(Lc. 1, 57—80.)

57—59. Kurz nach der Abreise der Maria nach Nazareth gebar Elisabeth den verheißenen Sohn\*), dem man nach der uralten Sitte (1 Mos. 21, 3. 4.) den Namen bei der Beschneidung ertheilte, welche nach mosaischer Verordnung am achten Tage vollzogen ward (3 Mos. 12, 3.). Die Freude der glücklichen Mutter über diesen Sohn ihres Alters theilte ihre Umgebung. (*μεγαλύνειν* ἑλεος = *הַגְדִּיל לְיָמֵי* 1 Mos. 19, 19.)

60—62. Dem Wunsche der bei der Beschneidung Gegenwärtigen zufolge soll dem Kinde ein in der Familie gebräuchlicher Name gegeben werden; die Mutter (nach dem Befehl B. 13.) will ihm aber den Namen Johannes beigelegt wissen. In der Verlegenheit fordert man die Entscheidung des Vaters. Das *ἐννεύειν* berechtigt nicht, Taubheit anzunehmen; einmal schließt der Ausdruck begleitende Worte nicht bestimmt aus, dann aber gewöhnt man sich auch leicht, Stumme gleich Tauben zu behandeln. (*ἀποκρίνισθαι* = *הָקַר* bedeutet nach einem bekannten, in den Evangelien oft vorkommenden Sprachgebrauch nicht bloß: Antwort geben auf eine vorhergehende Frage, sondern überhaupt: die Rede beginnen. — B. 61. lesen für *ἐν τῇ συγγενείᾳ* die Codd. A B C L *ἐκ τῆς συγγενείας*, das Lachmann mit Recht vorgezogen hat. — In der Frage: *τὸ τί ἂν κ. τ. λ.* steht das *τό*, als den ganzen die Frage enthaltenden Satz an das regierende Verbum knüpfend. Ähnlich ist es Mr. 9, 23 gebraucht.)

63—65. Der Vater entscheidet für die Mutter (B. 60.) und schreibt den Namen Johannes nieder. (*λέγειν* in Verbin-

---

\*) Die alte alexandrinische Kirche feierte den Geburtstag des Täufers am 23. April (28. Pharmuthi). Später nahm die griechische, wie die lateinische Kirche den 24. Juni dafür an, offenbar nach der biblischen Bestimmung, daß Elisabeth sechs Monate früher als Maria schwanger war. Man legte also die beiden Geburtstage um ½ Jahr aus einander, und zwar (mit sinnbildlicher Beziehung auf Joh. 3, 30) den des Johannes auf den längsten, den des Herrn auf den kürzesten Tag.



dung mit γράφειν hat nur die allgemeine Bedeutung: erklären, Willen äußern, wie Lc. 3, 4. und in der häufig wiederkehrenden Phrase: λέγει ἡ γραφή. — Πιστάδιον = γρουμματίον, Schreiftäfelchen.) Der Vorausfagung (V. 20.) gemäß wird nach der Geburt des Kindes die Strafe des Unglaubens, die dem Zacharias aufgelegt war, wieder aufgehoben; er redet, und gebraucht zunächst seine Zunge, um Gottes Lob zu verkündigen, der sich in der Erfüllung der Verheißungen so verherrlicht hatte. (Weil ἀνεώχθη nicht genau zu γλωσσαι zu passen schien, haben einige Codd. von geringerem Werth ἐλώθη, διεφθρώθη hinzugefügt, das allerdings passend ergänzt wird.) Da sich ein höheres Walten in diesen Begebenheiten den Anwesenden aufdrängte, ergriff sie jene heilige Scheu, die bei Gottesfürchtigen sich kund giebt, wenn das Göttliche ihnen spürbar nahe tritt. (Vergl. zu Lc. 1, 12.) Das im Kreise der Familie Vorgefallene verbreitete sich auch in die weitere Umgebung durchs Gerücht, indeß blieb es in der ὁρεινί, (1, 39.), ohne Jerusalem, den theokratischen Mittelpunkt, zu erreichen. Ohne daß die Pharisäer und Schriftgelehrten etwas davon ahneten, bereiteten sich die größten Begebenheiten des Reiches Gottes im Kreise der Einfältigen vor. (Διαλαλεῖσθαι, hin und her beredet, besprochen werden. Lc. 6, 11. Das ὅντι = πρᾶγμα, nach der Analogie des hebräischen כִּנְיָן, s. Lc. 1, 37.) Wer nun in dieser Erzählung nicht mit Schleiermacher (über den Lucas S. 24.) „ein lebenswürdiges kleines Kunstwerk, von einem Christen aus der veredelten judaisirenden Schule,“ finden kann, wird nicht anstehen, das Factum der Heilung des Zacharias, wie sein Stummwerden, eben so wie die Engelererscheinungen geschichtlich zu fassen. Alle physischen Erscheinungen sehen wir nach der Darstellung der Schrift der Entwicklung der ethischen Welt des Geistes dienen, und wird diese Begebenheit so, als sittliches Erziehungsmittel für den Zacharias, aufgefaßt, so dürfte sich nur in dem Fall etwas gegen die historische Fassung derselben einwenden lassen, wenn das Grundverhältniß Gottes zur Welt irrig angesehen wird. Fassen wir Gott nicht auf als ein außermweltliches Wesen, das die Naturerscheinungen nach sich selbst überlassenen Gesetzen abrollen läßt, sondern als mit seinem Odem das Weltall tragend, und als die immanente Ursache aller physischen Erscheinungen; so liegt das

Wunder nicht in dem einzelnen äußerlichen Factum (das immer seinen Zusammenhang hat in höhern oder niedern, bekannten oder unbekannten Gesetzen, denn der Geist Gottes selbst ist das Gesetz), sondern in dem harmonischen Zusammenstimmen der einzelnen Erscheinung mit den höchsten Interessen des Ganzen. Ohne dieses Zusammenstimmen wäre das Wunder einem magischen Gaukelspiel gleich. (Vergl. das Weitere zu Mt. 8, 1.) Der Annahme, daß wir hier kein Factum, sondern einen Mythos haben, ist übrigens (abgesehen von den allgemeinen, schon angeführten Gründen, die die Annahme irgend eines Mythos in den heiligen Schriften verbieten), der Umstand nicht günstig, daß die Erdichtung einer als Strafe auferlegten Stummheit höchst unwahrscheinlich bleibt, da dergleichen durchaus ohne Analogie ist\*). Ist doch in dem ganzen Vorfall kein innerer Widerspruch, der gegen die Annahme der Geschichtlichkeit eine Instanz bildete; nur die dogmatische Voraussetzung der sich als „voraussetzungslos“ rühmenden Schule ist es, welche, um das Wunder los zu werden, den ganzen Abschnitt für mythisch erklärt!

66. Beiläufig wird noch von dem Eindruck berichtet, den diese Ereignisse in der Familie des Zacharias auf die Umgebungen machten. Es wurden dadurch Erwartungen von der Bedeutung des Kindleins erregt, die auch seine Entwicklung schon rechtfertigten. (Χειρ κυρίου = יְד יְהוָה. Die Hand, als das allgemeinste Organ der Wirksamkeit, hier der schützenden und segnenden, aufgefaßt. Daß diese in seiner Entwicklung mit dem Kinde war, wird anticipirt, um anzudeuten, daß die Erwartung der Menschen sich bewährte. — In dem τίθεται ἐν τῇ καρδίᾳ = יָשָׁם mit den Präpositionen לְ, בְּ, אֶ mit בְּ liegt nicht bloß das im Gedächtniß Behalten, sondern auch das mit Theilnahme Bewegen und Bedenken der Sache.)

67. Ein eigentlicher Absatz ist hier nicht, V. 66. anticipirt nur einige Gedanken. Die folgenden weissagenden Worte des Zacharias schließen sich vielmehr unmittelbar an V. 64. an. (Vergl.

---

\*) Strauß scheut sich nicht, auch noch in der zweiten Auflage seines Werkes (B. I. S. 141.) dieses entscheidenden Momentes ungeachtet bei seiner Meinung zu verharren, da doch die Herbeiziehung von Analogieen das einzige Mittel für ihn ist, seinen Willkürlichkeiten eine Scheinstütze zu leihen.

über *πνεῦμα ἁγίου* zu B. 15. und 41.) Nur für einen solchen erhabenen Moment, in dem himmlische Kraft leiblich und geistig den Zacharias stärkte und über sich selbst erhob, passen die folgenden Worte, in denen er prophetisch über das Verhältniß seines Sohnes zu dem Messias und zur Erfüllung aller Hoffnungen, welche die Seher des A. B. angeregt hatten, spricht. Von der Hauptsache beginnt Zacharias (B. 68—75.) und stellt dann (B. 76—79.) Johannes, als eine vorbereitende Wirksamkeit ausübend, in das rechte Verhältniß zu dem Herrn, in welchem sich alle Verheißungen der Propheten erfüllten. Wiewohl auch hier die Wirkungen des Messias zunächst auf das Volk Israel bezogen werden und die ganze Darstellung eine volksthümliche Farbe trägt, so tritt doch nirgends etwas Irriges hervor, weshalb jene speciellen Beziehungen, da sie auf einer ächt sittlichen Auffassung des Messiasreiches ruhen (B. 74. 75.), dieselbe Übertragung auf das Allgemeine zulassen, welche wir bereits oben (B. 16. 54.) geltend machten. — Die Rede ist übrigens so stark hebraisirend, daß sie Wort für Wort ins Hebräische zurück übersetzt werden kann; ein Umstand, der, wie bereits oben berührt wurde, die Annahme höchst wahrscheinlich macht, daß wir hier Familienaufsätze, die Lc. aufnahm, wie er sie fand, vor uns haben. Als solche haben diese schätzbaren Nachrichten doppelten Werth, weil sie für den Ideenkreis zeugen, in welchem Johannes erwuchs; und bei ihm vorauszusetzen, daß er durch Gespräch und positive Belehrung in denselben hineingezogen sey, hat durchaus keine Schwierigkeit, da wir nur bei dem Erlöser eine absolut freie Entwicklung von innen heraus anzunehmen genöthigt werden.

68. 69. In ächt prophetischer Begeisterung schaut Zacharias das Werk der Erlösung, das in der Geburt des Vorläufers des Messias nun im Reime heraustrat (weshalb die Moriste nicht mit Futuris zu verwechseln sind), als vollendet an\*). Sein Unglaube (B. 20.) erscheint daher hier in den kühnsten Glauben umgewan-

---

\*) Für die Annahme, daß die Evangelien im zweiten Jahrhunderte edictet und den Aposteln untergeschoben seyen, paßt diese Darstellung schlecht; denn zu jener Zeit war die Kirche zu so wenig äußerem Glanz gekommen, daß Niemand durch ihren Zustand zu solchen Schilderungen veranlaßt werden konnte.



delt, der ihn das Unsichtbare als sichtbar gegenwärtig erfassen ließ. (Über ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ s. zu B. 16. Es spricht sich darin nichts als der ächte Particularismus der Schrift aus, den der Erlöser und alle Apostel festhalten; das Verhältniß der Israeliten zu dem Herrn ist ein anderes, als das aller übrigen Völker.) In der Geburt seines Sohnes, den Zacharias aber nur im Zusammenhang mit der Erscheinung Christi auffaßt, schaute er nach langem Harren der Frommen eine reiche Gnadenheimsuchung Gottes. (Das ἐπισκέπτεσθαι entspricht dem תָּרַץ im A. T., welches ein strafendes, wie ein erlösendes Heimsuchen bezeichnet, [hier natürlich letzteres].) — Αἰτρώσις, Loskaufung, vergl. das Nähere über den Begriff zu Mt. 20, 28. An eine bloß politische Befreiung zu denken, verbietet B. 75. deutlich; daß aber auch Zacharias äußere Segnungen an die Erscheinung des Messias knüpfte, ist mehr als wahrscheinlich, und, die Wirksamkeit desselben vollendet aufgefaßt, auch nicht irrig.) Erlösend und schützend offenbarte sich die göttliche Gnade in der Sendung des Messias. (Κέρας σωτηρίας = קֶרַעַן שְׁׁׁׁׁׁׁׁׁׁ Ps. 18, 3., hier mit Beziehung auf Stellen wie Ps. 132, 17., wo vom Horne David's die Rede ist. Der Vergleichungspunkt im Bilde ist die Kraft, die hier als die Frommen schützend, die Feinde strafend aufgefaßt wird.)

70. Das Ganze wird sofort an den geheiligten Kreis der alten Seher angeknüpft, die sowohl das Allgemeine (die αἰτρώσις τοῦ λαοῦ), als auch das Specielle (daß ein Davidide sie vollziehen würde) geweissagt hatten. (Καθὼς ἐλάλησε sc. ὁ Θεός, ist auf den ganzen frühern Satz zurückzubeziehen.) Die Propheten werden als in fortlaufender Reihe durch die Geschichte des Volkes Israel und durch die Menschheit sich hinziehend aufgefaßt; das Resultat ihrer Weissagungen erschien endlich verwirklicht in der Gegenwart. (Ἀπ' αἰῶνος, ἐκ τοῦ αἰῶνος und ähnliche Formeln werden ganz in der unbestimmten Allgemeinheit gebraucht, wie unser: „von je an,“ so daß sie durch den Zusammenhang näher bestimmt werden müssen. Immer liegt aber in dem Begriff, daß dasjenige, wovon die Rede ist, bis zum Beginn des αἰῶν hinaufgeführt werden soll, auf den es seine natürliche Beziehung hat. [Vergl. Lc. 1, 2. das ἀπ' ἀρχῆς.] Hier könnte dem Zusammenhang nach das ἀπ' αἰῶνος auf den Anfang



des jüdischen Volks, somit auf Abraham zurückgeführt werden [B. 73.], wenn man nicht auf den Anfang des menschlichen Geschlechts selbst zurückgehen will, indem die ältesten Vertreter der Gerechtigkeit und Gottesfurcht schon als Propheten aufgefaßt werden. [2 Petr. 2, 5. Jud. B. 14.] Über αἰών s. das Weitere zu Mt. 12, 31.)

71. Nach dem Zwischengedanken wird aus B. 69 die Idee der σωτηρία wieder aufgenommen und zuvörderst als Befreiung von Feinden (ἐχθροί, μισούμενοι) gefaßt. In diesen Worten scheint die politische Ansicht von der messianischen Wirksamkeit am bestimmtesten herauszutreten, und ganz zu entfernen ist sie hier auch gewiß nicht; wie B. 47. verband sich ohne Zweifel auch dem Zacharias mit dem Blick auf die Erscheinung des Messias die Anschauung seiner vollendeten Wirksamkeit, in der das Äußere dem Innern entspricht, wie es im Reiche Gottes der Fall seyn wird. Aber eben wegen dieses Blicks in die Ferne ist der Begriff der ἐχθροί auch tiefer zu fassen, und auf alle im feindlichen Lebenslement Stehenden zu beziehen. (Vergl. Jes. 24, 21.) Dann aber ist diese σωτηρία nur die eine Seite der Wirksamkeit des Messias, sie hat ihre Ergänzungen in dem λατρεύειν ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ (B. 74.), und durch diese bekommt auch die σωτηρία ἐξ ἐχθρῶν ihre tiefere Bedeutung, indem das bloße Lösen von der Herrschaft der Römer noch keine wahre ὁσιότης und δικαιοσύνη geben würde.

72. 73. Die Construction bewegt sich im Folgenden nach hebräischer Weise fort (die Infinitive ποιῆσαι, μνησθῆναι stehen für das gewöhnliche εἰς τὸ ποιῆσαι = יִצְחָק יִתְפָּאֵר, vergl. Winer's Gramm. S. 266.); offenbar aber ist das ποιῆσαι ἔλεος κ. τ. λ. nicht als etwas Anderes der σωτηρία (B. 71.) an die Seite zu setzen, sondern es ist explicativ. In dem Satze ποιῆσαι ἔλεος — πατέρα ἡμῶν ist nicht von der Gegenwart, sondern von der Vergangenheit die Rede. Durch die σωτηρία in der Gegenwart soll auch den πατέρες in der Vergangenheit ein ἔλεος gezeigt werden. (Das ποιεῖν ἔλεος μετὰ entspricht dem hebräischen: יִצְחָק יִתְפָּאֵר, jemandem gnädig seyn, Gnade erzeigen. 1 Mos. 24, 14.) Was diesen Gedanken betrifft, so ist er besonders geeignet, die Geistigkeit und Tiefe der Anschauung erkennen zu lassen, welche sich in den in der Rede des Zacharias

niedergelegten messianischen Ansichten ausspricht. Die Wirksamkeit des Messias wird als eine für die ganze Welt der Vorfahren beseligende aufgefaßt, indem sie alle in ihm erst Erlösung und Vergebung wesentlich empfangen, die sie bis auf seine Offenbarung geglaubt hatten. Die σωτηρία ἐξ ἐχθρῶν tritt also hier als eine solche heraus, die auch den Todten zu Gute kommt, wornach wohl klar genug ist, daß die Feindschaft\*), von der die Erlösung gepriesen wird, tiefer in ihrem Wesen aufgefaßt seyn will. (Die Beziehung auf den Bund und Eid, der dem Abraham geschworen war, steht nur als Theil für alle Offenbarungen und Verheißungen Gottes an die Vorfahren; in der Idee des göttlichen ὅρκος liegt das Unauflöslliche, daher von dem treuen Gott jetzt Erfüllte. — Man knüpft ὅρκον auch an μνησθῆναι [vergl. Jes. 63, 7. Weish. 18, 22.], so daß es parallel steht mit διαθήκης. Oder man nimmt ὅρκον als adverbialische Apposition zu dem Satz B. 12; „welchen Eid Gott geschworen hat“ — „nach dem Eid, den Gott geschworen hat.“)

74. 75. Die Idee der σωτηρία wieder aufnehmend, in dem ἐκ χειρὸς τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν ὑποθέτας, läßt nun Zacharias den zweiten Gedanken folgen, der eine neue, in der Gegenwart (nach der prophetischen Anschauung des Zacharias, der das Reich Gottes schon vollendet sah) sich darstellende Wirkung der Erscheinung des Messias ausspricht; das ἀφόβως λατρεύειν Θεῷ ἐν δοσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ. Durch die Verknüpfung mit dem τοῦ δοῦναι ἡμῖν wird die in diesem Worte geschilderte wahre Anbetung Gottes als eine Wirkung und Gabe der Erscheinung des Messias bezeichnet. Sie ist nicht bloße Folge der Entfernung der Feinde, so daß auf ἀφόβως der Nachdruck läge, sondern ein neu Geschenktes, noch nie wahrhaft Dargestelltes. Die Worte sind allen den prophetischen Stellen parallel, in welchen die Gründung der Gerechtigkeit an die Erscheinung des Messias ge-

---

\*) Gar bloß an politische Feinde, wie die Römer, zu denken, ist ganz unstatthaft. Völlig auszuschließen sind diese freilich nicht, und Zacharias hatte, wenn er an eine veränderte politische Lage seines Volks dachte, nicht unrecht; nur die Sünde der Juden hatte sie damals den Römern, wie früher den Chaldäern, unterworfen, wahre Buße würde sie wieder frei gemacht haben.

knüpft ist. Zu dieser Auffassung paßt allein das Folgende (B. 77.), in dem Zacharias erst von dem Geschenk der Erkenntniß der σωτηρία und ihrer Verbindung mit der Vergebung der Sünden redet; während Johannes das Bedürfniß anregen sollte, hatte der Erlöser die Bestimmung, die ὁσιότης und δικαιοσύνη selbst, und die wahre λατρεία, die aus ihnen hervorgeht, zu bringen. Zu dem λατρεύειν ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ vergleicht man passend das προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ Joh. 4, 23., das auch als durch die Erscheinung des Messias bedingt erscheint. Ephes. 4, 24. stehen beide Ausdrücke ὁσιότης und δικαιοσύνη eben so wie hier zusammen, zur Bezeichnung des neuen, nach Gott geschaffenen Menschen. (Vergl. auch 1 Thess. 2, 10. Tit. 1, 8.) Die beiden Ausdrücke umfassen hier das ganze Gebiet wahrer Frömmigkeit. Ὁσιος = 𐤛𐤓𐤁 faßt nur mehr das Verhältniß des Frommen zu Gott; δίκαιος = 𐤃𐤁𐤕𐤕 mehr sein Verhältniß zu den Umgebungen auf\*). Die δικαιοσύνη ist hier noch mehr nach alttestamentlichem Standpunkt gefaßt. — In den Schlußworten von B. 75. πάσας τὰς ἡμέρας ἡμῶν, scheint wieder eine mehr sinnliche Auffassung des messianischen Reichs hervortreten, indem seine Herrlichkeit auf die Lebensdauer eingeschränkt wird; allein die Worte können auch als kindlicher Ausdruck des unbestimmt sich hinausziehenden Genusses der Segnungen des Messias gefaßt werden, dessen Reich B. 33. aufs Deutlichste als ein bleibendes bezeichnet war. (Der Zusatz τῆς ζωῆς ist unächt; er ist als Erklärung des ἡμῶν hinzugefügt.)

76. Nun erst kommt Zacharias auf seinen Sohn und dessen Stellung zu dem σωτήρ, als dessen Prophet und Vorläufer. (Der προφήτης ὑψίστου steht dem υἱὸς ὑψίστου, B. 32 gegenüber. — Über καλεῖσθαι s. zu Luc. 1, 35.) Das προπορεύεσθαι und ἐτοιμάσαι ὁδοὺς schildert nach Stellen des A. T. die Wirksamkeit des Johannes (vergl. Jes. 40, 3. zu Mt. 3, 3.), welche das Bedürfniß wecken sollte, dessen Befriedigung dann von dem Erlöser selbst ausgehen mußte. In dem πρὸ προσώπου κυρίου

\*) Vergl. Polybius (XXIII, 10. 8.), der diese Beziehungen so bezeichnet: τὰ μὲν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους δίκαια, τὰ δὲ πρὸς τοὺς Θεοὺς ὁσια.



liegt, wie in B. 43., wieder eine Andeutung der göttlichen Natur des Messias, auf welche auch im Folgenden die Thätigkeiten, die von ihm hergeleitet, und die Epitheta, welche ihm beigelegt werden, hinführen. Der Grad des Bewußtseyns übrigens und der Klarheit über das Geheimniß von der Offenbarung Gottes in der Menschheit, welchen Zacharias besaß, läßt sich nicht weiter bestimmen; vermuthlich trug ihn der Strom göttlichen Lichts, der in diesem heiligen Augenblick durch seine Seele floß, über die Grenzen seiner alltäglichen Erkenntniß hinaus.

77. In derselben Construction, wie oben B. 74 ff., fährt Zacharias fort, die Thätigkeit des Täufers zu schildern. Als Ziel der vorbereitenden Thätigkeit wird genannt die *γνώσις σωτηρίας*. Die *σωτηρία* selbst giebt der Herr (B. 71.), die Einsicht in ihr Bedürfniß weckt Johannes. (Die specielle Anknüpfung dieser *γνώσις* an den *λαὸς Θεοῦ* tritt hier eben so wie B. 68. hervor.) Wie das folgende *ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν* zu verbinden sey, kann nicht zweifelhaft seyn. Die *σωτηρία* selbst ruht in ihr und sie konnte als göttliche That (Ps. 49, S. 9.) nur ausgehen von dem Herrn. (Man ergänzt daher am besten, *σωτήριος ἐν ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν οὖσης*.) Die Sündenvergebung erscheint somit hier als das große Prærogativ der messianischen Zeit, dessen die Ökonomie des N. T. entbehrte. (Vergl. Jerem. 31, 33–34.) Die Opfer des A. B. konnten keine innere wesentliche *ἄφεσις* wirken, sondern nur eine *καθαρότης τῆς σαρκός* (Hebr. 9, 13.), indem sie das gestörte Verhältniß zur alttestamentlichen Theokratie wieder herstellten; die Sünde selbst blieb unter göttlicher Geduld (vergl. zu Röm. 3, 25.). Im N. T. ward aber die wesentliche Vergabung geschenkt, durch die factische Versöhnung, und in der realen Vergabung der Sündenschuld ward die Kraft zur Überwindung der Sünde selber, zur *δοσιότης*, verliehen. Die Reinheit der Messiasansichten des Zacharias spricht sich hier besonders deutlich aus, und von hier aus müssen wir daher die frühern unbestimmten Erklärungen, wenn wir den Redner aus sich selbst erklären wollen, näher bestimmen.

78. Die Sendung des Sündentilgers erscheint nun als Ausfluß der Barmherzigkeit Gottes (ganz wie Joh. 3, 16.), und dadurch wird Zacharias wieder auf die Person des Erlösers selbst zurückgeführt, so daß ihm der Blick auf seinen Sohn gleichsam



untergeht in dem weitem, größern Blick auf das Werk Christi, eben so wie sich auch Johannes selbst bescheiden hinter der Person Jesu verliert (Joh. 3, 30.), gleich dem Morgenstern, der vor der aufgehenden Sonne erbleicht. (Σπλάγχνα = מַחֲסֵי bei den LXX. häufig, davon σπλάγχνισθαι. Der Ausdruck hat darin seinen Grund, weil man die niedern Organe, unter dem Herzen, als Sitz der rein pathologischen Empfindungen betrachtete; besonders aber den Mutterleib, מַחֲסֵי, uterus, als Organ der Mutter-schaft, für die Mutterliebe selbst setzte. In gewisser Beziehung erscheint daher der Ausdruck als die niedrigste Stufe der Liebe, gleichsam die rein physische, bezeichnend; aber weil diese sich zugleich als die unmittelbarste und stärkste kund giebt, wird sie auch zur Bezeichnung der Gottesliebe gebraucht, um ihre Wesentlichkeit und Unmittelbarkeit auszudrücken, von der auch die Mutterliebe nur ein schwaches Abbild ist. Der Zusatz ἐλέους bestimmt hier die göttliche Liebe näher als eine solche, die sich gegen Elende, Unglückliche richtet.) Als die Wirkung der göttlichen Erbar-mung hebt Zacharias nun die Erscheinung (vergl. über ἐπισκέντισθαι B. 68.) der ἀνατολή ἐξ ὕψους hervor. Der folgende B. 79. führt in dem ἐπιφᾶναι und κατενθῆναι darauf, daß der Messias in sofern ἀνατολή genannt wird, als er das Licht der Mensch- (ὡς τῶν ἀνθρώπων) ist. Die Vergleichung des hebräischen מַחֲסֵי Schößling, Sprößling, nach Stellen wie Jes. 4, 2. Jerem. 23, 5. Zachar. 3, 8. 6, 12. (wo die LXX. ἀνατολή übersetzen) ist an und für sich sehr passend, nur scheint das folgende ἐπιφᾶναι der obigen Auffassung den Vorzug zu sichern. Der Aufgang steht nämlich für die aufgehende Sonne selbst (Mal. 3, 30.), die den Verirrten leuchtet und den rechten Weg zeigt. Der Zusatz ἐξ ὕψους läßt zugleich die Erscheinung als eine himmlische, aus einer höhern Weltordnung hernieder kommende erkennen ὕψος = מְרֹמֵי).

79. In diesen Schlußworten bezieht sich die Rede auf Stellen des A. T. (besonders Jes. 9, 1. 60, 1.), in denen der Erlöser als das Licht für die in der Nacht der Unwissenheit und Gottentfremdung beschlossene Welt beschrieben wird. (Vergl. Mt. 4, 16.) Die Formel ἐν σιὼν θανάτου καθήμενοι entspricht ganz dem hebräischen: מְרֹמֵי מְרֹמֵי מְרֹמֵי Jes. 9, 1. (Vergl. über מְרֹמֵי zu Mt. 4, 16.). Als Folge dieser Erleuchtung derer, die

in Finsterniß sitzen, wird endlich ihre Zurückführung auf den Weg des Friedens genannt. (Ὁδὸς εἰρήνης, bezeichnet den Wandel, die Lebensentwicklung, die eben sowohl im innern Frieden vor sich geht, als zu demselben, als endlichem Ziel, hinführt. Dies setzt den Unfrieden τῶν ἐν σκότει καθήμενων voraus.)

80. Eine Schlußformel, die in großen Zügen die leibliche und geistige Entwicklung des Täuflers andeutet und von seinem Leben bis zu seinem öffentlichen Auftreten redet, beendigt die Familiengeschichte des Zacharias. Eben so beschließt eine ähnliche Formel 2, 40. 52. die Familiengeschichte der Maria, was wohl auf Einheit des Verfassers dieser Aufsätze hindeutet. Das ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις sieht auf 1, 15. zurück und bezeichnet die nasiräische Form des Lebens des Täuflers. (Ἐρημος = ܐܪܡܝܐ bezeichnet nicht gerade Einöde, aber doch menschenleere Gegend, Steppe; es soll die Einsamkeit seines frühern Lebens, der ἀνάδειξις entgegengestellt werden, als der officiellen Eröffnung seiner prophetischen Amtsthätigkeit. — Vergl. über ἀναδείκνυμι zu Lc. 10, 1.)

## §. 5. Jesu Geburt, Beschneidung, Darstellung im Tempel.

(Lc. 2, 1—40.)

Wenige Monate nach der Geburt des Täuflers ward auch Jesus selbst geboren. Der Evangelist berichtet hier zunächst, wie nach der Leitung der Vorsehung ein äußerlicher politischer Umstand Veranlassung werden mußte, daß Maria von Nazareth, ihrem gewöhnlichen Aufenthaltsort (Lc. 1, 56.), nach Bethlehem, dem Stammorte ihrer Familie, reisete, wo denn, den Weissagungen gemäß, der Messias geboren ward. (Vergl. zu Mt. 2, 6.) Ein Befehl des heidnischen Kaisers Augustus führte die Mutter des Herrn in die Stadt David's, zum Beweise, daß das Herz des Königs in der Hand des Herrn ist, wie die Wasserbäche; er neiget es, wohin er will (Sprüchw. 21, 1.).

1. Der vorhergehende Vers anticipirte nur in der Kürze einige Notizen über den Täufer; das ἐν ἐκείναις ἡμέραις geht daher auf die im Frühern erzählte Geschichte von der Geburt des Johannes zurück. Die Stelle enthält aber nicht unbedeutende historische Schwierigkeiten, welche von den Anhängern der

mythischen Erklärung begreiflicher Weise benutzt sind, um den unhistorischen Charakter des Lc. darzuthun. Allein Savigny's Untersuchungen über die römische Steuerverfassung (in der Zeitschr. f. geschichtl. Rechtswiss. B. VI.) haben dargethan, daß, was man lange bezweifelte, Augustus in der That für das ganze römische Reich eine gleiche Steuerverfassung einzuführen beabsichtigte. (Liv. epit. lib. 134. Dio Cass. LIII. 22. Isidor. orig. V. 36. Cassiodor. III. 52. Tacit. annal. I. 11. Suidas s. v. ἀπογραφή.) Daß dieses Unternehmen sich auch auf Palästina bezog, das doch noch nicht römische Provinz war, verliert alles Auffallende, wenn man bedenkt, daß ἀπογραφή sowohl für die bloße Katastrirung der Grundstücke, als für die eigentliche Besteuerung gebraucht wird (für welche letztere aber auch noch der besondere ἀποτίμησις vorkommt). Eine Katastrirung konnte sich aber der Kaiser ganz wohl bei der großen Abhängigkeit der jüdischen Könige von ihm erlauben, die so weit ging, daß die Juden mit dem Eide der Treue gegen Herodes zugleich dem Kaiser schwören mußten. (Man vergl. Tholuck's Glaubw. der ev. Gesch. S. 191.)

2. Die Worte des B. 2., welche eine nähere historische Bestimmung der ἀπογραφή zu enthalten scheinen, sind noch schwieriger, weil der nächste Sinn derselben zu den Berichten der Historiker nicht paßt. Der hier genannte Κυρήνιος \*) (Quirinius) war nämlich weit später Proconsul von Syrien, indem gegen Ende des Lebens des Herodes Sentius Saturninus, nach diesem Quinctilius Varus, und nach beiden erst Publius Sulpicius Quirinius diese Würde bekleidete. (Joseph. Ant. XVI. 13. Tacit. annal. III. 68.) Wäre daher der nach Josephus (XVIII. 1, 1.) von Quirinius in Syrien und Palästina gehaltene Censur gemeint, so würde die Geburt Jesu 10 Jahre später zu setzen seyn, wodurch die ganze Chronologie in Verwir-

---

\*) Josephus (Ant. XVIII. 1. 1.) sagt von ihm: Κυρήνιος δὲ, τῶν εἰς τὴν βουλὴν συναγομένων ἀνὴρ, τὰς τε ἄλλας ἀρχὰς ἐπιτετελεκώς, καὶ διὰ πασῶν ὁδεύσας ὡς καὶ ὑπατος γενέσθαι, τὰ τε ἄλλα ἀξιώματι μέγας, σὺν ὀλίγοις ἐπὶ Συρίας παρῆν, ὑπὸ Καίσαρος δικαιοδότης τοῦ ἔθνους ἀπεσταλμένος, καὶ τιμητὴς τῶν οὐσιῶν γενησόμενος.



rung gebracht werden würde \*). Nach Mt. sowohl (2, 1. 19.), als auch nach Lc. (1, 5. vergl. mit 3, 1. 23.) ward der Erlöser unter der Regierung des Herodes geboren, ein Census unter diesem Könige könnte daher nur vom Proconsul Sentius Saturninus vollzogen seyn, auf den Tertullian (ad. Marc. IV. 19.) ihn auch zurückführt, aber ohne historische Begründung, also wohl nur vermuthungsweise; wir können nach dieser Stelle nicht einmal auf eine andere Lesart in den Handschriften des Tertullian schließen. Eine solche würde aber auch, selbst wenn sie sich fände, gar keine Bedeutung haben, indem sie für eine Correctur des ursprünglichen Textes genommen werden müßte. Weil die kritischen Autoritäten den gewöhnlichen Text vollkommen sichern, wird sich auch keine der versuchten Conjecturen geltend machen können. Man hat nach *πρώτη* einschieben wollen *πρὸ τῆς ἡγεμονείας* *τοῦ κ. τ. λ.*, so daß der Sinn wäre: „diese Schöpfung ging vor der (bekannten) unter dem Proconsul Quirinius her.“ Besser läse

---

\*) Was die Zeit der Geburt Christi anlangt, so kann rücksichtlich des Jahres diese Stelle wegen der innern Unsicherheit nicht wohl zur Bestimmung desselben gebraucht werden. Außer dem Stern (vergl. zu Mt. 2, 2.) führt besonders dazu der Tod des Herodes, unter dessen Herrschaft Christus noch geboren ward. Derselbe starb nach Josephus (Arch. XVII. 9, 3.) kurz nach einer Empörung eines gewissen Matthias. Diesen ließ Herodes mit 40 Gefährten in einer Nacht verbrennen, in der eine totale Mondfinsterniß statt fand, auf welche bald Ostern folgte. Diese Finsterniß ereignete sich in der Nacht vom 12ten auf den 13ten März 750 d. St., und da weder in den nächsten Jahren vorher noch nachher Mondfinsternisse für Palästina sichtbar statt fanden, so muß Christus vor 750 geboren seyn. Dann fällt seine Geburt in eine Zeit allgemeinen Friedens, worauf die Kirchenväter so viel Gewicht legen. Im J. 746 d. St., als Liberius aus Germanien zurückkehrte, ward der Janustempel geschlossen, und erst 752 beim Kriege gegen die Parther wieder eröffnet. (Vergl. Jo. Kepleri liber de J. Chr. vero anno natalitio. Francof. 1606. 4. Wurm's astron. Beitr. zur Bestimm. des Geburtsjahrs Jesu. In Bengel's Archiv B. II. St. I. Ferner die Abhandlung über das Geburtsjahr Jesu in Kleiber's Stud. B. I. H. 1. S. 50 ff. [Jesus kann nicht später als Anfang März 4710 per Jul. geboren seyn, d. h. im Todesjahr des Herodes, im J. 750 d. St.]; desgleichen den Nachtrag ebendas. H. 2. S. 208 ff.) Was den Tag der Geburt des Herrn anlangt, so setzte die alte alexandrinische Kirche ihn auf den 20sten Mai (25sten Pachon) nach Clemens A., während im Occident der 25ste December dafür festgesetzt ward.



man noch *αὐτῇ* für *αὐτῇ*, so daß dieser Gedanke in den Worten läge: „die Schätzung selbst („die eigentliche Schätzung,“ nämlich die wirkliche Ausführung der Steuererhebung im Gegensatz zu der bloß vorbereitenden Katastrirung, der Fertigung der Steuerlisten) erfolgte erst unter dem Proconsulat des Quirinius.“ Die Veränderung eines Accents kann nämlich deshalb nicht als Textesänderung betrachtet werden, da die ältesten Codices ohne Accente geschrieben sind \*). Man kann auch *πρώτη* für *προτέρα* nehmen (wie Joh. 1, 30. 15, 18.), in dem Sinn: „diese Schätzung ereignete sich vor dem Proconsulat des Quirinius.“ Indes leugne ich nicht, daß mir die Bemerkungen Tholuck's (Glaubw. der ev. Gesch. S. 182.), wodurch er diese Erklärung vertheidigt, doch nicht ganz Genüge leisten (vergl. Winer's Gr. S. 222.); besonders scheint es mir hart *πρώτη ἐγγεμονέοντος* für *πρὸ τοῦ ἐγγεμονεῖν* zu nehmen, obgleich Term. 29, 2. in den LXX. sich eine verwandte Construction findet. Wie dem aber auch sey, Tholuck hat in seiner meisterhaften Behandlung dieser Stelle evident gegen Strauß erwiesen, daß selbst dann, wenn die Schwierigkeiten in ihr nicht ganz zu lösen seyn sollten, nichts daraus gegen die Glaubwürdigkeit des Lc. gefolgert werden kann, der sich überall als genauer Kenner der jüdischen und römischen Geschichte zeigt und namentlich auch jenen ersten vollständigen Census unter Quirinius wohl kennt. (Vergl. Ap. Gesch. 5, 37. mit Joseph. Arch. XVIII. 1. 1.) Bestätigt sich bei der genauesten historischen Forschung die so lange bezweifelte Hauptangabe des Lc., daß nämlich unter Augustus eine Schätzung des ganzen römischen Reichs statt fand; so darf man auch überzeugt seyn, daß der Nebenumstand, den er anführt, seine Richtigkeit haben wird.

3. Daß die Familien sich zu ihren Stammorten begeben mußten, rührte daher, daß die Römer sich nach ihrer Staatsflugheit an die jüdische Sitte bequemen; oder genauer, daß die

---

\*) Das ist denn auch wohl die angemessenste Lösung der Schwierigkeit. Lc. will bemerklich machen, daß der Erlöser gerade in dem Augenblick geboren wurde, als die ersten vorbereitenden Schritte geschehen, dem Volk Israel seine Unabhängigkeit zu rauben, es den Römern zinsbar zu machen.

Katastrirung zwar auf römischen Befehl, aber von dem jüdischen Könige und daher nach jüdischer Rechtsform vollzogen ward. Maria reist mit, nicht weil das Mitreisen der Frauen juridisch nothwendig gewesen wäre (das war es nur nach römischer Rechtsform, Dion. Halic. ant. IV, 15), sondern — wie die Worte οὖσα ἐγκύω zeigen — weil sie schwanger war, und Joseph sie daher nicht allein zurücklassen wollte.

4. 5. Den Umstand, daß Maria mit nach Bethlehem zog, erklärt man übrigens auch aus der Annahme, daß sie eine Erbtöchter war und in Bethlechem ein Grundstück besaß. (Vergl. zu Mt. 1, 1.) Wie bei dem Reisen nach Jerusalem, so hat auch hier, bei der Reise nach Bethlechem, der Ausdruck ἀναβαίνειν = הֵרָא den Nebenbegriff einer theokratischen Höhe. (Vergl. Gesenius im Lexicon u. d. B.) Wenn Maria nach B. 5. ἐμνηστευμένη heißt, so erklärt sich dies aus Mt. 1, 25.

6. 7. Hier in Bethlechem, wohin die Schatzung sie geführt hatte, gebär nun Maria den Erlöser der Welt, unscheinbar in der größten Verborgenheit. (Das ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν entspricht dem hebräischen תָּמַלְתָּ הַיָּמִים לִמְנוּחֶיהָ. Vergl. 1 Mos. 25, 24. Ec. 2, 21.) Da in der Herberge (κατάλυμα = ξενοδοχεῖον) kein Platz war, legte sie den Säugling in die φάτνη nieder. (Vergl. B. 12 und 16.) Diese führt auf einen Stall, den die Mutter des Herrn, da die Wohnung besetzt war, zum Aufenthaltsorte wählen mußte. Die alte Tradition nennt ein σπηλαῖον als Geburtsort Jesu, deren man sich häufig in gebirgigen Gegenden für die Heerden als Ställe bediente. Da schon Justinus M. (dial. c. Tryph. Jud. p. 304.) und Origenes (cont. Cels. I. 11. 3.) derselben Erwähnung thun und sie durchaus keine innere Unwahrscheinlichkeit enthält, so darf man sie wohl als begründet betrachten. (Über πρωτότοκος vergl. zu Mt. 1, 25. — Σπαργανώω, in Windeln hüllen, findet sich nur noch B. 12.)

8. 9. Die Mittheilung der Kunde dessen, was in der heiligen Nacht geschah, beschränkt sich wieder auf den niedern unbekannten Kreis einiger Hirtenfamilien, denen eben die Höhle gehören mogte, welche sich der Herr zur ersten Wohnung auswählte. Die Unscheinbarkeit, welche die ganze Geschichte Jesu schmückt, offenbart sich auch in diesem Zuge. Die Hirten waren

ohne Zweifel, wie Simeon (B. 25.), Wartende auf den Trost Israels; ihrer Sehnsucht verkündigte der Engel die Erfüllung aller Verheißungen Gottes in dem *Χριστός*. Wiewohl die messianischen Ideen im ganzen Volk verbreitet waren, so unterscheidet doch die h. Schrift von den rohen fleischlichen Erwartungen der Masse die Hoffnungen der wenigen Edeln, welche auf tief empfundenen religiösen und sittlichen Bedürfnissen ruhten. (*Αγροαλέω*, auf dem freien Felde bleiben, besonders bei Nacht. — In dem *ἄγγελος ἐπέστη* tritt die Idee des Plötzlichen, des Unerwarteten in der Erscheinung heraus. — *Δόξα κυρίου* = *כבוד ה'ה',* der Lichtglanz, der als alle himmlischen Erscheinungen umfließend gedacht wird.)

10. 11. Den Inhalt der Verkündigung des Engels müssen wir nach den frühern, bestimmtern Stellen erklären. (Vergl. 1, 17. 32. 33. 74. 75. 78.) Wie in dem *σωτήρ* die Idee der *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* B. 78. mit beschlossen liegt, so in dem *κύριος* die göttliche Würde dieses Sündentilgers. Eben so vergl. über *λαός* zu Lc. 1, 68.

12. Den gläubigen Hirten stellt der Engel von freien Stücken ein Erkennungszeichen (*σημεῖον, τίς*), das nicht an und für sich ein Wunderbares zu seyn braucht. Doch kann man hier den Nachdruck auf das *εὐρήσετε* legen, dem B. 16. das *ἀνεῦρον* entspricht; dann braucht man nicht nach äußern Momenten zu suchen, wodurch die Hirten geleitet wurden, das Kind eben da zu suchen, wo es war; ein geheimer Zug des Geistes leitete sie an die rechte Stelle, durch die Dunkelheit der Nacht hindurch.

13. An diesen Repräsentanten der himmlischen Welt, der die fröhliche Kunde mittheilte, schloß sich plötzlich (*ἐξαίφνης ἐγένετο* = *ἐπέστη* B. 9.) ein himmlisches Heer (*στρατιὴ οὐράνιος* = *צבא שמים*) an, die Geschäfte ihres höhern Seyns auf diese arme, von Gottes reinem Lobe so selten ertönende Erde verpflanzend. Vorbildend liegt in dieser Erscheinung die Verwirklichung des Reiches Gottes, in dessen Idee die Vereinigung des Himmlischen und Irdischen liegt.

14. Aus dieser Bedeutung der Erscheinung der Engel und ihrem Verhältniß zu der Geburt des Messias sind die Worte des englischen Lobgesangs zu erklären. Weil durch den Messias alles Ersehnte wiedergebracht war, und sein Werk als vollendet ange-

schauf wird, paßt besser die Ergänzung ἐστὶ, als ἔστω, welches letztere den Inhalt der Worte erst in die Form des Wunsches kleidet. Hierdurch wird aber zugleich die Abtheilung der Worte bedingt. Interpungirt man nach δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ, so würde die Ergänzung des ἐστὶ sich nicht empfehlen und ἔστω vorzuziehen seyn, wodurch die Worte deutlicher der Ausdruck dankbarer Freude werden; allein dann müßte auch dieselbe Ergänzung ἔστω für das Folgende beibehalten werden, und dadurch der Gedanke die Gestalt eines in Zukunft zu erfüllenden guten Wunsches gewinnen, während unendlich lebendiger ist, ihn als begeisterte Ankündigung des (im Messias) Gegenwärtigen zu fassen. Ohne Zweifel ist darnach die Abtheilung der Worte vorzuziehen, der zufolge nach γῆς interpungirt wird; so daß der Gedanke dieser ist: „Gott wird jetzt gepriesen wie im Himmel (ἐν ὑψίστοις = בְּמַרְוֵם, Gegensatz von ἐπὶ τῆς γῆς), also auch auf Erden.“ In denselben ist dann das Charakteristische der Wirksamkeit Christi hervorgehoben; er macht die Erde zum Himmel, und verpflanzt himmlisches Wesen auf dieselbe, sein eignes Gebet erfüllend, Gottes Wille geschehe wie im Himmel, also auch auf Erden. In der Sprache der Begeisterung wird die Pflanze des Reiches Gottes als vollendet dargestellt. Nach dieser Abtheilung schließt sich nun εὐχαρίστησιν an das Folgende an, und es muß daher nothwendig εὐδοκίας gelesen werden; so daß sich das Ganze nur zweitheilig gestaltet \*). Der Gedanke der zweiten Hälfte schließt sich aber so sehr natürlich an den Inhalt der ersten an. Wie das wahre Lob Gottes (das durch die Wiederbringung des Verlorenen bedingt wird), so ist auch durch den Messias der Friede auf die kriegsgewohnte Erde, in äußerer, wie in innerer Beziehung zurückgeführt und die ἄνθρωποι ὁργῆς sind in ἄνθρωπους εὐδοκίας umgewandelt. Die kritischen Autoritäten sind allerdings der Lesart εὐδοκία viel günstiger (nur die Codd. A. D., einige Übersetzungen und ABW. schätzen die Lesart εὐδοκίας), allein eine verfehlte Interpunction der ersten Hälfte konnte so leicht eine Änderung in der zweiten nothwendig erscheinen lassen, daß die Entstehung

---

\*) Mir scheint auch jetzt noch das Übergewicht der Gründe auf Seiten der zweitheiligen Auffassung des englischen Lobgesangs zu seyn. Männer wie Beza, Mill, Bengel, Rösselt, Morus faßten die Stelle ebenso.



der Lesart *εὐδοκία* dadurch sehr erklärlich wird. Verkannte man ferner die Bedeutung der Worte als lebendige Ankündigung des Gegenwärtigen und ergänzte man *ἔστω*, so schien auch die Dreitheiligkeit leichter, indem es unpassend erschien, daß die Menschen, bevor der Erlöser sein Werk vollendet und seinen Einfluß ausgeübt hatte, *ἀνθρώποι εὐδοκίας* heißen sollten. Lebendiger und tiefer wird der Lobgesang, wenn man ihn als zweitheilig auffaßt und nicht als Wunsch, sondern als Verkündigung der geschenkten Gnade nimmt. Bei der Dreitheiligkeit ist es überdies schwer, das Tautologische in dem *ἐπὶ τῆς εἰρήνης* und dem *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία*, zu vermeiden; man muß dann *εἰρήνη* sehr oberflächlich nur von dem äußern Frieden in den Verhältnissen der Menschen unter einander, *εὐδοκία* (= *ἡδύτης*) vom Verhältniß der Menschen zu Gott erklären \*).

15—17. Die Himmlischen kehrten zum Himmlischen zurück, die Menschen gingen nach Bethlehem, fanden das Verheißene und verkündigten (in dem Kreise gleich gesinnter Freunde B. 38., denn daß die Engelreden nicht für die Menge gehören, wissen die wohl, zu denen sie kommen,) was sie erfahren. (Vergl. über *ῥῆμα* zu Lc. 1, 37. — *Διαγνώσκω* = divulgo, scil. τὰ περὶ τοῦ ῥήματος.)

18—20. Die Hörer der erhabenen Kunde wunderten sich; die Hirten lobten Gott gleich den Engeln (B. 13.) und nahmen in kindlichem Glauben das, was sie geschaut hatten, an für das Verheißene, den Berichten der Mutter trauend; Maria aber nahm diese Huldigung dankbar auf als Bestätigungen ihres Glaubens. (In dem *συντιθεῖν* liegt mehr die Gedächtnisthätigkeit, in dem *συμβάλλειν ἐν τῇ καρδίᾳ* das Durchdenken mit gemüthlicher Bewegung und Theilnahme angedeutet. B. 51. ist das *ἐν τῇ καρδίᾳ* unmittelbar an *διετῆρει* angeschlossen, und dadurch beides, die

---

\*) Was aber hauptsächlich gegen diese vom sel. Olshausen vertheidigte Zweitheiligkeit spricht, ist das gänzlich unhebräische Fehlen eines *καὶ* vor *εἰρήνη*. Einfacher möchte daher doch die dreitheilige Auffassung seyn. Hiernach jubeln die Engel zuerst, daß im Himmel Gott die Ehre gegeben wird für die nun in's Werk gesetzte Erlösung (vergl. Offenb. Joh. 11, 15 ff. u. a.), dann, daß auf Erden nun ein Reich des Friedens gegründet ist, das bestimmt ist, dereinst allem Kampf ein Ende zu machen, endlich, daß zwischen Himmel und Erde das rechte Verhältniß hergestellt ist, daß Gottes Auge wieder mit Wohlgefallen auf der Menschheit ruhen könne. (C.)

Thätigkeit des Gedächtnisses und des Gemüths, verschmolzen in einen Ausdruck.)

21. Dem Mosaischen Gesetz gemäß (3 Mos. 12, 3.) ward am achten Tage nach der Geburt die Beschneidung des Kindleins vollzogen und zugleich ihm, wie der Engel (1, 31.) befohlen hatte, der Name Jesus beigelegt. Der Sohn Gottes, der Reine und Reinmachende, ward in allem unter das Gesetz gethan (Gal. 4, 4.), und da er selbst ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (Röm. 8, 3.) erschien, unterwarf ihn der Vater auch der Beschneidung, als dem Symbol der Reinigung von der σὰρξ ἁμαρτίας. Er ward in allen Beziehungen den Menschen, seinen Brüdern, gleich (κατὰ πάντα Hebr. 2, 17.), doch ohne Sünde (Hebr. 4, 15.). Diese göttliche Unordnung hatte einmal ihre Beziehung auf das Werk des Erlösers. Um die unter dem Gesetz waren zu erlösen (Gal. 4, 5.), stieg er selbst in alle Leidenstiefen der Menschheit hinab und rang die Stufen, die der Vater selbst geordnet hatte, hinan. Dann aber hatte sie auch ihre Beziehung auf seine Person. Die Theilnahme an den Reinigungsanstalten des A. B. war keine leere Scheinhandlung von Seiten Jesu, sondern hatte wesentliche Bedeutung. Heilig, rein und vollkommen in seiner göttlichen Natur, theilte er die allgemeine ἀσθένεια der menschlichen in Beziehung auf seine Leiblichkeit. Er war ἱερὸς σαρξί (1 Petr. 3, 18.) und der Tempel seines Leibes verklärte sich erst stufenweise zur ἁγία, durch die Inwohnung des himmlischen πνεῦμα. (Vergl. zu Mt. 17, 1 ff.) Die Beschneidung daher, die Theilnahme an der Reinigung (B. 22.), an der Taufe Johannis, an allen Opfern im Tempel, dieses alles bezeugte, daß der Erlöser diese Handlungen für göttliche Ordnungen erklärte und sich seinen Brüdern der einen Seite seines Wesens nach gleich stellte, indem er daran Theil nahm. Freilich eine absolute Nothwendigkeit eben dieses Weges der leiblichen Vollendung fand für den Erlöser nicht statt (vergl. zu Mt. 3, 15. πρόπον ἐστὶν ἡμῖν), wie für die übrigen Glieder des jüdischen Volks, bei denen die Unterlassung der Beschneidung mit der Ausrottung aus dem Volke verbunden seyn sollte. Die Harmonie der Heilsanstalten Gottes aber forderte eben diese Form seiner menschlichen Lebensentwicklung, wornach er vermittelst derselben heiligen Handlung, welche bei allen das Band des Bundes mit Gott knüpfte und

verstärkten, als Glied der Theokratie des A. B. aufgenommen ward, um, nach vollendet entwickeltem Bewußtseyn seines höhern Daseyns, die ganze Gemeinschaft, der er so vielseitig verbunden war, mit in die höhere Stufe seines Lebens zu erheben.

22. Die Theilnahme am *καθαρισμός* erklärt sich auf gleiche Weise. Das Weib mußte nach jüdischem Gesetz (3 Mos. 12, 1 ff.) 40 Tage nach der Geburt eines Knaben, 80 Tage nach der Geburt eines Mädchens, als unrein sich zu Hause halten und dann durch ein Opfer sich reinigen. Für medicinische Zwecke war dieser Termin viel zu lang, die Anordnung hatte religiös-sittliche Bedeutung. Sie erhielt das Bewußtseyn der Sünde, die sich besonders in den geschlechtlichen Verhältnissen von Anbeginn (1 Mos. 3, 10. 16.) so unverkennbar aussprach, lebendig und richtete durch das folgende Opfer den Blick auf die kommende Erlösung von aller Unreinheit. (Merkwürdig ist hier die Lesart *αὐτοῦ*, so gewiß nemlich *αὐτῆς* eine Änderung ist, aus dogmatischer Beschränktheit hervorgegangen, weil für den *σωτήρ* der *καθαρισμός* nicht zu seyn schien; so wenig kann man sich denken, daß *αὐτοῦ* von Jemandem hinein geändert seyn sollte. Es hat außer dem Codex D. nur einige Handschriften von geringerer Bedeutung für sich, doch fragt sich, ob die Lesart *αὐτοῦ* nicht der gewöhnlichen *αὐτῶν* vorzuziehen seyn dürfte.)

23. Nach dem Gesetze des A. T. (2 Mos. 13, 2) war jede Erstgeburt (*בְּכֹרִית* = *בְּכֹרֶתָהּ* = *διαπορίζον μήτραν*), falls sie männlich war, dem Herrn geweiht (*שָׂרֵף*, *ἅγιος*, sacer, bedeutet zunächst nur vom Profanen ausgesondert und zu heiligem Gebrauch bestimmt). Da aber nach 4 Mos. 3, 12. 13. der Herr sich den Stamm Levi für alle Erstgeburt genommen hatte, mußten die erstgeborenen Söhne zwar dargestellt werden vor dem Herrn (*παρουστήσαι* = *הִקְרִיב*), als symbolische Handlung des Weihens, zum Dienst Überlassens, für 5 Sikel aber (4 Mos. 18, 15. 16.) konnten sie gelöst werden. Vom Dienst an der irdischen Hütte ward so nach der gesetzlichen Form Jesus losgekauft, um die größere, vollkommnere Hütte zu bauen (Hebr. 9, 11.).

24. Zunächst bezog sich das Opfer auf die Wöchnerin (3 Mos. 12, 8.), mit der jedoch das Kind als Eins betrachtet ward. Daß Maria arm war, beweist hier der Umstand, daß sie Tauben opferte; Reiche brachten ein Lamm dar. Nichts desto



weniger kann sie einige kleine Grundstücke in Bethlehem und Nazareth besessen haben, denn nur von den eigentlich Reichen galt die Bestimmung, daß sie ein einjähriges Lamm als Reinigungsopfer darbringen mußten (3 Mos. 12, 6.).

25. Der Aufenthalt in Jerusalem führte eine neue Glaubensstärkung für die Maria herbei, indem ein Mann, Namens Simeon, prophetische Worte von der Bedeutung des Kindes aussprach. Persönlichkeiten sind von Simeon nicht bekannt, denn die Vermuthung, daß er Vater des Gamaliel (Ap. Gesch. 5, 34.) und Sohn Hillel's gewesen, ist wohl höchst unwahrscheinlich. Der unbestimmte Ausdruck *ἀνθρωπός τις* weist mehr darauf hin, daß auch dieser Simeon den niedern Ständen angehörte, in die sich zur Zeit Christi das tiefere religiöse Leben zusammengedrängt zu haben scheint. Simeon heißt (wie 1, 6. Zacharias und Elisabeth) *δικαίος*, welches wieder die äußere legale Seite des Lebens bezeichnet, während das *ἐλκυστής* (verwandt mit *ὅσιος*, 1, 75.) mehr die innere Seite, die Gesinnung gegen Gott, hervorhebt; nur freilich mit Beziehung auf die alttestamentliche Form der Frömmigkeit, indem die *ἐδύβεια* = *φόβος τοῦ Θεοῦ* ist. Am speciellsten bezeichnet den Charakter seines religiösen Lebens der Zusatz: *προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ* \*), der verwandt ist mit dem folgenden: *προσδεχόμενος λύτρωσιν*, dieser Ausdruck faßt an der Erscheinung des Messias die Befreiung von Sünde und Noth auf, während jener den Trost in derselben hervorhebt. Beides zusammen liegt in der Formel: *προσδέχεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ*. (Was den Namen *παράκλησις* betrifft, so findet er sich für das Concretum *παράκλητος*, nur an dieser Stelle. *Παράκλητος* aber = *מְנַחֵם* bei den Rabbinen — doch findet sich auch bei ihnen *מְנַחֵם* oder *מְנַחֵם* — kommt häufig vor, nur vorherrschend im N. T. vom h. Geist [Joh. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7.], doch auch 1 Joh. 2, 1. von Christo, wiewohl in modificirter Bedeutung. Hier vom Messias gebraucht hat der Ausdruck eine Beziehung auf den Leidenszustand des Volks, der in der Erscheinung des Messias als aufgehoben gedacht wird.) — Auch diesem Frommen war in jener reich gesegneten Zeit, wo

---

\*) Sehr ähnlich ist der Ausdruck: *ἐλπίς τοῦ Ἰσραήλ*, in der Stelle Ap. Gesch. 28, 20.



sich das Größte, das die Erde sah, in der Stille bereitete, der h. Geist zu Theil geworden (vergl. zu Lc. 1, 15.), und in seiner Kraft weissagte er von dem Erlöser. (Das ἦν ἐν αὐτόν, vergl. B. 40., ist zu erklären aus dem in dem ἦν liegenden, zu ergänzenden ἐρχεσθαι, „der Geist kam auf ihn und wirkte demnach in ihm.“)

26. 27. Dem auf den Trost Israels hoffenden Simeon war die Gewißheit geworden durch den Geist, daß er nicht sterben solle, bevor er des Anblicks des Messias gewürdigt werde. (S. über χορηγῶναι zu Mt. 2, 12. Über die Form dieses χορηγισµός, ob er ihm im Wachen oder im Traum zukam, schweigt der Referent. — Für ἰδεῖν θάνατον steht sonst auch γεύσασθαι Mt. 16, 28., indem die sinnliche Wahrnehmung statt der wesentlichen Erfahrung jeder Art gesetzt wird.) Derselbige Geist, der ihm die Verheißung gegeben, leitet ihn auch im rechten Moment zur Erfüllung derselben hin. Eine solche Führung durch den Geist, die der Wahl aus Reflexion entgegensteht, findet sich im Leben aller Heiligen der Schrift von Abraham bis Paulus. Es ist das Prærogativ der ächten Kinder Gottes, welche die Einfalt im edelsten Sinne des Wortes besitzen, daß sie die Stimme der Wahrheit kennen (Joh. 10, 4.) und ohne sich zu irren, ihr zu folgen wissen, ohne deshalb die Anwendung der natürlichen Mittel des Nachdenkens und der Aufmerksamkeit auf die Umstände zu unterlassen. (Vergl. z. B. Ap. Gesch. 16, 6.)

28. 29. In Kraft desselbigen Geistes erkannte auch Simeon, ohne daß Maria ihn von ihren Erfahrungen benachrichtigt zu haben brauchte, in zweifelloser Gewißheit in dem Kinde den verheißenen Erlöser. Mit Inbrunst schüttet dafür der Greis zunächst sein dankbares Herz gegen Gott aus, der an ihm seine Verheißung wahr gemacht hatte. (Das κατὰ τὸ ῥηµά σου scil. πρὸς ἐµὲ ἐρχόμενον, sieht auf B. 26. zurück.) In diesem Blick auf den Ersehnten findet er zugleich das Ziel seines irdischen Daseyns, und mit einem Schwanengesang von dessen Herrlichkeit nimmt er Abschied von dem Leben hienieden. (In dem ἀπογύειν ἐν εἰρήνῃ liegt eine Anspielung auf den Dienst und das geistige Amt des Simeon; er war ein Prophet seiner Zeit und wird in dem Kreise der auf die Erlösung Harrenden [B. 38.] die Hoffnung wach und lebendig erhalten haben. — In der εἰρήνῃ ist nicht bloß die

Beziehung auf die Erfüllung der Hoffnung, die Simeon belebte, den Messias noch zu schauen, festzuhalten; der Ausdruck bezeichnet tiefer das friedevolle Bewußtseyn überhaupt, daß das Volk Israel, und er selbst mit demselben, sein ewiges Ziel in dem erschienenen Messias gefunden habe. — *Δεσπότης* wird einige Male von Gott gebraucht, Ap. Gesch. 4, 24. Jud. B. 4. Offenb. 6, 10. nur Ein Mal von Christo [2 Petr. 2, 1.]. Der Ausdruck ist von *κύριος* dadurch unterschieden, daß er bestimmter das Verhältniß des unumschränkten Gebieters bezeichnet, während *κύριος* milder auf das Besitzen oder Angehören hinführt.)

30. 31. 32. An diesen Dank reiht Simeon in prophetischer Begeisterung eine Schilderung der Wirksamkeit des Messias, den er leiblich geschaut hatte. (Der Ausdruck *οἱ ὀφθαλμοί μου*, geht eben auf das leibliche Anschauen, denn mit den Augen des Geistes hatte er die Zukunft des Erlösers lange gesehen; ihn verlangte nach der Erscheinung desselben im Fleisch. Joh. 1, 14.) Wiewohl nun oben (B. 25.) die messianischen Hoffnungen des Simeon in der alttestamentlich nationalen Beziehung aufgefaßt waren, indem der Erlöser *παράκλησις τοῦ Ἰσραὴλ* hieß, so tritt doch hier aufs Bestimmteste das Bewußtseyn hervor, daß dieser Ersehnte eine Wirksamkeit auf die ganze Menschheit nach göttlicher Anordnung ausüben solle. Wir dürfen daher nach dieser offenen Erklärung von hier aus zurückschließen auf die frühern Stellen, in denen messianische Erwartungen dargelegt waren. Die scheinbare Einschränkung derselben auf Israel und ihre Beziehung auf irdische Verhältnisse bilden nur die eine Seite der Messiasidee, welche wir durch die andere ergänzen müssen, auch da, wo sie nicht ausgesprochen ist. Der Messias hat allerdings seine nächste Beziehung für Israel, von da aus verbreitet sich aber der belebende Einfluß seines Geistes über alle Völker; und wenn gleich seine Wirksamkeit in der Tiefe der Gemüther beginnt, so wirkt sie doch von da aus auch auf die äußern Verhältnisse hinüber; so daß im eigentlichsten Sinn die Menschheit als solche, in allen ihren Gliedern und in allen ihren äußern und innern Verhältnissen der Gegenstand ist, auf den der Messias seine erlösende und heiligende Thätigkeit ausübt. Da diese Beziehung der Wirksamkeit des Messias auf die gesammte Menschheit, selbst auf die entferntesten Völker, eben auch die Lehre des N. T. ist

(vergl. 1 Mos. 12, 3. 18, 18. 28, 14. 49, 10. Ps. 87. Jes. 11. 19. 42. u. a. St.); so müssen wir um so mehr diese richtige Ansicht bei den Frommen zur Zeit Christi voraussetzen, da diese als lebend in dem Geiste des A. B. erscheinen. Daß sich ihnen indeß die Beziehung auf ihr Volk und eine Erlösung desselben aus der Knechtung unter Heidenvölkern in den Vordergrund stellen mogte, erscheint durch die Verhältnisse vollkommen motivirt; dieselbe Form der Darstellung heiligt auch das A. T., und läßt nie die Beziehung auf das Volk übergehen in rohen Particularismus, und die Hoffnungen fürs Äußere nie des sittlich-religiösen Grundes entbehren. Eben dies fand aber statt bei den Vorstellungen der rohen sinnlichen Menge, die alle Heiden als solche von den Segnungen des Messias ausschließen zu können sich freute, und in ihrer fleischlichen Gesinnung, ohne wahre Herzensänderung, sofort dem messianischen König, als ihrem Heerführer, in den Vernichtungskrieg der Heiden folgen zu dürfen hoffte. Daß solche rohe Vorstellungen nicht mit den edeln Ansichten, die in den Kreisen der Frommen jener Zeit bewahrt wurden, zu verwechseln sind, zeigt B. 38., wo die auf die Erlösung Wartenden als ein besonderer Kreis bezeichnet werden. Die Messiaserwartungen waren aber, wie schon erinnert wurde, zur Zeit Christi ein Gemeingut der Nation; hätte man daher diese, so wie sie unter der Masse cursirten, als die wahren anerkannt, dann hätte man nicht das *προσδέχεσθαι λύτρωσιν* als charakteristische Bezeichnung für einen gewissen Kreis von Menschen brauchen können. (B. 30. wird wie 1, 71. das Abstractum für die concrete Persönlichkeit gesetzt, *σωτήριον* = *σωτηρία* für *σωτήρ*. Es heißt Gottes Heil, sowohl weil es von ihm herkommt, als auch weil es seiner Natur ist, was beides zusammenfällt, indem von Gott nur Göttliches kommt. — Die Beziehung auf die Heiden giebt das *ετοιμάζειν* = *προορρίζειν*, Röm. 8, 29. 30. als in Gottes Gnadenrathschluß begründet an, den also Simeon in den Weissagungen des A. T. ganz richtig erkannte. — In dem *κατὰ πρόσωπον* = *ἐνώπιον* = *רַב־בְּפָנַי* ist nicht nur ein äußerliches Bekanntwerden, sondern auch ein inneres Einwirken angedeutet, indem alles äußerlich Geschaute auch innerlich verwandte Wirkungen hervorruft. Der Ausdruck erinnert an Jes. 11, 10., wo der Messias heißt: *עֵמֶד לְיָם שִׁמְרִים*, indem er als Zeichen der Sammlung, als einen geistigen Mittel-



punkt bildend, den Völkern vorsteht. Eben so geht B. 32. das  $\phi\omega\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \alpha\pi\omicron\kappa\alpha\lambda\upsilon\psi\iota\nu\ \epsilon\theta\eta\omega\nu$ , auf Stellen wie Jes. 42, 6. [Joh. 1, 4.] Jes. 25, 7. Der  $\alpha\pi\omicron\kappa\alpha\lambda\upsilon\psi\iota\varsigma$  steht nämlich das Verhülltseyn =  $\text{פָּנֵי הַלֵּיט}$  [Jes. 25, 7.] entgegen. Der Segen der Heiden ist aber wieder eine  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  Israels. —  $\Lambda\alpha\acute{o}\varsigma$  und  $\epsilon\theta\eta\omega\varsigma$  werden hier vertauscht, wie auch Israel  $\epsilon\theta\eta\omega\varsigma$  heißt, Joh. 11, 48 ff. Nur im Plural gebraucht hat  $\epsilon\theta\eta\eta$  =  $\text{עַתִּי}$  die Bedeutung „Heiden.“)

33. 34. Die Eltern Jesu wunderten sich wohl nicht so sehr über die von der Wirksamkeit ihres Sohnes ausgesprochenen Gedanken, als darüber, daß der Geist so gleichförmig von den verschiedensten Seiten her die geistige Bedeutung des Kindes bezeugte. (Die Lesart  $\text{Ἰωσήφ}$  für  $\text{πατήρ}$  ist offenbar aus dogmatischer Angstlichkeit entstanden. Abschreiber fürchteten, daß der Ausdruck auf leibliche Zeugung bezogen werden mögte.) Wenn Simeon hier den Erlöser segnend dargestellt wird, so ist dies nach dem zu Lc. 2, 21. Mt. 3, 15. Gesagten zu beurtheilen. Nach dem Grundsatz:  $\tau\acute{o}\ \epsilon\lambda\alpha\tau\tau\omicron\nu\ \upsilon\pi\acute{o}\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\epsilon\iota\tau\omicron\nu\ \epsilon\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\tau\alpha\iota$  (Hebr. 7, 7.), erscheint hier Simeon eben so über Jesus gestellt, als Johannes, der ihn tauft, und (Lc. 2, 46.) die Rabbinen, die Jesus fragt. In seiner menschlichen Entwicklung ordnet sich der Erlöser ganz nach den Stufen der gewöhnlichen Lebensentwicklung in die Menschheit ein, und ist somit als Kind, wahres Kind, folglich auch in der Unterordnung (B. 51.) unter die vorgeschrittenen Stufen des Lebens, nur daß er auf allen Stufen seines Alters und seiner allmäligen Entwicklung sich sündlos und normal entwickelte, und somit den reinen idealen Charakter jeder Stufe in sich ausgeprägt hat. Im Folgenden bezeichnet Simeon näher die Wirksamkeit Christi, welche als eine scheidende, sondernde, nach der Beschaffenheit der Menschen aufgefaßt wird, und sich eben so sehr als verderbend, wie als beseligend darstellt. Hieran reiht sich dann eine leise Andeutung des Schmerzensweges, durch den das Ziel erreicht werden muß. (Lc. 24, 26.) Das gewählte Bild, auf welches der Ausdruck:  $\kappa\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \pi\acute{\iota}\omega\sigma\iota\nu\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$ , zurückführt, ist das eines Felsen (Jes. 28, 16. Dan. 2, 34. Zach. 3, 9. Mt. 21, 41.), der zum  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\kappa\omicron\mu\mu\alpha$  wird (1 Petr. 2, 7. 8.) für die Hoffärtigen, welche sich an ihm stoßen, den Demüthigen aber Veranlassung wird, sich aus ihrer Niedrigkeit zu



erheben. (Es ist also ἀνόστασις hier bloß Gegensatz von πτώσις.) In dieser seiner Wirksamkeit von entgegengesetzter Art offenbart sich der Erlöser nach göttlicher Absicht und Ordnung. (Κεῖσθαι ist keineswegs schlechthin gleich εἶναι, es involvirt der Ausdruck mit εἰς verbunden die Beziehung auf eine Absicht, einen Zweck. Phil. 1, 16.) Und zwar nicht bloß bei seinem ersten Auftreten, sondern seine Wirksamkeit, wie sie durch die Weltgeschichte hindurchschreitet, offenbart sich überall und immer eben so sehr als Strafgerichtigkeit, denn als Erlösungsthätigkeit; beides sind die sich ergänzenden Hälften der Wirksamkeit des Herrn. (Die Bemerkung, daß nicht alle, sondern viele Glieder des Volks von derselben berührt werden, ist so zu erklären, daß zwar der Absicht Christi zufolge alle erlöst werden sollen, aber der Unglaube hindert den Erfolg; vielen wird er zum Heil, vielen zum Verderben.) In den Schlußworten: καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον, tritt die Andeutung des Leidens Christi hervor. Die an ihm Fallenden sind eben auch die ἀντιλέγοντες. (Das ἀντιλέγειν ist gefaßt als allgemeiner Ausdruck der feindseligen Gesinnung überhaupt, die die That mit involvirt.) Selbst in dieser ἀντιλογία erscheint aber der Erlöser als ein σημεῖον, vom Vater der Welt hingestellt, und zwar eben so sehr der ungläubigen, als der gläubigen, wiewohl freilich in verschiedenen Beziehungen. Der Ausdruck ist zu fassen wie Jes. 8, 18. Gott spricht durch den Erlöser und seine ganze Erscheinung — durch den Mann mit dem Kreuz und der Dornenkrone, und den ewigen Gottessohn, den Richter der Lebendigen und der Todten — eine mächtige Thatensprache zu der Welt, und stellt ihn factisch hin als Wunderzeichen für die Menschheit, wie Jesaias und seine Söhne mit ihrem symbolischen Namen als solches dastanden in ihrer Zeit. (Vergl. zu Mt. 1, 23.)

35. Bei der Erwähnung des Widerstrebens der Welt wider den Gesalbten wirft der fernblickende Seher auch einen Blick in die Lebensentwicklung der seligen Mutter des Gotteskinds. Die Gottesgebärerin war als solche noch keine Gottgeborne, sie war wie alle Menschen von Natur γεννητὴ γυναικός (vergl. zu Mt. 11, 11.), und bedurfte daher der Wiedergeburt, wie sie, welche ohne Trübsal nicht vollzogen werden kann. (Offenb. 7, 14.) Eine reine Erwähnung des Leidens, ohne daß sie einen Trost

involvirte, darf aber das: *τὴν ψυχὴν διελύσεται ῥομφαία*, nicht enthalten; die Idee des tiefsten, empfindlichsten Seelenschmerzes beschließt vielmehr hier den Begriff der Heilung und Vollendung durch dasselbe, wie das *ἀντιλέγεσθαι* (B. 34.) den Sieg über jede *ἀντιλογία* in sich faßt. Tödtend und belebend zugleich erscheint der Schmerz in der Maria, der eins war mit den Leiden ihres Sohnes; bei dessen Anblick sie nicht nur den Kampf der Mutterliebe, sondern auch den des Glaubens streiten mußte, der ihr mit dem von oben Geschenkten zugleich zu sterben schien. — Als der Zweck dieser scheidenden, richtenden Thätigkeit wird die Offenbarung der geheimen Tiefen des Herzens angegeben, der guten, wie der bösen. Christus erscheint hier daher als Weltenrichter schon während der Entwicklung der Menschheit, seine durchgreifende Wirksamkeit drängt, wo er auftritt, zur Entscheidung für oder wider. (Die *διαλογισμοί* werden hier wieder, wie zu Lc. 1, 51. bemerkt wurde, mit der *καρδία* in Verbindung gesetzt. Eben so auch das seltene *ἐπίνοια* Ap. Gesch. 8, 22., *ὑπόνοια* 1 Tim. 6, 4., *νόημα* Baruch 2, 8. Alle diese Ausdrücke bezeichnen, wie auch die Etymologie schon andeutet, Actionen des *νοῦς* oder *λόγος*, entsprechend dem deutschen Gedanken; die *καρδία* kann daher nicht das Vermögen bezeichnen, dem sie angehören. Die h. Schrift faßt aber, nach einer psychologisch ganz richtigen Ansicht, die Thätigkeit des Denkvermögens nie getrennt auf von den Neigungen und der ganzen Lebensrichtung des Menschen; jeden aufsteigenden Gedanken führt sie zurück auf die verborgene Neigung des Gemüths \*). Als den Mittelpunkt des persönlichen Lebens betrachtet die Bibel die *καρδία* = לב. vergl. Sprüchw. 4, 23. *בִּי מִמְּנֵי תְהַצֵּא אוֹת חַיִּים*. Es bezeichnet daher das *ἐκ καρδιῶν* ganz richtig die Anregung der *διαλογισμοί* vom Herzen aus, wie- wohl diese selbst dem *νοῦς* angehören.)

36. 37. Noch eine Persönlichkeit aus dem (vermuthlich sehr kleinen) Kreise der Frommen zu Jerusalem wird uns namhaft

---

\*) Schön sagt der alte Michael Montaigne (Stimme der Wahrheit Th. I. C. 4.): „Man kann beim Menschen eher den Kopf übersehen, ob es gleich immer gut ist, wenn er auf der rechten Stelle steht und nichts unrechtes angiebt; aber das Herz bleibt das Vornehmste. Den Kopf brauchen wir zum Leben, aber das Herz auch zum Sterben.“

gemacht\*), eine Hanna, die auch des Geistes theilhaftig geworden war. (προφητις = πνεῦμα ἅγιον ἔχουσα. B. 27.) Als Auszeichnung dieser uns anderweitig nicht bekannten Frau wird bemerkt, daß sie, obgleich 88 Jahre alt, nur 7 Jahre mit einem Manne verbunden gewesen und dann die ganze Zeit Wittwe geblieben sey. Die zarte Treue, mit der sie das Andenken ihres Mannes bewahrte, ist es, das hier hervorgehoben werden soll. Die Schilderung ihrer Frömmigkeit ist ihrem alttestamentlichen Geistesstandpunkt gemäß; in ascetisch-nasiräischer Form gestaltete sich ihr religiöses Leben. (Vergl. 1, 15.)

38. Diese nun fand sich um dieselbe Zeit (vielleicht um die Gebetsstunde) im Tempel ein (ἐφιστάναι plötzlich herzukommen, auftreten, s. Lc. 2, 9.), und stimmte in Gottes Lob mit ein, als sie die Kunde vernahm, daß alle ihre Hoffnungen in der Erscheinung des Messias erfüllt seyen. (Der Ausdruck ἀνδομολογεῖσθαι bedeutet in der profanen Gracität, einen Vertrag schließen, übereinkommen, sich gegenseitig etwas zugestehen. In der hellenistischen Sprache steht es für ἡῃ, loben, preisen, Ps. 79, 13. Eben so wird ἐξομολογεῖσθαι gebraucht, 1 Mos. 29, 34. und das Simpler Hiob 40, 9. Im N. T. findet sich der Ausdruck nur hier.) Die Freude ihres Herzens theilte die Greisin den gleichgesinnten Gliedern des Kreises der Messiasfreunde in Jerusalem mit. (S. über προσδέχεσθαι λῆτρωσιν zu Luc. 1, 68. 2, 25. — Ἀντρωσις steht hier für λυτρωτίης. — Das περὶ αὐτοῦ geht auf den [freilich nicht ausgesprochenen] Gegenstand des Lobes, nämlich den erschienenen Messias zurück.)

39. 40. Nach der Vollendung der Reinigungs-Ceremonien (B. 22.) kehrten die Mutter und das Kind nach Nazareth zurück. Die Erwähnung des Zielpunktes der Reise, als des eigentlichen bleibenden Aufenthaltsortes der Maria, schließt andere Reisen nicht geradezu aus. (Vergl. die folgende Darstellung der Kindheitsgeschichte Jesu.) Der Aufsatz geht hier offenbar ins Unbe-

---

\*) Schon Schleiermacher hat darauf aufmerksam gemacht, daß diese Mittheilung von einer zweiten Persönlichkeit, die dasselbe bekennt, was Simeon ausgesprochen hatte, gegen den mythischen Charakter der Erzählung spreche; für die Mythen bildende Tendenz in der Kirche würde eine Begebenheit der Art genügend gewesen seyn.



stimmte aus, und das ἐπέστρεψαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν ist nicht sowohl ein neues Factum, das der Referent berichten will, sondern die Schlußformel. Die nähern genauern Nachrichten fehlten hier; er versetzt daher die Mutter mit dem Kinde dahin zurück, wo er wußte, daß ihr bleibender Aufenthaltsort gewesen sey. (Πόλις αὐτῶν vergl. Lc. 1, 56.) Der letzte Vers deutet eben so, wie 1, 80. vom Johannes berichtet ward, die rein menschliche Entwicklung des Herrn, im Leiblichen wie im Geistigen, an, der auch das Leben des Christus, nach der menschlichen Seite seines Daseyns folgte. Nur in dem πληρούμενον σοφίας ist ein eigenthümlicher Zug hinzugethan. Daß aber der Begriff der σοφία nur relativ zu fassen ist, zeigt theils 2, 52., welche Stelle eben die σοφία Jesu selbst, als sich erst entfaltend darstellt, theils geht es aus dem Begriff des Kindes hervor, dem immer der Charakter der Weisheit nur relativ zukommen kann. Eben das ist aber auch nur die Idee des Messias in seiner menschlichen Entwicklung, daß er jede Lebensstufe rein und ungetrübt durch Sünde darstellt, aber so, daß er nie den Charakter der Lebensstufe selbst vernichtet, was durch die Vorstellung geschehen würde, daß das Kind Jesu die vollkommene σοφία besaß\*). In dem χάρις ἦν ἐπ' αὐτό, (vergl. 2, 25.) ist nicht bloß das göttliche Wohlgefallen an Jesus ausgedrückt, sondern zugleich auf die wirkende Ursache der reinen, ungetrübten Lebensentwicklung des Erlösers hingedeutet. Die Gnade ist nichts, als die sich offenbarende, wirksam zeigende ἀγάπη, und in jedem Moment des Lebens Jesu spiegelte die Liebe Gottes sich wirksam in ihm; er war ganz Kind, ganz Jüngling, ganz Mann, und heiligte so alle Stufen der Entwicklung der Menschheit, nie aber trat in ihm etwas Ungehöriges heraus, was der Fall gewesen seyn würde, wenn im kindlichen Alter Ausprägungen einer reifern Lebensstufe sich kund gegeben hätten.

---

\*) Sehr wahr sagt Schleiermacher (Glaubenslehre Th. II. S. 178.): „wollte man die allmähliche Entwicklung des Erlösers leugnen, so müßte man entweder annehmen, daß die ganze Kindheit desselben nur ein Schein gewesen sey und er z. B. schon in seinem ersten Lebensjahr die ganze Sprache inne gehabt habe; oder man müßte auf die Cerinthische Lösung zurückkommen und dasjenige, worin Christus allen Menschen gleich war, von dem Urbildlichen in ihm trennen.“



Hier am Schluß der Kindheitsgeschichte Jesu müssen wir noch einen Blick auf das Verhältniß der Erzählungen des Mt. und Lc. werfen, von denen behauptet wird, daß sie sich nicht ergänzen, sondern sich widersprechen; daß sie auf ganz verschiedenen Traditionen beruhen und gleichsam fortlaufende Reihen neben einander wären. Nach Lc. wohnen die Eltern Jesu in Nazareth und seine Geburt in Bethlehem erscheint durch zufällige Umstände veranlaßt; bei Mt. erscheint die Sache dagegen so, als ob die Eltern Jesu in Bethlehem selbst wohnten. Die Verkündigungsgeschichte nach Lc. scheint ferner unvereinbar mit der anfänglichen Unwissenheit Joseph's über die Natur der Schwangerschaft der Maria und die Belehrung durch den Engel bei Mt. und wieder die Anbetung der Magier, der Kindermord des Herodes und die Flucht nach Aegypten bei Mt. mit der Reise nach Jerusalem zur Reinigung nach Lc. Allein bei genauerer Betrachtung verflüchtigt sich die erste Beobachtung, daß Mt. einer andern Tradition über den Aufenthaltsort der Eltern Jesu zu folgen schien, in etwas rein Negatives. Mt. folgt nämlich offenbar nicht etwa irgend einer Tradition über den Aufenthaltsort der Eltern Jesu, er bringt vielmehr gar keine topologischen oder chronologischen Bemerkungen bei; er referirt bloß die Sache. Wenn er 2, 1. Bethlehem als den Geburtsort Jesu nennt, so geschieht das, wie das Folgende zeigt, nur deshalb, weil sich eben die Angabe des Orts in einer Weissagung des A. T. befand; wäre das nicht gewesen, so würde Mt. schwerlich den Ort der Geburt genannt haben. Eben so würde er es (2, 22.) bei der allgemeinen Angabe: *εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας* gelassen haben, wenn nicht die Beziehung auf Weissagungen (2, 23.) ihn vermocht hätte, noch nachträglich Nazareth zu nennen. Überdies braucht die Stelle Mt. 2, 22. 23. gar nicht, wie Sieffert will, so verstanden zu werden, als wisse Mt. nichts davon, daß Maria schon vor der Geburt Jesu in Nazareth gewesen sey; wir brauchen nur anzunehmen, daß während des Aufenthalts in Aegypten dem Joseph wünschenswerth erschienen war, in Bethlehem seinen Wohnsitz aufzuschlagen, aus Furcht vor dem Archelaus aber gab er den Plan auf, und ging wieder nach Nazareth. Hiernach also können wir von Mt. nur sagen, er schweigt von den nähern Ortsverhältnissen und bemerkt nur beiläufig Einiges darüber, das aber nach dem genau berichtenden

Lc. näher bestimmt werden muß. Was sodann die vermeintlichen Widersprüche in den einzelnen Momenten beider Erzählungen betrifft, so kann von keiner Unmöglichkeit der Vereinigung derselben die Rede seyn, wenn man nur Lc. 2, 39. das *ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν* in der gehörigen Weite nimmt. Daß dieser Ausdruck aber in unmittelbarer Verbindung mit B. 40. als Schlussformel gefaßt wird, somit nur den bleibenden Aufenthaltsort Jesu, wo eben seine B. 40. geschilderte Entwicklung vor sich ging, andeuten soll, ist mindestens ein haltbar zu nennender Ausweg, den zu betreten wohl keiner Bedenken tragen dürfte, der die Syrten der Mythen zu vermeiden den Beruf fühlt. Es bleibt dann in der That nichts in beiden Berichten, das widersprechend erscheinen müßte; denn das wird doch Niemand im Ernst gegen die Annahme einer Rückreise von Jerusalem nach Bethlehern, nach vollzogener Reinigung, einwenden, was Schleiermacher anführt, daß dieselbe unwahrscheinlich sey, da die Wöchnerin sich daselbst in so drückenden Umständen befunden hätte; denn diese Umstände waren ja offenbar nur durch die Schatzung herbeigeführt, welche der Natur der Sache nach nur für wenige Tage die Bevölkerung der Stadt häufte. Das Verhältniß der Relationen in beiden Evangelisten ist daher ein solches, daß durch Ergänzung kleiner verschwiegener Umstände sich beide Berichte sehr wohl zu einem Ganzen vereinigen lassen; und welche historische Mittheilung, wenn sie von verschiedenen, unabhängig von einander berichtenden, Referenten gemacht wird, die verschiedene Gesichtspunkte bei ihren Erzählungen verfolgten, bedürfte nicht solcher Ergänzungen! Schwieriger ist allerdings die Vereinigung der beiden Evangelisten rücksichtlich des Ioseph; oder vielmehr nicht die Vereinigung ihrer Berichte, als vielmehr die erzählte Begebenheit, die nur durch die Vergleichung beider erst recht heraustritt, ist dunkel. Nach Mt. 1, 18. 19. bleibt nämlich ungewiß, wie und wann Ioseph von der Schwangerschaft der Maria etwas erfuhr. Das *εἰσέδη* indeß scheint schon anzudeuten, daß Maria dem Ioseph nichts davon erzählte, und Lc. 1, 36. 39. 56. erheben diese Wahrscheinlichkeit so gut wie zur Gewißheit, denn diesen Stellen zufolge kam Maria zur Elisabeth, als diese im sechsten Monat ihrer Schwangerschaft war, blieb darauf drei Monate und kehrte sogleich kurz vor deren Entbindung zurück. Eine solche dreimonatliche Reise

setzt voraus, daß Maria schon verheirathet war\*); Maria's Schwangerschaft ward also schon vor der Reise entdeckt (εὑρέθη) von den pronubis nämlich, den ἄνδρες, welche Verdacht faßten, und dem Ioseph ihr Mißtrauen mittheilten. Darauf erfolgte die Offenbarung Gottes Mt. 1, 20 ff., darauf nahm Ioseph sofort Maria formell zum Weibe, und nun ging sie zu Elisabeth. In die Lage, sich selbst dem Ioseph mitzutheilen, kam also Maria gar nicht; diese Mühe wurde ihr durch Gottes Veranstellen Mt. 1, 20 ff. von vorn herein erspart. Wie hätte dies auch anders seyn dürfen? Die Begebenheiten der Maria waren so außerordentlicher Art, daß sie dieselben unmöglich mittheilen konnte, ohne andere Gewährleistung als ihr Wort zu haben; derselbe kindliche Glaube, in dem sie gesprochen hatte: „ich bin des Herrn Magd, mir geschehe, wie du gesagt hast,“ der mußte ihr auch die Zuversicht einsflößen, daß die göttliche Barmherzigkeit Mittel und Wege wissen werde, ihrem Verlobten gewiß zu machen, daß sie die reine Braut des Himmels sey.

## §. 6. Jesus unterredet sich im Tempel mit den Priestern.

(Lc. 2, 41—52.)

Die Bedeutsamkeit dieser geringfügig scheinenden Begebenheit, der einzigen aus dem Leben Jesu, die bis zu seinem öffentlichen Auftreten uns erzählt ist, fordert zu einigen vorläufigen Betrachtungen auf\*\*). Dieselbe offenbart uns, in ihrem Verhältniß zum Ganzen der Erscheinung aufgefaßt, unverkennbar den heiligen Moment des Hervortretens des höhern göttlichen Bewußtseyns in

---

\*) Jungfrauen und Bräute durften gar nicht reisen. (Philo de leg. spec. II., p. 550, Mischn. Ketuboth. op. 7. sel. 6. Hug, Gutachten gegen Strauß S. 85.) — Olshausen's Annahme, Maria sey vor der Entdeckung an Ioseph gereist, bedarf also der (oben im Texte gegebenen) Correctur. (C.)

\*\*) Daß Strauß auch diese Begebenheit zu den mythischen Elementen rechnet, beweist aufs unverkennbarste die übertriebene, muthwillige Zweifelsucht, die ihn erfüllt. Eine Geschichte, die den Schein eines Ungehorsams auf Jesus oder der Unachtsamkeit auf die Mutter werfen konnte, würde in späterer Zeit gewiß nicht erdichtet seyn.



ihm. In seiner menschlichen Erscheinung folgte nämlich der Erlöser, wie bereits oben berührt wurde, dem allgemein menschlichen Entwicklungsgange, und wenn auch das kindliche Bewußtseyn in ihm ein reines, heiliges, verklärtes war, so war es doch immer ein kindliches, somit kein göttliches; dieses bildete sich erst stufenweise im Fortschritt der allgemeinen Entwicklung hervor (Lc. 1, 80. 2, 40. 52.), und bei der ersten Anwesenheit in der heiligen Stadt, nach der die Sehnsucht des Knaben lange gestrebt haben wird, trat es zuerst, wie die Gluth in die Flamme ausbricht, in dem deutlichen Wissen hervor, daß er Gottes Sohn, und Gott sein Vater sey. Das Seyn Jesu erscheint also von dem Wissen von diesem Seyn geschieden; in das letztere reifte er erst in Folge seines menschlichen Entwicklungsganges allmählig hinein. Das Aufgehen jenes Bewußtseyns trug ihn nun in jenem Augenblick in seine wahre Heimath, als deren Abbild ihm der Tempel erschien, und in geistiger Entzückung konnte er der irdischen Repräsentanten des himmlischen Vaters vergessen. Dieses Vergessen aber war in ihm kein Act des Ungehorsams, sondern eben des höhern Gehorsams; er folgte dem stärkern Zuge von oben treu und schloß sich daher auch mit kindlicher Hingebtheit wieder an die Eltern an, als sie ihm das Elternrecht entgegenhielten, während sie der Elternpflicht vergessen hatten. Die Mutter hatte gesündigt, indem sie ihren höchsten Gottesdienst, die Hut des göttlichen Kindes, verabsäumt hatte; ein tiefes Symbol von dem Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen im Werke der Wiedergeburt, in der in ähnlicher Weise der werdende neue Mensch der Seele vertraut wird, die Mutterpflichten an ihm zu erfüllen hat! In dem erhabenen Moment des ersten Aufleuchtens und Durchscheinens des göttlichen Geisteslichtes durch die menschliche Hülle, giebt uns also diese Begebenheit einen Einblick, um dann den Schleier wieder fallen zu lassen. Aber eben in dieser historischen Keuschheit offenbart sich der göttliche Charakter unserer Evangelien, zumal wenn man sie mit den apokryphischen vergleicht, welche den verhüllten Zeitraum mit absurden Fabeln ausfüllen. In dieser Zeit entfaltete sich die göttliche Pflanze der Gerechtigkeit unscheinbar in sich selbst, und es ist gewiß eben deshalb nichts aus ihr erzählt, weil nichts Besonderes zu erzählen war. Jesus wird das Ideal eines stillen, wahrhaft kindlichen Kindes und Jünglings dargestellt haben,



und nur in der Tiefe des Innern, wovon höchstens Blick und Mienen etwas verrathen haben mögen, entfaltete sich sein Wesen. Die Geisteswelt, die in ihm zur Erscheinung kommen wollte, floß nach und nach in ihn hernieder, und alle ihn umgebenden Verhältnisse, Gespräche, Anblicke, Lesen der Schrift mußten die Anlässe werden, daß ein Born nach dem andern sich in ihm erschloß. Denn sich zu denken, daß nach gewöhnlichem Bildungsgange etwas von außen, durch ägyptische, essäische oder rabbinische Weisheit in ihn hinein gebildet sey, ihm eine Richtung gegeben wurde, ist der Bestimmung des Messias geradezu zuwider, indem wir ihn als den absolut Bestimmenden anzusehen haben. Seine Entfaltung ist daher eine rein selbständige, ganz innerliche, ein fortgehendes Einstürmen der himmlischen Welt in die irdische Hülle, das nur durch die äußern Verhältnisse motivirt zu denken ist \*). So ist nun auch die Stellung Jesu zu den Priestern im Tempel aufzufassen; seine Fragen an die Lehrer und ihre Antworten wurden erregende, weckende Momente für sein inneres Leben. Die Ansicht aber, als wenn Jesus im Tempel gelehrt hätte, ist als monströs abzuweisen; ein lehrendes, demonstrierendes Kind wäre ein Widerspruch, den der Gott der Ordnung unmöglich hinstellen konnte. Das ἀκούων, ἐπερωτῶν B. 46. weist deutlich genug auf seine Receptivität hin. Die Schrift und die erhabenen Hoffnungen, welche sie anregt, werden die Basis seiner Fragen gebildet haben; er fragte nach sich selbst, und man kann sagen, das ganze Ringen und Sehnen in dem Jesuskinde war nichts als das Verlangen nach der Offenbarung seiner Selbst. Die wunderbare

---

\*) Hiermit soll keineswegs etwas Doketisches behauptet, vielmehr nur das Specifiche in dem Entwicklungsgange des Erlösers herausgehoben werden. War seine menschliche Natur als sündlos specifisch von der gefallenen menschlichen Natur verschieden, so mußte es auch sein Bildungsgang seyn; und zwar in der bezeichneten Weise muß derselbe gedacht werden, da nach jeder andern Darstellungsform Christus den sündlichen Einflüssen seiner Umgebung unterworfen erscheint. Nur formell kann man ein Aufnehmen, d. i. eine reine Passivität, in Christo denken, z. B. beim Erlernen der Sprache, der Buchstaben; die Substanz seines Wissens ist aber auf allen Entwicklungsstufen activ zu denken, weil sie nur so rein seyn kann. Tholuck's Bemerkungen hingegen (Glaubw. der ev. Gesch. S. 219 f.) scheinen mir nicht entscheidend.

Bindung der Gegensätze im Gottmenschen, die Knüpfung des Zeitlichen mit dem Ewigen, des Individuellen mit dem Allgemeinen tritt also in dieser Begebenheit in ihrem Werden vor die Seele des Lesers, und Herrschen und Dienen, frei Walten und kindlich Gehorchen vereinigen sich darin zu einem unaussprechlichen Ganzen, das die Eltern Jesu, wie der unwiedergeborene Mensch überhaupt, wohl anstaunen konnten (B. 48.), aber nicht zu verstehen im Stande waren.

41 — 43. Nach dem Geseze Moses (2 Mos. 23, 14 ff. 34, 23.) mußten die Männer jährlich dreimal zu den hohen Festen nach Jerusalem reisen\*); Kinder pflegten vom zwölften Jahre an die Festreisen mitzumachen, sie hießen in diesem Alter בני המצות und waren nun verpflichtet das Gesez zu halten. Dieser Moment des Reisewerdens nach dem Geseze fällt nun sehr passend zusammen mit dem ersten geistigen Erwachen zum höhern Bewußtseyn. — Das Passahfest dauerte übrigens sieben Tage (darauf bezieht sich B. 43. das τελειωσάντων τὰς ἡμέρας), von denen der erste und der letzte als ein Sabbath betrachtet ward (2. Mos. 12, 14. 5 Mos. 16, 4.)

44 — 46. Die Eltern, gewöhnt an die Besonnenheit und den Gehorsam des Knaben, reisen ab ohne ihn; ohne Zweifel voraussetzend, daß er bei Verwandten oder Bekannten sey. Die συνωδία von συνωδεῖν, bezeichnet die Festcaravane, wie sie bei den zum Fest reisenden Pilgern gewöhnlich war, um sich gegenseitig mehr Schutz und Bequemlichkeit auf der Reise gewähren zu können. (Vergl. die reizende Schilderung solcher Pilgerfahrt in der schönen Dichtung von Strauß: Helons Wallfahrt.) Erst nach drei Tagen voll Angst und Sorge fanden sie den heiligen Knaben am heiligen Ort. Das ἱερόν (zu unterscheiden von ναός s. zu Lc. 1, 10.), das weitläufige Tempelgebäude hatte viele Hallen und abgesonderte Räume, in denen Richter Recht sprachen oder Rabbinen ihre Lehrschulen hielten. In einer solchen Lehrschule (שׁוּמְרֵן) haben wir Jesum zu denken.

---

\*) Der Ausdruck οἱ γονεῖς αὐτοῦ enthält die Andeutung, daß der Vater, Joseph, noch lebte; er verschwindet aber seitdem in der evangelischen Geschichte ganz; vermuthlich ist er vor dem Auftreten Jesu gestorben. Vergl. Mt. 13, 55.

47. 48. Hier in diesem Kreise war das Kind ein Gegenstand allgemeiner Bewunderung, und diese selbst ward wieder ein Gegenstand des Staunens der Eltern. Obwohl belehrt über die erhabene Bestimmung ihres Kindes, konnten sie sich in eine solche Erscheinung nicht finden. (Die *σύνεσις* steht gemeiniglich mit der *γρόνησις* in ähnlichem Verhältniß als *νοῦς* zur *σοφία* und *γνώσις*, *σύνεσις* bezeichnet den Verstand = *הַבִּינָה*. Doch wird dieser Ausdruck [Jes. 11, 2.] oft auch auf das Göttliche und seine Auffassung angewendet, z. B. Kol. 1, 9. Ephes. 3, 4. 2. Tim. 2, 6.) Die Anrede der Mutter (*τί* = *διὰ τί* = *הַמָּה*;) enthält eine leise Rüge, die aber die folgenden Worte wieder aufheben. Die Schuld war die der Mutter, welche die geistliche Bestimmung ihres Sohnes vergessen hatte.

49. 50. Ohne daß es beabsichtigt wäre, enthalten die Worte Jesu den Tadel der Maria, indem sie eben das Wahre aussprechen. Hätte sie den geistlichen Charakter ihres Sohnes ganz vor der Seele stehend gehabt, so würde sie selbst ihn in solche Umgebung geführt haben, wohin ihn nun der höhere Geist zog. (In dem *ζητεῖν*, in Verbindung mit dem folgenden *δεῖ εἶναι με*, liegt der Begriff der Ungewißheit, des Schwankens; dieses war das Falsche in der Gemüthsstellung der Maria, sie hätte wissen können, wo Jesus seiner Natur nach nur seyn konnte.) Das *τὰ τοῦ πατρὸς* geht allerdings zunächst auf den Tempel, als die sichtbare Wohnung des unsichtbaren Gottes. In dem aufstrebenden höhern Bewußtseyn des Kindes geht der Sinn der Worte aber auch weiter. Diesen tiefern Sinn des Ausspruchs, der auf das Einsseyn des Sohnes und Vaters zielt, den verstanden die Eltern in ihrer alttestamentlichen Stellung nicht, denn daß er zunächst vom Tempel rede, konnte ihnen wohl unmöglich dunkel seyn. Doch bekam die Mutter einen Eindruck von dem tiefen Wort (B. 51.) und senkte es in ihr Herz (B. 19.), wo es zu seiner Zeit wieder lebendig ward, so daß sie davon berichten konnte.

51. Das *καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς* hat offenbar hier die Bestimmung, dem möglichen Mißverstände entgegen zu treten, als habe sich in Jesus ein den Eltern nicht unterworfener Wille entwickelt; nicht sowohl in dem Sinn eines gewöhnlichen Ungehorsams, woran bei einem Sproßling des Geistes nicht zu denken ist, als in höherer Beziehung. Man könnte nämlich denken, der

Geist Jesu habe sich nun als herrschend über die Eltern dargestellt; dem widerspricht der Evangelist durch die ausdrückliche Bemerkung, daß der Gottessohn sich immer noch dem menschlichen Willen der Eltern unterordnete. Die allgemeine Idee der freiwilligen Erniedrigung des Herrn (Phil. 2, 7 ff.) tritt daher hier wieder so heraus, wie sie bereits oben (zu Lc. 2, 21. 22.) angedeutet wurde.

52. Eine neue Erwähnung (s. Lc. 2, 40.) der leiblichen und geistigen Fortentwicklung des Kindes (*προκόπτειν* in der Bedeutung fortschreiten, wachsen, vergl. Gal. 1, 14. 2 Tim. 2, 16. 3, 9.) beschließt die Kindheitsgeschichte. (*Ἡλικία* ist nicht, wie Lc. 19, 3. in der Bedeutung GröÙe, Statur zu fassen, man nimmt es besser als Alter, worin denn die ganze physische Seite des Lebens mit beschlossen liegt. — Die *χάρις* ist hier in anderer Bedeutung zu fassen als 2, 40. Sie wird ja hier mit als in der Entwicklung begriffen dargestellt, was offenbar zu der göttlichen Liebe nicht paÙt, denn dieselbe war gegen den Sohn Gottes immer die gleiche und selbige. Die Beziehung auf Gott und die Menschen zeigt, daß in der *χάρις* hier die Idee des Wohlgefallens vorzugsweise heraustritt, so daß es = *εὐδοκία* genommen werden kann. Diese konnte sich in sofern steigern, als sich in dem menschlichen Leben Jesu mehr und mehr die Herrlichkeit entfaltete, die der Gegenstand des Wohlgefallens Gottes und aller Guten seyn mußte.)

---



## II.

### Zweiter Theil.

#### Von Johannes dem Täufer, Christi Taufe und Versuchung.

(Mt. 3, 1—4, 12. Mr. 1, 2—13. Lc. 3, 1—4, 13.)

##### §. 1. Johannes Lehre und Taufe.

(Mt. 3, 1—12. Mr. 1, 2—9. Lc. 3, 1—20.)

In dem zweiten Theile der evangelischen Geschichte wird der Leser den großen Hauptbegebenheiten derselben näher geführt; die Evangelisten berichten uns in folgenden Abschnitten, wie das öffentliche Auftreten Jesu vorbereitet ward. Zuerst bereitete dem Herrn sichtbar und äußerlich der Täufer den Weg, dann vollendete innerlich und im kleinen Kreise der Gottesfürchtigen die Ausgießung des Geistes und die Versuchung Jesu Vorbereitung.

Johannes erscheint hier ganz der Weissagung des Engels gemäß (Lc. 1, 17.), die Zacharias wiederholte (B. 76.), als ein Prophet im Geiste und in der Kraft des Elias. Er repräsentirt in seinem ganzen Wirken das Gesetz, das Heiligkeit und Gerechtigkeit fordernde, aber keine Kraft bietende. Die äußere Form seiner Erscheinung entspricht dem innern Charakter seiner Person; rauh und streng stellt er sich dar, ausgeschieden von der Welt und ihr den Ernst des göttlichen Richters offenbarend. Seine Buß-

predigt ist ein Commentar über Röm. 3, 20. „durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde.“ Johannes hatte die Bestimmung, die schlummernden Gemüther zu wecken, das Bedürfniß nach Erlösung hervorzurufen, damit der Erlöser Herzen finden mögte, die fähig wären, die Segensfülle, welche er zu bringen kam, aufzunehmen; weshalb Jesus auch gleich damit beginnt, die Armen und Hungernden zu sich einzuladen. Obgleich daher Johannes dem N. T. so nahe steht, daß er es berührt, so findet doch in seinem Wesen und Wirken keine Annäherung statt an den Geist des Evangeliums; er repräsentirt rein das Gesetz und bildet nur den Berührungspunkt zwischen dem A. und dem N. Bunde, als Schlußstein des Gebäudes des erstern (Mt. 11, 9 ff. ist hier zu vergl.). Dieses nahe Aneinanderstehen und doch unverkennbare weite Auseinanderstehen Jesu und des Täufers drückt die Geschiedenheit der beiden Ökonomieen recht anschaulich aus; Gesetz und Evangelium sind zwei getrennte Lebenskreise, die nicht vermengt werden dürfen; der Glaube allein, und der durch ihn vermittelte geheimnißvolle Act der Wiedergeburt, führt aus dem Einen in den Andern hinüber. Johannes, in sofern er der Schlußstein der alttestamentlichen Ökonomie ist und ihren Charakter vollkommen ausprägt, steht daher erhaben da unter denen, die von Weibern geboren sind, aber der kleinste im Reiche Gottes (als aus Gott geboren) ist größer als er\*). Was aber die Wirksamkeit des Täufers betrifft, so beschränkte sich dieselbe nicht bloß auf das *κῆρυγμα τῆς μετανόας*, sondern offenbarte sich auch in einem äußern Ritus, nämlich der Taufe\*\*). Was diesen Ritus anlangt,

---

\*) Vergl. Hengstenberg's Christol. B. III. S. 460 ff., wo diese Ansicht bestritten und dem Johannes ein höherer Charakter vindicirt wird. Allein soll das N. T. nicht alles Specifische einbüßen, so darf die Wiedergeburt und die reale Erfahrung der Sündenvergebung nicht anticipirt werden. Im A. T. war nur der Glaube an die künftige Vergebung, die Sünde selbst blieb unter göttlicher Geduld, bis das Opfer auf Golgatha gebracht war (Röm. 3, 25.). Was das A. T. hatte und geben konnte, besaß alles der Täufer, aber das Wesen des N. T. war noch nicht sein Eigenthum, da er vor der Vollendung des Werkes Christi starb. (Vergl. 1 Petr. 1, 10 ff. Hebr. 11, 39. 40.)

\*\*) Vergl. über die Johanneische Taufe das Nähere zu Ap. Gesch. 19, 4., nach welcher Stelle auch wahrscheinlich wird, daß Johannes mit der Formel: βαπτίζω σε εἰς τὸν ἑρχόμενον, taufte.

so interessirt uns hier weniger das Verhältniß desselben zur Proselytentaufe, als sein Verhältniß zum christlichen Sakrament der Taufe. Rückichtlich der Proselytentaufe ist mir wahrscheinlich, daß eine förmliche Taufe, d. h. eine durch einen Andern an dem Proselyten vollzogene Lustration, vor der Johanneischen Taufe nicht stattfand; später mag sie sich, aus den lange gewöhnlichen Lustrationen, die jeder an sich selbst vollzog, herausgebildet haben\*). Hätte eine solche Taufe aber existirt, so wäre die Wahl eben dieses Ritus weniger passend gewesen; denn es lag keineswegs in dem Sinn des Johannes, eine neue Gemeinschaft zu stiften, zu der er durch seine Taufe einweihen wollte, es sollten nur die in der Ökonomie des A. T. Lebenden dadurch als vorläufig Gereinigte, somit zur Aufnahme des Messias nicht Unwürdige dargestellt werden. Eben so wenig scheint die Ansicht späterer Juden von der Taufe des Messias sich als vor Christus bereits vorhanden nachweisen zu lassen; ja eben der Umstand, daß Johannes taufte, scheint dagegen zu sprechen; denn wäre es allgemein als ein Messiasprärogativ betrachtet worden, zu taufen, so würde sich Johannes dasselbe nicht angeeignet haben. (Man vergleiche das Nähere zu Joh. 1, 25.) Um die Entstehung der Taufe des Johannes zu erklären, dazu bedarf es keines besondern historischen Moments. Da Lustrationen im jüdischen Cultus gewöhnlich waren, so lag es nahe, die μετάνοια, welche er predigte, durch einen symbolischen Ritus darzustellen\*\*). Freilich geschah dies in ihm nicht

---

\*) Mir scheint das Übergewicht der Gründe auf der Seite Schneckenburger's zu seyn (über das Alter der Proselytentaufe. Berlin, 1828.); die entgegengesetzte Meinung, daß Johannes den bereits vorhandenen Gebrauch zu seinem Zweck angewendet habe, vertheidigt Bengel, in der Schrift unter demselben Titel. (Tübingen, 1814.) Da das A. T. keine Data zur Entscheidung der Frage liefert, und alle rabbinischen Schriften über die vorchristlichen Verhältnisse nur unsichere Zeugen seyn können; so dürfte es schwer halten, zu einem festbegründeten Resultat über die ältesten Gebräuche bei der Aufnahme der Proselyten zu kommen. — (Man vergl. auch Matthies de baptisinate. Berol. 1831. 8.)

\*\*) Doch bestand dieser Ritus eben nicht bloß in einer Lustration (Waschung) und war folglich nicht bloß Sinnbild einer Reinigung, sondern der Ritus bestand in einer Untertauchung (Versenkung) und war Sinnbild des Untergangs und Todes des alten Menschen und des

nach eigener Willkühr — der göttliche Geist, der ihn beseelte, leitete ihn wie in allem, so auch in dieser Anordnung — er ward gesandt zu taufen mit Wasser (Joh. 1, 33.) Wichtiger ist die Frage, wie die Johanneische Taufe im Verhältniß zur christlichen aufzufassen sey. Es leuchtet ein, daß die Taufe des Johannes mit dem Sakrament der Taufe, das erst nach der Auferstehung eingesetzt ward (Mt. 28, 19. Mr. 16, 16.), nicht identisch seyn kann; es fehlte der erstern die wesentliche Kraft des Geistes (Joh. 1, 26.), sie war ein *λουτρόν μετανοίας*, aber kein *λουτρόν παλυνγενεσίας* (Rc. 3, 3. Tit. 3, 5.) Der Johanneischen Bußtaufe stand die Taufe der Jünger vor der Vollendung des Herrn und der Einsetzung des Sakraments ganz parallel, von der besonders Johannes erzählt. (Joh. 4, 1. 2.) Weil der wiedergebärende Geist noch fehlte (Joh. 7, 39.), konnte dieselbe auch nur negativ wirken, wie denn auch ihre Predigt vor der Verklärung des Erlösers noch mehr den Johanneischen Charakter trug. (Mt. 10, 7. vergl. mit 3, 1.) Ungeachtet der Verwandtschaft in der Form der Handlung\*) war das Wesen sehr verschieden. In der christlichen Taufe sollte, ihrer idealen Auffassung zufolge (vergl. Röm. 6, 1 ff.), sich mit dem Untergehen des alten Lebens das Geborenwerden des neuen höhern Seyns verschmelzen, welches nur das *πνεῦμα ἅγιον* mittheilen konnte\*\*). In der Kindertaufe indeß, welche später die Kirche aus weisen Gründen einführte, trat die h. Handlung gleichsam wieder auf die niedrigere

---

Hervorgehen eines neuen Menschen. Vergl. Röm. 6, 4 ff.; 1 Cor. 10, 2.; 1 Petr. 3, 20—21. — Vergl. auch, was der sel. Olshausen auf folgenden Seiten sagt. (C.)

\*) Die Johanneische Taufe war höchst wahrscheinlich der christlichen nicht nur darin ähnlich, daß in ihr der Taufende die Untertauchung an dem Täufling vollzog (wodurch sich die Taufe specifisch von allen Lustrationen unterschied), sondern daß auch, wie oben erinnert wurde, eine Formel beim Untertauchen gesprochen ward.

\*\*) Der Unterschied stellt sich daher so. In der Johannestaufe hieß es: „wie du jetzt versenkt wirst, so hast du verdient, unterzugehen im Tode; wie du jetzt emporstachst, so solltest du als ein neuer Mensch auferstehen.“ In der christlichen Taufe dagegen heißt es: „wie du jetzt versenkt wirst, so bist du jetzt in den stellvertretenden Tod Christi begraben; wie du jetzt emporstachst, so bist du zu einem neuen Menschen wiedergeboren.“ (C.)



Stufe der Johanneischen Taufe zurück \*), weshalb sich an dieselbe nach erwachtem Bewußtseyn des Getauften ein neuer Act anschließen muß, um das zu vollenden, was nur in einem bewußten Individuum vor sich gehen kann. Stand also die Johanneische Taufe freilich weit unter der Christlichen, so war sie doch kein leerer Gebrauch; nur konnte sie nicht mehr geben, als derjenige in sich trug, der sie vollzog. Sie vollendete in denen, die sie empfangen, den Segen des Gesetzes, indem sie die *μετάνοια* zur Vollendung brachte, welche dann freilich auf eine andere Taufe hinwies, die den Geist mittheilte, zu dessen Bedürfniß jene erste angeregt hatte.

Eine wichtige Zeitbestimmung für die evangelische Geschichte giebt uns hier Lc. 3, 1. Johannes d. T. begann sein Lehramt im 15ten Jahr des Tiberius; da Johannes 6 Monate älter war als Jesus (Lc. 1, 36.), so ist diese Angabe (vergl. mit Lc. 3, 23.) auch ein Wink über das Alter des Erlösers. Freilich nicht mehr als ein Wink. Denn einmal ist die Zahl der Jahre Jesu nicht genau angegeben (Lc. 3, 23. *ἦν ὥσει τριάκοντα ἐτῶν*), dann ist auch der Zwischenraum, der zwischen dem Auftreten des Johannes und Jesu lag, nicht bestimmt. Auf jeden Fall ist das Geburtsjahr Christi, wie schon aus den frühern Bemerkungen über das Geburtsjahr Jesu hervorgeht, zu spät angesetzt nach der Zeitrechnung des Dionysius, da das 15te Jahr des Tiberius mit dem 19ten August des Jahres 27 n. Chr. G. beginnt\*\*). Die Bemerkung über die verschiedenen, zu jener Zeit herrschenden Fürsten Palästina's ist ein neues Moment für das Datum des Auftretens des Johannes. (Der Ausdruck *ἡγεμονεύω* wird, wie *διέπω*, von den verschiedenen Abstufungen der römischen Provin-

---

\*) Doch wohl nicht völlig! Wird auch, da die bewußte Bekehrung zum bewußten Glauben an Christi Werk beim Säugling noch nicht möglich ist, ein neuer Mensch noch nicht geboren, so wird der neue Mensch doch gleichsam passiv empfangen (gezeugt). (C.)

\*\*) Hierbei sind die Jahre seiner Mitherrschaft mit Augustus nicht mitgerechnet. Nach diesem Datum ist die Berechnung des Abts Dionysius Exiguus, von dem unsere Ära abstammt, gemacht. Hase (Leben Jesu S. 39 ff.), dem Meyer (im Comm. z. d. St.) folgt, wollen fälschlich diese Berechnung als die richtige festhalten, da sie die übrigen Angaben in der Kindheitsgeschichte als Mythen ansehen.

zialverwaltung gebraucht. Pilatus war nur Procurator von Judäa; er bekleidete sein Amt 10 Jahre lang, und legte es um die Zeit des Todes des Tiberius nieder, entsetzt durch Vitellius, damaligen Proconsul von Syrien. — Τετραρχέω heißt ursprünglich den vierten Theil beherrschen von einem größern Gebiet, dann im weitern Sinn überhaupt regieren, doch in untergeordneter Stellung. So nennt Cicero den Dejotarus einen Tetrarchen [Cic. ad div. I. 15.]. Ein höherer Titel war Ethnarch; diesen führte Archelaus, der älteste Sohn Herodes des Großen. Die beiden Provinzen Batanea und Auranitis faßt Lc. unter dem Namen *Τροφαία* zusammen.) Auffallend ist bei der Aufzählung des Lc. nur der Umstand, daß auch von Abilene, dem Gebiet der Stadt Abela, am Antilibanus, die über das Gebiet von Palästina hinaus liegt, der Herrscher mit den Worten angeführt wird: *Αυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος*. Zur Zeit des Tiberius wird überdies kein Lysanias als Herrscher dieses Landes genannt; nur 30 Jahre früher herrschte in Chalcis ein Mann dieses Namens, den Antonius ermordete. Bedenkt man indeß, daß die Stadt und das zu ihr gehörige Gebiet so unbedeutend war, daß unmöglich zu erwarten steht, ihre Regenten müßten alle von den Historikern genannt seyn; so ist das Stillschweigen der Schriftsteller von ihrem Fürsten keineswegs auffallend. Wir brauchen nur anzunehmen, daß Augustus einen Sohn oder Nachkommen jenes ältern Lysanias wieder in die Herrschaft einsetzte, um alle Bedenken zu heben\*). Da nun Abilene an Galiläa, den Schauplatz der Thätigkeit Jesu, grenzte, so konnte dies den Evangelisten veranlassen, auch den Fürsten dieses kleinen Ländchens mit zu nennen\*\*). Was Lc. so genau bezeichnet hatte, giebt Mt. 3, 1. mit der unbestimmten Formel: *ἐν ταῖς ἐκείναις ἡμέραις*, an. Es wäre nicht unmöglich, daß der Aufsatz, den Mt. bei den ersten Capiteln ohne Zweifel benutzte, noch weiter reichte, in demselben

\*) Daß wir dies nicht bloß „anzunehmen“ brauchen, sondern daß wirklich ein späterer, von dem Lysanias von Chalcis (Jos. ant. 14, 7, 4.; 15, 4, 1.; b. j. 1, 13, 1.) verschiedener Lysanias von Abilene (Jos. ant. 19, 5, 1; b. j. 2, 11, 5) regiert hat, habe ich in meiner Kritik der evang. Geschichte §. 41. bewiesen. (C.)

\*\*) Vergl. Tholuck, Glaubw. der ev. Gesch. S. 198 ff. und Schneckenburger's Aufsatz in den Stud. 1833. H. 4.

jene Formel aber eine nähere Anknüpfung gehabt hätte; indeß hat sie doch (= dem hebräischen בְּיַמֵּי הַהֵם) auch oft eine weitere Beziehung. (Vergl. 2 Mos. 2, 11.) — Lc. reiht an die chronologische Bemerkung über die politischen Herrscher jener Zeit noch die Erwähnung der damaligen Vorsteher der geistlichen Herrschaft. Es werden aber (Lc. 3, 2.) zwei Hohepriester genannt, die Lesart ἀρχιερέως ist ohne Zweifel dem Plural vorzuziehen; weil zwei Namen folgten, änderte man den Singular (der sich doch nach dem Sinn des Evangelisten nur auf den einen eigentlichen, im Amt stehenden, Hohenpriester bezog), Annas und Kajaphas. Der letztere war der fungirende Hohepriester, sein Schwiegervater Annas aber, der früher dieselbe Würde bekleidet hatte und entsetzt war, behielt großen Einfluß. (Das Nähere hierüber s. bei der Leidensgeschichte zu Mt. 26, 57 ff.) Zu dieser Zeit also trat Johannes auf (παράγινεται bei Mt. 3, 1. = ἦλθεν bei Lc. 3, 3.) und predigte Buße. Als Ort seiner Predigt wird die ἔρημος genannt, die natürlich nicht als im eigentlichen Sinn menschenleer, sondern mehr als Weide, Steppe (מִדְבָּר), zu denken ist. Immer aber ist darin, daß Johannes in der ἔρημος und nicht in Städten predigt, der eigenthümliche Charakter dieses Zeugen der Wahrheit zu sehen. Es gehört zum Wesen des Johannes, daß er die Menschen flieht (Lc. 1, 80.) und denen predigt, die ihn auffuchen, während der Erlöser selbst die Menschen sucht. (Die Wüste Judäa's [Mt. 3, 1.] grenzte übrigens an den Jordan und an das todte Meer. Vergl. Joseph. B. J. I. 3. 10. Lc. 3, 3. nennt sie daher: περὶ ἰωρδάνου τοῦ Ἰορδάνου = בְּבֶרֶךְ הַיַּרְדֵּן. 1 Mos. 13, 10.) Eigenthümlich ist aber noch dem Lc. 3, 2. der Zusatz: ἐγένετο ἔημα Θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην, der dem in den Propheten so gewöhnlichen Ausdruck: הָיָה רִבְרִי יְיָ עִלָּי (Es geschah ein Wunder Gottes über mich) entspricht. Diese Bemerkung stellt zuvörderst das öffentliche Auftreten des Johannes nicht als eine aus eigener Reflexion hervorgehende, sondern als eine durch höhere Anregung bedingte Handlung dar. Sodann aber erscheint nach derselben die Art der Einwirkung der höhern Welt auf das Gemüth des Johannes nicht verschieden von der, welche bei den Propheten des A. T. stattfand. Während nämlich unter der Ökonomie des N. T. mehr eine ruhige, fortgesetzt wirkende Thätigkeit des göttlichen Geistes



in den Gemüthern der Gläubigen als ihre Eigenthümlichkeit hervortritt (das μένειν in der Johanneischen Sprache); so spricht sich im A. T. die Wirksamkeit des Geistes mehr als eine plötzliche, momentane aus, die dann aber andere dürre, gleichsam geistesleere Räume auf sich folgen sah, wie sie später auch im Leben des Täufers hervortreten. (Vergl. zu Mt. 14, 1 ff.) Deshalb wird auch von den begeisterten Momenten der Propheten häufig die Formel:  $\text{הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ}$  angewendet, um das Gewaltsame und Plötzliche der Einwirkung zu bezeichnen. Von Jesu werden natürlich solche Formeln nie gebraucht, weil das Göttliche sich ihm nicht in einzelnen Lebensmomenten manifestirte, sondern er selbst die Eine ewige Manifestation des Göttlichen (das Wort) war. (Über das Verhältniß von ῥῆμα und λόγος, die auf dieselbe Grundidee vom Verhältniß des λέγεσθαι und εἶναι führen, s. zu Joh. 1, 1.)

Was Mt. (3, 1.) nicht näher bestimmt, das Object des κήρυγμα des Täufers, darüber erklärt sich Lc. (3, 3.) näher, indem er als dasselbe das βάπτισμα μετανοίας nennt. (Vergl. Mt. 3, 11., wo Johannes sagt: βαπτίζω εἰς μετάνοιαν.) Die μετάνοια bezeichnet hier das Resultat des Gesetzes, in seiner Einwirkung auf das Gemüth. Durch seine unerbittlich fordernde Form weckt es das Bewußtseyn der Schwäche und das Sehnen nach einer Kraft, die fähig ist, demselben zu genügen. Sie ist daher in der That eine Sinnesänderung (von νοῦς) im tiefsten Lebensgrunde; freilich aber an und für sich betrachtet etwas bloß Negatives, das zur Ergänzung eines Positiven bedarf, nämlich des Geistes, den Christus brachte und den der Mensch durch die πίστις empfängt. Hierauf bezieht sich der Zusatz: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (bei Lc. 3, 3. und Mr. 1, 4.). Die Johanneische Predigt selbst sollte die ἄφεσις nicht wirken, sondern auf die durch Christus zu vollendende vorbereiten. Man ergänzt daher nicht unpassend ἐρχομένην dabei. (Vergl. hierüber zu Apgsch. 19, 4., wo Paulus die Johannesjünger über die Bedeutung ihrer Taufe belehrt.)

Mt. 3, 2. Als Motiv für das μετανοεῖν wird nun das Daseyn des Gottesreichs hervorgehoben, das Personen in dem natürlichen ungeänderten Gemüthszustande ausschließt. (Das Perfectum ἤγγικε ist präsentiell zu fassen, so daß der Sinn ist: das Reich Gottes ist schon da, nämlich in der Person des Messias,



welcher es repräsentirt, von dem Johannes d. T. sagt: μέσος ἡμῶν ἔστηκεν, ὃν ἡμεῖς οὐκ οἶδατε. Joh. 1, 26.)

Der Ausdruck βασιλεία τῶν οὐρανῶν übrigens findet sich nur bei Mt. (2 Tim. 4, 18. findet sich βασιλεία ἐπουράνιος.) Der gewöhnlichere Ausdruck ist βασιλεία τοῦ Θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ\*), oder bloß βασιλεία mit zu ergänzendem Θεοῦ. (Lc. 12, 32 ö.) Im N. T. findet sich der Ausdruck מַלְכוּת שָׁמַיָּה oder מַלְכוּת שְׁמַיָּה nicht, der erst in spätern jüdischen Schriften hervortritt. In den Apokryphen findet sich βασιλεία τοῦ Θεοῦ schon Weish. 10, 10. Dagegen aber zieht sich die Idee des Reiches Gottes durch alle Schriften des N. T. hindurch, tritt aber in den Propheten am entwickeltsten hervor (vergl. Jes. 2, 1—4. Micha 4, 3 ff. Jes. 11, 1 ff. Ps. 85, 11. 12. Jerem. 23, 5 ff. 31, 31 ff. 32, 37 ff. 33, 14 ff. Ezech. 34, 23 ff. 37, 24 ff.) Daniel schildert den zu erwartenden heiligen Zustand der Dinge, welchen alle Propheten als künftig anschauen, ausdrücklich als ein Reich von ewiger Dauer (Dan. 2, 44. 7, 14. 27.), wie denn auch oft der Messias als König (in welcher Beziehung besonders David als Vorbild desselben aufgefaßt wird) beschrieben wird. (Dan. 9, 25. Ps. 2, 6. Zachar. 14, 9. Ezech. 37, 24.) Der Grundgedanke des zu erwartenden Reiches Gottes ist nun nach der Darstellung des N. T. kein anderer, als nach der Schilderung des N. T. In der Idee des Reiches liegt nothwendig die Scheidung zwischen einem Bestimmenden (Herrschenden) und einem Abhängigen. Im Reiche Gottes erscheint aber der göttliche Wille als der absolut herrschende; in sofern nämlich in der sündhaften Welt der göttliche Wille als hintangesetzt aufgefaßt wird, in sofern ist der Zustand seiner absoluten Herrschaft ein künftiger. Es bildet daher die βασιλεία τοῦ Θεοῦ einen Gegensatz mit der βασιλεία τῆς ἁμαρτίας oder ihres Repräsentanten, des ἀρχῶν τοῦ κόσμου τούτου. Das Kommen jenes Reiches bedingt das Sinken dieses; das Herrschen dieses Reiches wieder beschränkt den Einfluß jenes. Wie aber das N. T. überhaupt

---

\*) Selten steht für βασιλεία τοῦ Χριστοῦ, der Ausdruck: βασιλεία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (Mt. 13, 41.). In der Stelle Mt. 11, 10. kommt βασιλεία τοῦ Λαβίδ vor, indem David als Typus des Königes Messias aufgefaßt ist.

in den Weissagungen die angeschauten Ideen nicht entwickelt und namentlich sie nicht in ihrer Fortbewegung durch den Lauf der Zeiten hinstellt, sondern gleichsam in Einem Bilde concentrirt; so auch in den Erklärungen über das Reich Gottes. Die prophetischen Mittheilungen enthalten lebendige Schilderungen von demselben, denen zufolge die Herrschaft der Sünde im Innern und Äußern als überwunden und Gottes und seines Willens Herrschaft begründet erscheint; allein wie das Innere und Äußere von ihnen nicht gehörig aus einander gehalten, sondern zusammen gefaßt wird, so wird auch namentlich das Nacheinander nicht geschieden, vielmehr das große Bild der reinen Lebensentwicklung der Schöpfung, nach perspectivischer Anschauung, auf einmal gezeichnet, wodurch das durch große Räume Gesonderte als neben einander stehend erscheint. Das im A. T. keimartig Beschlossene tritt nun aber im N. T. in seiner freien Entfaltung hervor und offenbart die Grundidee dadurch erst in der Fülle, welche sie beschließt. Das göttliche Reich erscheint darnach als ein stets vorhandenes, mit dem Protevangelium in der gefallenen Menschheit gegründetes, in der Mosaischen Theokratie vorbildlich dargestelltes, in Christo wesentlich im Bewußtseyn vollendet gegebenes, seitdem in der Welt des Geistes verborgen wachsendes, zum endlichen Siege über alles, zur harmonischen Durchdringung der äußern und innern Lebensformen in der Schöpfung bestimmtes Reich. Was diese Entfaltung der Idee der βασιλεία τοῦ Θεοῦ in den neutestamentlichen Schriften näher betrifft, so tritt zuvörderst deutlich im N. T. die Scheidung der äußern und innern Seite hervor. In letzterer Beziehung erscheint nach neutestamentlicher Auffassung die βασιλεία τ. G. als eine real gegenwärtige; nicht bloß in der Person des Erlösers selbst, sondern auch in seinen Gläubigen, die in sein Lebenselement versetzt wurden. Im innern Leben und Bewußtseyn des Geistes erscheint die absolute Herrschaft des Göttlichen (im Glauben) verwirklicht. So gefaßt, als das göttliche Reich in der Welt des Geistes, erscheint es Lc. 17, 21. ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν (vergl. Röm. 14, 17.). In äußerer Beziehung aber erscheint das Reich Gottes auch im N. T. noch als ein künftiges und zu ersahnendes. Das Element des Geistes Christi, das zunächst in der Tiefe des innern Lebens sich die Herrschaft sichert,

ringt nach unbedingter Herrschaft über alle Verhältnisse; die Verbreitung der Herrschaft des Göttlichen in Christo bis aufs Äußere ist aber eine allmähliche und deshalb auch von den Gläubigen erst nach und nach zu hoffende. In dieser Beziehung aufs Äußere aber finden wir im N. T. eine zwiefache Modification des Begriffs. Einmal wird der Kreis des Lebens, in dem das Element Christi herrscht (die Kirche), in seiner sichtbaren Erscheinung aufgefaßt, als äußere Gemeinschaft. In dieser Hinsicht erscheint die *βασιλεία τ. Ο.* selbst als ein werdendes, in dieser sündlichen Welt sich allmählig entfaltendes, noch in relativer Vermischung mit sündlichen Elementen. (Vergl. zu Mt. 13, 47 ff.) Denn nur in der Person des Erlösers selbst stellte sich die *βασιλεία* sogleich als äußerlich und innerlich vollendet dar. Sodann aber wird auch das Äußere als dem Innern homogen gebildet, und von dem allein herrschenden Willen Gottes gleichmäßig durchdrungen aufgefaßt, und in dieser Beziehung erscheint die *βασιλεία* als ein schlechthin vollendetes, aber künftiges. Was in der Welt des Geistes zuerst mächtig werden mußte, stellt sich endlich auch in der *κτίσις* (Röm. 8, 19 ff.) als herrschend dar. Es könnte in dieser Hinsicht die *βασιλεία* eine *ἐλθούσα* (Gegensatz von *ἐπουράνιος* 2 Tim. 4, 18.) genannt werden, indeß aus weisen Gründen fehlt dieser Name; die Idee selbst aber findet sich überall im N. T., in der Verheißung, daß bei der Parousie das Reich Gottes äußerlich herrschend werden wird. (Vergl. zu Mt. 20, 21, 26, 29. Lc. 21, 31. Joh. 18, 36.) In sehr vielen Stellen indeß sind, wie im A. T., die innere und äußere Seite nicht scharf gesondert, sondern werden in größerer Allgemeinheit und Unbestimmtheit zusammengefaßt. Es ist dann die *βασιλεία* das ideale Jenseits (vergl. Lc. 23, 42. Worte des einen Schächers), das als in den Seelen der Gläubigen gegenwärtig, für die Totalität abwesend, nahe und ferne zugleich genannt werden kann. Eine andere, dem N. T. gleichfalls unbekannte, Spaltung in der Idee des Reiches Gottes ist im N. T. die Beziehung desselben bald auf ein Individuum, bald auf die Totalität des menschlichen Geschlechts. Nach diesen verschiedenen Beziehungen wird wieder die *βασιλεία* bald als gekommen, bald als kommend dargestellt. In sofern nämlich das geistige, mit Christus in die Menschheit eindringende und das Gottesreich in ihr grün-

dende Element ein Individuum ergriffen hat, in sofern ist ihm das Reich Gottes da, und er im Reiche Gottes; es kommt aber auch für ihn, nicht bloß in sofern das höhere Lebenselement nach und nach alle seine Kräfte in Besitz nehmen, sondern auch in sofern das in ihm lebende Princip, auch das der Totalität seyn und von ihr aus ihm begegnen wird. Ähnlich ist das Verhältniß der Gesamtheit (sie als größere Individualität aufgefaßt), denn wenn das Reich Gottes (in der Kirche) gleich in ihr ist und sie (in den Gläubigen, als Repräsentanten der Totalität) im Reiche Gottes, so kommt es doch auch wieder für sie.

Die Eine Idee des Reiches Gottes erscheint hiernach nur im N. T. in verschiedenen Beziehungen angewendet, und wegen vorhandener Gegensätze wird bald mehr die eine, bald mehr die andere dieser Beziehungen hervorgehoben. Unter der großen, vom Pharisäismus gefangen gehaltenen Masse der Juden herrschte die Auffassung der äußern Erscheinung des Messiasreiches vor; gegen diese materialistische Ansicht hob der Erlöser die ideale Seite der βασιλεία τοῦ Θεοῦ hervor. In der apostolischen Zeit bildeten sich schon die Keime des gnostischen Idealismus hervor, durch den in der Lehre von der βασιλεία die einstige äußere reale Erscheinung der Herrschaft des Göttlichen geleugnet ward; gegen diesen mußte daher eben diese wieder in Schutz genommen werden. Dem rohen Chiliasmus der alten Kirche mußten später die Alexandriner wieder die ideale Seite des Gottesreiches entgegenstellen, und durch ihren Einfluß ward allmählig wieder die Ansicht in den Hintergrund gedrängt, daß es in der Natur des Göttlichen liegt, vom Innern aus auch das Äußere, vom Individuellen aus auch das Allgemeine zu durchdringen und zu beherrschen. Der ächte biblische Realismus zeigt den Mittelweg zwischen den beiden Abwegen des Materialismus und des Spiritualismus in der Lehre von der βασιλεία, sie ist nicht ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, aber wohl ἐν τῷ κόσμῳ (Joh. 18, 36.), und wie sie in dem Individuum sich hinanbildet vom innersten Lebensquell aus, den sie zuerst ergreift, bis zur Heiligung und Verklärung auch des Leibes; so geht sie von den Individuen, welche zunächst das Reich Gottes repräsentiren, allmählig hinüber zur Totalität und verklärt nicht bloß die Erde zur paradiesischen



Reinheit, sondern vollendet endlich das Weltall, als neuen Himmel und neue Erde. (2 Petr. 3, 13. Offenb. 21, 1.)

Werfen wir nun schließlich einen Blick auf die hier behandelte Stelle (Mt. 3, 2.) und fragen, in welchem Sinn Johannes der T. die *Βασιλεία* gefaßt haben mag; so ist das Wahrscheinlichste, daß er nach seiner gesetzlichen Stellung sie in alttestamentlicher Allgemeinheit auffaßte, aber ohne etwas Falsches in die Idee hineinzutragen. Eine gewisse Verwandtschaft der Vorstellungen des Johannes mit den herrschenden Volksvorstellungen vom Messiasreich kann man nämlich immer zugeben; daß man glaubte, das Reich Gottes werde sich als ein äußeres darstellen, war an sich nichts Falsches, es liegt vielmehr darin gerade seine Vollendung. Falsch war nur, wenn man das Äußere ohne das wahre Innere haben wollte. Wie also der fleischliche Mensch sich seinen Gott macht, so macht er sich auch sein Gottesreich, der Geistesmensch hat einen geistigen Gott und ein geistiges Gottesreich; wie aber der wahre Gott Mensch ward, so wird auch Gottes oder der Himmel Reich irdisch, auf daß Himmel und Erde eine vollkommene Versöhnung feiern.

Mt. 3, 3. Die Erscheinung des Täuflers documentiren die Evangelisten als eine von Gott gewollte durch Stellen des A. T. Alle vier Evangelisten\* (vergl. Joh. 1, 23.) citiren die Stelle Jes. 40, 3—5. Lc. hat sie am vollständigsten wieder gegeben; er folgt, wie die beiden andern, den LXX. mit geringen Abweichungen. Mr. setzt noch Mal. 3, 1. voran\*); diese Stelle scheint ihm aber erst während des Schreibens als parallel vorgetreten zu seyn, denn theils citirt er sie (aus dem Gedächtniß) mit starken Abweichungen von den LXX., theils hat er die Formel: ἐν ᾧ ἤκουσεν τῷ προφῆτῃ, auch auf die Stelle aus Maleachi mit bezogen. Abschreiber haben freilich corrigirt: ἐν τοῖς προφῆταις, daß aber diese Lesart ohne alle Bedeutung ist, bedarf keines Beweises. Diese Stelle des Mr. ist wohl ein unverkennbares Zeichen, daß er Documente vor sich hatte und benutzte; er nahm aus Mt. und Lc. die Citationsformel auf, schob aber aus dem Gedächtniß

---

\*) Vergl. zu der Stelle Mal. 3, 1. noch die Bemerkungen zu Mt. 11, 10. Lc. 7, 27., wo dieselbe Citation mit gleichen Abweichungen angeführt wird, was offenbar auf Benutzung derselben Quellen führt.

noch die Worte aus Maleachi ein, ohne die Formel zu ändern\*). Die ganze prophetische Stelle hat übrigens das Bild zur Grundlage vom Einzuge eines Königs, für den der Weg geebnet wird. In sofern der König, wie sein Reich, geistig ist, sind auch die Höhen und Tiefen geistig zu fassen und von den Christi Wirksamkeit hindernden Gemüthszuständen des Unglaubens und der Verzagtheit, des Hochmuths und der Selbstgefälligkeit zu verstehen. Die *φωνή* bildet mit dem *λόγος* (Joh. 1, 1.) einen interessanten Gegensatz. In dem Begriff des Wortes liegt zugleich die Idee, welche das articulirte Wort involvirt; die Stimme als solche bezeichnet bloß das Weckende, Aufregende. Johannes brachte keine neue Idee in die Menschheit, er beherrschte kein eigenthümliches Lebensgebiet, in das er die Menschen hätte versetzen können; er war bloßes Organ für eine mächtige Geisteswirkung in der geistigen Wüste der Menschheit; er weckte das Bedürfniß, welches der Heiland befriedigte. (Lc. 3, 5. 6, ist *γάραγῆς* = *τάφρος*, Vertiefung, Thal; es findet sich im N. T. nur hier. Der Gegensatz davon ist *βουνός* und *ὄρος*. Der erstere Ausdruck, *βουνός*, findet sich noch Lc. 23, 30. Die LXX. brauchen es für *ἡμῶν*, Erhöhung, Hügel. — Über *σωτήριον τοῦ Θεοῦ* vergl. Lc. 2, 30. Apgsch. 28, 28. Ähnlich ist Lc. 1, 69. *σωτηρία* gebraucht. — In der Schlußformel *ὁψεται πᾶσι σάρξ κ. τ. λ.* folgt der Evangelist den LXX. gegen den hebräischen Text, in welchem der Ausdruck *σωτήριον τ. Θ.* fehlt. Dagegen sind die Worte: *ὁφθήσεται δόξα τοῦ κυρίου*, die die LXX. nach dem Grundtext haben, von Lc. ausgelassen. In der Weissagung ist übrigens die Wirksamkeit des Erlösers, ganz nach der herrschenden Auffassungsweise des N. T., gleich in ihrer Vollendung dargestellt.)

4 — 6. Die Kleidung und Lebensweise des Täuflers entspricht ganz dem Bilde des Elias (2 Kön. 1, 8. vergl. Zach. 13, 4.); Johannes lebte und wirkte in rauher, streng ascetischer Weise.

\*) Die Annahme Hengstenberg's Christol. B. III. S. 398 ff. 464 ff.), daß Mr. deshalb die Stelle des Maleachi als eine dem Jesaias angehörige citirt habe, weil jener sie aus dieser entlehnt, Maleachi also nur der auctor secundarius sey, scheint mir gezwungen; die Worte bleiben doch immer die des Maleachi.

(*Αχρίς* ist die große bekannte orientalische Heuschrecke, eine Speise der Armen. 3 Mos. 11, 12.) — Eben durch diese strenge Form seines Lebens und den strafenden Ernst seines Wesens weckte der Prophet die Schlummernden auf; eine Erscheinung aus der Vorwelt schien in die geistlere Gegenwart eingetreten zu seyn. Die *φωνή βοῶντος* schallte gewaltig durch die Wüste; die Erweckten sammelten sich um den Propheten, um ihr Gewissen zu erleichtern. Der *βαπτισμός* und die *ἐξομολόγησις* werden als die Formen genannt, unter denen die Wirksamkeit des Johannes sich darstellte. Das Bekenntniß ist als Bedingung der Taufe zu denken, indem diese gleichsam ein Vorbild der kommenden, durch den Messias vollzogenen Sündenvergebung seyn sollte, welche die lautere *μετάνοια* forderte. Wo daher das Bekenntniß fehlte, da fiel auch die Taufe aus. (Vergl. V. 7. ff. die Zurückweisung der Pharisäer.) Das Bekenntniß ist aber nicht nothwendig ein specielles Bekennen einzelner Facta (wiewohl dasselbe auch nicht auszuschließen ist in einzelnen Fällen), sondern ein lauterer, dem prophetischen prüfenden Geist des Johannes als solches erkennbares Ausprechen und Kundgeben des Bedürfnisses.

7. Was Lc. unter dem Ausdruck *ὄχλοι* (die wenigen aufrichtig Gesinnten ausschließend) zusammenfaßt, das bestimmt Mt. näher durch *Φαρισαῖοι* und *Σαδδουκαῖοι*. Im N. T. erscheinen diese aus der Kirchengeschichte hinlänglich bekannten jüdischen Secten als Repräsentanten des heuchlerischen Aberglaubens und des fleischlichen Unglaubens. Der Pharisäismus hatte indeß eine tiefere Grundlage; er ruhte auf dem Boden des göttlichen Wortes, an welches nur traditionelle Vorschriften sich angereiht hatten. Wiewohl daher die Pharisäer (als Gesamtheit betrachtet) im N. T. und besonders in den Evangelien stets bekämpft werden, indem sie, das Äußere mit dem Innern verwechselnd, in Heuchelei gerathen waren und die Gottseligkeit als ein Gewerbe trieben; so gab es doch immer einzelne Gläubige unter ihnen. Dem Sadducäismus fehlte aber jede tiefere Grundlage und jedes höhere Lebenselement; in ihnen stellt sich die reine Weltlichkeit dar, die indeß oft mit einem Grade von Gutmüthigkeit vereinigt zu seyn pflegt. Diese Richtung war daher unbedeutend, während der Pharisäismus, weil er ein Positives in sich trug, sowohl in seiner Ausartung gefährlicher, als auch in seiner edeln Erschei-



nung einer Coalition mit dem Evangelium fähiger war. Von den Essäern spricht das N. T. nicht, theils weil sie das große Gesammtleben des jüdischen Volks nicht berührten, theils weil ihr Streben, im Ganzen zwar edel, doch wieder durch zu gefährliche feinere Irrthümer getrübt war, als daß sie hätten als nachahmungswerth empfohlen werden können. Es liegt überdies im Evangelium, nichts zur Nachahmung hinzustellen als den Erlöser selbst, in dem die Fülle alles Wünschenswerthen beschlossen liegt. Zu einer positiven Polemik gegen die Essäer war aber auch kein Grund, indem ihre sektenartige Abgeschlossenheit machte, daß sie nur in kleinern Kreisen bekannt waren, und in dem Element der christlichen Wahrheit selbst das beste Gegengift gegen essäische Irrthümer lag \*).

Die Anrede des Täuflers an die Menge, welche unter pharisäischem oder sadducäischem Einfluß stand, und die Unlauterkeit dieser Sekten theilte, trägt die Farbe des strengen gesetzlichen Ernstes, den Johannes repräsentirt. Der verkündigten βασιλεία τ. ο. stellt der Täufer im Geist das Reich des Fürsten dieser Welt entgegen, und faßt die unaufrichtigen, die Lauterkeit des Sinnes erheuchelten Gemüther als Gebilde dieses bösen Reiches auf. (Der Ausdruck γενήματα ἐχιδνῶν = שָׂרָפִים Jes. 14, 19. Schlangensaame, ist allerdings hart, aber es ist der Liebe Natur, das Böse eben einfach böse zu nennen und der Wahrheit gemäß auf seinen Ursprung zurückzuführen. In der Schlange ist das Teuflische bezeichnet, und daß Jesus selbst es so gefaßt haben will, zeigt die Vergleichung von Mt. 12, 34. 23, 33. mit

---

\*) Die richtige Ansicht von der essäischen Sekte, welche alle Fehler, die bei Separatisten gewöhnlich sind, an sich trug, vornehmlich geheimen Dünkel und Werkheiligkeit, widerlegt hinlänglich die Vorstellung, als habe Jesus in ihren Schulen sich gebildet. Daß der Herr sie kannte, ist nicht zu bezweifeln, da sie eben in Galiläa ihren Hauptsitz hatten; daß ihre Erscheinung etwas Anregendes für ihn haben mogte, ist ebenfalls höchst wahrscheinlich; nur ist wohl festzuhalten, daß die Bildung des Erlösers eine rein innere, nur durch Geisteszuflüsse von oben bedingte war, also durch den Essäismus nichts in ihn hineingebildet seyn kann; Christus brachte ein vom Essäismus und jeder menschlichen Form des religiösen Lebens himmelweit verschiedenes Princip geistigen Lebens auf die Erde herab, das überall nur positiv auf seine Umgebungen einwirkte.



Joh. 8, 44. Offenb. 20, 2.) Ihr Anheimgefallenſeyn dem göttlichen Gericht iſt aber nicht als ein abſolutes zu betrachten; vergl. zu Apgſch. 13, 10. 11.; die folgende Ermahnung (B. 8.) zeigt deutlich den Wunſch, daß ſie aufhören mögen zu ſeyn, was ſie ſind. Als ſolche aber fallen ſie nothwendig dem göttlichen Gericht anheim. Die Stelle involvirt alſo die Lehre von der Möglichkeit der Umwandlung des Schlangensſaamens in Gotteſkinder, durch Buße und Glauben. (Die ὁργὴ μέλλουσα, wofür 1 Theſſ. 1, 10. ὁργὴ ἐρχομένη ſteht, drückt die Idee der göttlichen Strafgerechtigkeit aus, alſo die ἀποκάλυψις τῆς ὁργῆς = κρίσις. Vergl. Röm. 1, 18. Hier in der Johanneiſchen Predigt iſt ohne Zweifel, nach altteſtamentlicher Auffaſſungsform, gleich mit der Erſcheinung des Meſſias die κρίσις ἐσχάτη vereinigt gedacht, indem die erſte und zweite Zukunft des Meſſias nicht geſchieden wird. — Vergl. über ὁργὴ τ. G. zu Mt. 18, 34.)

8. An die ſtrafenden Worte ſchließen ſich nun in der Johanneiſchen Rede ermahnende, welche auf die Nothwendigkeit der factiſchen Offenbarung ächter Buße in der That gehen. Lc. 3, 11 ff. enthält den Commentar zu den ἔργα, wie ſie der Täufer von ſeinem Standpunkt herab fordert. (Die Formel καρπὸς τῆς μετανοίας ἄγιος findet ſich noch Apgſch. 26, 20. — Die Leſart καρπούς iſt im Mt. unächt; ſie iſt wohl aus der Parallele bei Lc. herüber genommen.)

9. Dem factiſchen Bewähren der lautern Bußgeſinnung, das Johannes fordert, ſtellt er das Prahlen auf äußere Vorzüge entgegen. (Das μὴ δόξητε iſt eben ſo wenig bei Mt. abundirend, als μὴ ὑψηλοῦτε bei Lc. Jenes iſt von dem eingebildeten Recht zu verſtehen, das die Phariſäer zu haben meinten, auf ihre Abkunft von Abraham zu trohen; dieſes von dem ſelbſtgefälligen, eitlen Beginnen, dieſes Recht laut vor den Menſchen, im Innern vor ſich ſelbſt herauszuſtellen.) Als Mittelpunkt aller Vorzüge der Theokratie wird die Kindschaft Abraham's genannt. Nach dem wahren Sinn war dieſe Abſtammung nicht ſowohl an und für ſich ein Vorzug, als vielmehr eine größere Verpflchtung zu einem göttlichen Leben und Wandel; wo dieſe unerfüllt blieb, da geſtaltete ſich der vermeintliche Vortheil in einen Nachtheil um. (Vergl. Röm. 2, 28. 29. 4, 16. über die ideale Auffaſſung der Kindschaft Abraham's und die Theilnahme an den Vorzügen der

Theokratie.) Um den Werth leiblicher Abstammung gehörig würdigen zu lehren, weist der Täufer auf die freie Gnade Gottes zurück. Wie die Geburt im Schooß der Theokratie ein reines Geschenk der Gnade ist, so kann auch der Allmächtige den solcher Gnade sich unwürdig Zeigenden verstoßen und andere, die fern waren von seinen Verheißungen, berufen. (Das ἐγείραι involvirt in Beziehung auf die gebornen Kinder Abraham's ihre Verstoßung.) Die Worte: δύναται ὁ Θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγείραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ, lassen sich allerdings bildlich von den Heiden verstehen, so wie in unserer Stelle die Bäume die Juden in ihrer pharisäischen Richtung bezeichnen, welche ihrem Untergang entgegen ging. Allein das hinzugefügte τούτων nöthigt doch wohl an die am Ufer des Jordan liegenden Steine zu denken, wobei denn die Parallele mit der Schöpfungsgeschichte festzuhalten ist; wie Gott den Menschen aus dem Erdenklos bildete, so kann er auch noch jetzt aus Steinen Menschen schaffen.

10. Um die Ermahnung zu schärfen, wird nun die Zeit als entscheidend dargestellt. Schon im A. T. wird die moralische Welt in gleicher Weise, wie hier, mit der physischen parallelisirt (Ps. 1, 3. Jes. 6, 13.); im N. T. findet sich dieselbe Vergleichen oft (Mt. 7, 9. Röm. 11, 17.). Die Zeit der Ernte ist die der κρίσις, in welcher es sich um die Frucht handelt. Die hier geforderte Frucht war eine äußere δικαιοσύνη und ächte innere μετάνοια. (Das ἐκκόπτεσθαι, εἰς πῦρ βάλλεσθαι sind Bilder der ὁργή. B. 7.) Lc. 3, 11—15. folgt eine dem Lc. eigenthümliche Ausführung der Johanneischen Rede. Sie offenbart deutlich die Stellung des Täufers im Gesetz. Er empfiehlt treue Gesetzeserfüllung, ins Gebiet des Glaubens und der Liebe reicht die φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ nicht. Er wies nur aufs Thun hin, wie die nach Belehrung Verlangenden nur fragten: τί ποιήσομεν \*); (B. 13. πρόσσειν = ἔλθω, exigere scil. φόρον. — Διασειώ erschrecken, durch Schreck erpressen. — Συκοφαντέω bezeichnet eigentlich den kleinlichen und falschen Angeber machen; dann Gierigkeit, Habsucht üben. Vergl. Lc. 19, 8.) Als eigenthümlicher Zug im Charakter des Täufers tritt seine kind-

\*) Vergl. die neutestamentliche Antwort auf die Frage: τί ποιήσομεν; zu Apgsch. 2, 37.

liche Demuth noch hervor, welche das Folgende andeutet, die aber Johannes in seinem Evangelium (in den ersten Capiteln) aus besondern Gründen mit Sorgfalt schildert. Schon zur Zeit, als der Täufer noch lebte, wollten seine Anhänger in ihm den Χριστός sehen; er selbst aber erkannte demüthig seine untergeordnete Stellung an und wies die Seinigen auf den Erlöser. Wider seinen Willen mußte er seinen spätern eigenwilligen Schülern zum historischen Haltpunkt ihrer Secte (der Sabier) dienen.

11. Die Würde des Messias von sich abweisend, deutet der Täufer auf den hin, welchem sie zukommt. Er nennt ihn *ὁπίσω μου ἐρχόμενος*, das Wann seines Auftretens unbestimmt lassend. Johannes der Evangelist, in dessen Interesse es lag, sich über die Erklärungen des Täufers rücksichtlich seines Verhältnisses zum Erlöser weiter zu verbreiten (vergl. darüber zu Joh. 1, 19 ff. 3, 27 ff.), führt Momente an, die beweisen, daß Johannes eine tiefe und wahre Erkenntniß des Erlösers und seines Werkes hatte. Mt. hebt in den Worten des Täufers zunächst nur hervor, daß Jesus eine mächtigere Geisteskraft habe (*ισχυρότερός μου ἐστίν*). Er stellt daher sein Verhältniß zum Heilande als das eines Dieners zu seinem Herrn dar. (Das *ὑποδύματα λῦσαι* oder *βασιλεύσαι* steht für Knechtsdienste überhaupt verrichten.) Besonders aber in Beziehung auf seine Taufe (vergl. zu Joh. 1, 25 ff.) hebt der Täufer den Vorzug des Messias hervor; dem *ἐν ὕδατι βαπτίζειν* setzt er das *βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί* entgegen. Man könnte sich hier versucht fühlen, *πῦρ* mit *πνεῦμα* zu verbinden, so daß entweder *πῦρ* als das Begleitende erschiene (als wenn die Geistestaufe, wie am Pfingstfeste, mit feurigen Erscheinungen begleitet seyn würde), oder *πνεῦμα* als ein näher Bestimmendes zu *πῦρ* gefaßt wäre (= *πῦρ πνευματικόν*), so daß das Feuer als das kräftigere Element dem *ὕδατι* entgegen stände. Allein die Stellen Mt. 20, 22. Lc. 12, 50. scheinen mir für die alte Unterscheidung der dreifachen Taufe (*fluminis, flaminis, sanguinis*) zu sprechen\*). Der Erlöser erscheint hier

\*) Ob nicht das *πῦρ καὶ πνεῦμα* geradezu eine prophetische Hinweisung auf Apgsch. 2. ist? Wann empfangen die Apostel die christliche

als Vorbild der Gläubigen, die auch, wie er selbst, wenn nicht äußerlich, so doch innerlich alle die vollendende Bluttaufe erdulden müssen. In dem dreifachen Element der Taufe (ὕδωρ, πνεῦμα, πῦρ) liegt eine fortschreitende Steigerung der geistigen Lebensentwicklung und des Elements, durch das sie erfolgt, angedeutet. Während die niedrigste Stufe, die Wassertaufe, auf die äußere Reinigung von Sünden und die μετάνοια geht, bezieht sich die Geistestaufe auf die innere Reinigung (πνεῦμα ἅγιον als das wiedergebärende Princip gedacht, Joh. 3, 1 ff. Apgsch. 1, 5.) im Glauben, und die Feuertaufe endlich spricht die Verklärung des neugeborenen höhern Lebens in seiner eigenthümlichen Natur aus.

12. Sehr passend schließt sich die Rede mit wiederholter Erinnerung an die Nähe der κρίσις an (B. 10.), welche zu vollziehen eben zum messianischen Amt gehört. Die richtende Thätigkeit ist hier unter dem Bilde des Sichtens der Spreu und des Weizens dargestellt. Dasselbe Bild findet sich Jerem. 15, 7. Lc. 22, 31. (Das οὗ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ = יְדֵי בַּיָּדָא. — Πιόν = vannus, ventilabrum. — Ἀχυρον = חֲבֵר Ps. 1, 3. — Über πῦρ ἄσβεστον vergl. zu Mr. 9, 44.) In den Schlußversen bei Lc. 3, 18—20. nennt der Evangelist diese Reden des zweiten Elias ein εὐαγγελίζεσθαι, in sofern sie von der Ankunft des Messias (und seiner Gegenwart Joh. 1, 26.) handelten. Die vorläufigen Bemerkungen des Lc. über die Gefangenschaft des Täufers mögen wohl durch einen von Lc. benutzten Aufsatz veranlaßt seyn, in welchem sich die weitere Entwicklung des Schicksals des Johannes erzählt fand. Das weit später Erfolgte anticipirte Lc. an dieser Stelle. (Vergl. das Nähere hierüber zu Mt. 14, 1 ff.)

---

Taufe zur Wiedergeburt, wenn nicht eben beim ersten Pfingstfest? Vergl. Apgsch. 1, 5. Dort trat an die Stelle der subjektiven μετάνοια das objective πνεῦμα (als res sacramenti) an die Stelle des Wassers das Feuer (als signum sacramentale). Und durch dies Getauftwerden wurden sie fähig, nun Anderen die (gewöhnliche) christliche Taufe (mit Wasser und Geist) zu ertheilen. (E.)



## §. 2. Taufe Christi.

(Mt. 3, 13—17. Mr. 1, 9—11. Lc. 3, 21—23. Joh. 1, 32—34.)

Das Factum der Taufe Christi durch Johannes hat etwas Auffallendes, da es ohne Widersprechen also ist, daß das Geringere von dem Bessern gesegnet wird (Hebr. 7, 7.), hier aber ein umgekehrtes Verhältniß stattfindet. In der Taufe tritt nämlich, wie bereits oben erinnert wurde, das als Unterscheidendes derselben von bloßen Lustrationen hervor, daß einer als der Taufende, ein anderer Getaufte erscheint, und der Taufende den Täufling gleichsam in sein Lebenselement erhebt. Wie nun der Schwächere den Stärkern auf seine Lebensstufe erheben könne, sieht man nicht ein \*). Ein Gefühl der Ungehörigkeit der Taufe Christi durchdrang auch Johannes selbst (B. 14.), und er bekannte, daß er vielmehr von Jesu einer höhern Taufe bedürfe. Objectiv aufgefaßt war dies ganz richtig; allein nach der göttlichen Anordnung, die allen Dingen, und so auch der Lebensentwicklung jedes Individuums (unbeschadet der Freiheit, die in dem angewiesenen Kreise ihre Entfaltung findet,) ihr Maas anweist, war Johannes nicht für das N. T. berufen, er bildete den Schlußstein des A. B. und schaute, wie Simeon (Lc. 2, 25 ff.), den Messias, ohne seine wiedergebärende Wirksamkeit an sich zu er-

---

\*) Das Wesentliche in der Taufe dürfte doch wohl nicht so sehr in dem Verhältniß zwischen dem Taufenden und dem Getauften, als zwischen Gott und dem Getauften gesucht werden, wobei der Taufende nur Werkzeug und Mittelsperson ist. Nicht daß der Täufling in das Lebenselement des Taufenden erhoben wird, sondern daß er vor Gott sich in den Tod begräbt als einen Schuldbeladenen; um aus dem Tode als ein neuer, gottgeborener Mensch wieder aufzuerstehen, ist das Wesentliche der Taufe. Der Jude, der sich von Johannes taufen ließ, bekannte: „ich habe den Tod verdient; ich bedarf neuen Lebens.“ Christus, als er sich taufen ließ, erklärte: „ich will, mit der Schuld der Menschheit beladen, in den Tod gehen, und als verklärter Überwinder desselben auferstehen,“ und so war sein Getauftwerden durch Johannes ein Vorbild und eine Weissagung der realen Todes- und Auferstehungstaufe (Mt. 20, 22 ff.), welche ihrerseits das eigentliche reale Mittelglied zwischen der Johannistaufe und der christlichen Taufe (Mt. 28, 19.) bildet. Vergl. Röm. 6, 4 ff. — So möchte sich auf die einfachste Weise die Bedeutung des Getauftwerdens Christi erklären lassen. (C.)

fahren; er ward selig wie die Heiligen des A. B. durch Glauben an den künftigen Erlöser. Denn obgleich Johannes Christum schaute, so blieb doch auch für ihn die Erlösung noch eine künftige, da das Werk Christi erst nach dem Tode des Täufers vollendet ward. Es gehört also eben mit zu der Demuth des Johannes, daß er, seinen Stand rein und einfach einnehmend, Jesum taufte; eine förmliche Weigerung, ihn zu taufen, wäre falsche Demuth, d. i. Mangel an Gehorsam gegen den göttlichen Willen gewesen, der eben dieses Verhältniß zwischen Johannes und Christus geordnet hatte. Zum Verständniß desselben eben hier geben die Worte Jesu: οὕτω πρέπειν ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πασαν δικαιοσύνην (Mt. 3, 15.) den Schlüssel. Der Ausdruck δικαιοσύνη nämlich (über dessen Bedeutungen im Zusammenhange erst zu Röm. 3, 21. gehandelt werden wird) bedeutet hier = *δικαιον*, das was das Gesetz fordert. Die Worte enthalten daher den allgemeinen Grundsatz, nach dem der Erlöser verfuhr, und den auch Johannes hier befolgen mußte; nämlich alle gesetzlichen Anordnungen als göttliche Institute zu halten. Es war dies freilich keine innere Nothwendigkeit (weshalb auch *πρέπειν* *ἐστὶ* gebraucht ist, nicht *δεῖ* oder *χρεῖαν ἔχω*), sondern eine Schicklichkeit, aber eine Schicklichkeit im höchsten und edelsten Sinn; das Gegentheil würde eine Störung der Harmonie des Lebens gewesen seyn. Wie daher Jesus überhaupt ein *γενόμενος ὑπὸ νόμον* war (Gal. 4, 4.), so mußte er auch, die Johanneische Taufe für göttlich erklärend, sich ihr unterordnen; sie sollte nach Gottes Willen zugleich der Moment seiner Salbung mit dem Geist, seiner feierlichen Inauguration zum messianischen Könige seyn \*). Es steht demnach die Taufe Jesu parallel mit der Übernahme der Beschneidung und der Reinigung. (Vergl. zu Lc. 2, 21. 22.) An den Opfern und den übrigen von Gott im Tempelcultus angeordneten Veröhnungsanstalten nahm der Verfühner

---

\*) Das Gesetz forderte nicht, „daß er der Johannistaufe sich unterordnete,“ denn diese war im Gesetz nicht geboten; das Gesetz forderte aber, daß eine Sühne geleistet werde, und diese leisten zu wollen, erklärte Christus in dem symbolischen Act des Getauftwerdens. Die Salbung mit dem messianischen Amtsgeist schloß sich an diese Erklärung, und folgte auf sie, bildete aber kein zur Taufe selber gehöriges Moment. (C.)

selbst noch so lange Theil, bis er durch sein einmaliges Opfer am Kreuz die Wiederholung aller übrigen Opfer überflüssig gemacht hatte. Mit der Wassertaufe des Johannes, der sich Jesus unterzog, fiel nach Gottes Verheißung (Joh. 1, 33.) die Geistesessalbung zusammen, welche natürlich nicht durch Johannes vermittelt werden konnte; dieselbe sollte vielmehr für den Täufer selbst ein Zeichen (τὸ σῆμα) seyn, an dem er unfehlbar den verheißenen Messias erkennen könnte. Durch diese Geistesessalbung ward die Höhe des allmählig sich entwickelnden menschlichen Bewußtseyns Jesu erreicht und jene Kraftfülle, welche zur Führung seines Lehramts erforderlich war, ihm mitgetheilt. Auch der reine Sprößling des Geistes bedurfte der Salbung des Geistes; erst als seine menschliche Natur (die ψυχή) zum Tragen der Geistesfülle erstarkt war, ward sie bleibend mit Kraft aus der Höhe erfüllt. Es war demnach die Taufe der erhabene Moment, wo der Charakter des Χριστός (Χρῖς), der in dem sich stufenweise entwickelten Kinde und Jüngling (gleichsam potentia) schlummerte, nun (actu) hervortrat und sich entfaltete; die Taufe ist die Inauguration des Messias, zunächst vor ihm selbst und vor Johannes\*).

13. Nach dem Bericht des Mr. 1, 9. scheint der Erlöser in Nazareth geblieben zu seyn bis zu dem Moment seines öffentlichen Auftretens. Die innere Welt in ihm wird sich still und unscheinbar entfaltet haben. Als aber seine Stunde gekommen war, die ihn der Geist im Innern mit zweifelsofener Sicherheit erkennen ließ\*\*), da kam er zu Johannes an den Jordan (vergl. über die

\*) Vergl. die merkwürdigen Worte in Just. dial. cum Tryph. Jud. p. 226. Χριστός δὲ εἰ καὶ γεγεννηται καὶ ἐστὶν ποῦ, ἀγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός ποῦ ἐαυτὸν ἐπίσταται, οὐδὲ ἔχει δύναμιν τινα, μέχρῃς ἂν ἐλθὼν Ἰλλίας χορτὴν σὺν τῷ καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ. (Vergl. zu Mt. 17, 10 ff.) — Am Schluß der Wirksamkeit Christi (vergl. zu Joh. 12, 28.) fand eine ähnliche öffentliche Versiegelung seiner durch eine himmlische Stimme statt, so daß die gleiche Begebenheit wie den Anfang, so den Schlußpunkt seines öffentlichen Lebens bildet. )Genauer: noch zweimal, Matth. 17, 5. u. par. und Joh. 12, 28. ließ jene Stimme sich hören, beidemale nach vorangegangenen Erklärungen der Leidenswilligkeit, vergl. Mt. 16, 21. und Lc. 9, 22. u. 31. Joh. 12, 24—27. — C.)

\*\*) Ganz irre leitend ist die Vorstellung, als sey Jesus in Folge eines genau berechneten und sorgsam entworfenen Plans öffentlich aufgetreten.

Localität zu Joh. 1, 28. 29.), um sich selbst durch diesen Boten Gottes einführen zu lassen.

14. 15. Das wichtige Gespräch zwischen Jesus und Johannes vor der Taufe erzählt nur Mt. Es ist für die Einsicht in das Verhältniß des Täufers zum Erlöser von höchster Bedeutung und Mt. giebt in dieser Mittheilung schon ein Zeugniß von der Wichtigkeit und Ursprünglichkeit der Relationen, (die sich besonders in Reden finden,) welche er allein hat.

16. 17. Die Form der Taufe des Johannes selbst wird nicht weiter geschildert; ob der Täufer Worte, und welche Worte er über Jesus sprach, bleibt unberührt. Was mitgetheilt wird, fällt alles nach vollzogener Taufe, nämlich bei dem Austauchen aus dem Wasser (*ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος*). Daß die Ausgießung des Geistes nicht vor dem Untertauchen erfolgte, stimmt ganz mit dem symbolischen Charakter der Handlung überein (vergl. Röm. 6, 1 ff.), der freilich an sich auf die Johanneische Taufe noch nicht anwendbar ist, den aber der Erlöser durch seine Taufe vorbildend schon der Handlung mittheilte. Die eine Hälfte der Handlung (das Untertauchen) repräsentirt das Negative, das Hinwegnehmen des Alten (Röm. 6, 4.); in der andern Hälfte (dem Austauchen) war das Positive, das Hervortreten des Neuen angedeutet; an diese mußte sich daher die Mittheilung des Geistes anschließen. Lc. 3, 21. setzt hinzu, daß Jesus betete, das natürlich von innerer Versenkung in Anbetung zu fassen ist. — Nach dem Austauchen bewegt sich die Handlung in drei Momenten fort, dem Öffnen des Himmels, Herabsteigen des Geistes, Tönen der Stimme. Daß dieses alles aber nicht als Schauspiel vor der versammelten Menge vor sich ging, sondern nur Christo und dem Johannes anschaulich war, deuten Mt. 3, 16. (*ἀνέφραθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί*.) und Joh. 1, 32. klar an. Zur Anschauung geistiger Vorgänge gehören geistige Augen; nur wer diese hatte, vermogte das Wirken des Geistes zu schauen. Ein unverstandenes Ahnen, durch

---

Sein inneres Leben horchte nur auf die Winke seines himmlischen Vaters; was er ihn thun sah, das that auch der Sohn. Freilich war damit das klarste Bewußtseyn über das, was er that, verbunden, aber jede Berechnung und menschliche Planmacherei ist als ausgeschlossen zu denken, weil sie die unmittelbare Lebenseinheit Christi mit Gott beeinträchtigt.



die mächtige Geisteswirkung geweckt, mag die Menge in dem erhabenen Augenblicke, als die Blüthe des Himmels sich auf die Erde hernieder senkte, durchzuckt haben; den Vorgang selbst schauten sie nicht. (Vergl. das Analoge bei der Bekehrung Pauli Apost. 9, 7.) Verweisen wir so die Begebenheit in die Welt des Geistes, so brauchen wir weder zur historischen Auffassung (welche an jüdische Vorstellungen von ehernem Himmelsgewölbe erinnert, und an Vögel, die zufällig ihren Flug in die Gegend der Taufe leiteten), noch zur mythischen Deutung unsere Zuflucht zu nehmen. Der Geist, die unsichtbare Ursache alles Sichtbaren, trägt den Grund von Allem in sich; die Offenbarung und Mittheilung seiner Selbst ist ein Prädicat seines Wesens. Das Öffnen des Himmels (der Welt des Geistes) ist somit nichts als die Offenbarung der Geisterwelt für den Geist; jede Offenbarung des Göttlichen ist ein Zerreißen des Himmels, ein Herabfahren des Geistes (Jes. 64, 1. Ezech. 1, 1. Apost. Gesch. 7, 55.). So wenig das Öffnen des Himmels materiell zu fassen ist, eben so wenig darf es als Einbildung genommen werden; es ist reale Wirkung des Geistes für den Geist. Für die Person des Erlösers war diese Öffnung des Himmels eine bleibende; der Fluß seines innern Lebens in die ewige Heimath des Geistes, und aus derselben auf ihn herab, hörte nimmer wieder auf. Den Jüngern ging allmählig im Umgange mit dem Herrn das geistige Auge für dieses Verhältniß auf, da schauten sie stets den Himmel offen und die Engel Gottes herauf- und herabfahren auf des Menschen Sohn (Joh. 1, 52.). Das Herabsteigen des Geistes ist daher nichts als die Mittheilung desselben, die sein Wesen selber ist. Als die Liebe senkt Gott sich in seinem Geist in die Herzen der Seinen. Eben so ist das Tönen der Stimme nothwendige Wirkung des Geistes. Der Geist, der Schöpfer der Sprache, spricht für den Geist, seine Wirkung ist lauter Wort; was er spricht, versteht der Geist unmittelbar, nicht durch Vermittelung des physischen Ohrs, sondern durch das Geistohr, d. h. durch die geistige Receptivität für geistige Wirkungen\*).

---

\*) Es ist damit nicht gesagt, daß nicht bei der ganzen Begebenheit Einiges auch allen anschaubar und hörbar war. In dem Evangelium der Hebräer (vergl. meine Gesch. der Evang. S. 81.) war der Zusatz, daß Feuer bei

Was die Vergleichung des h. Geistes mit einer Taube betrifft, so zeigt das *ὡσεὶ* bei allen vier Evangelisten, daß sie dieselbe eben nur als solche betrachtet wissen wollen. Freilich wird die Realität der Erscheinung (*σωματικῶν εἶδει* Lc. 3, 22.) ausdrücklich hervorgehoben; aber als real geistige Erscheinung war sie physischen Augen nicht sichtbar, folglich der Eindruck nur durch Vergleichung mit Dingen der Sichtbarkeit beschreibbar. Nach der biblischen Symbolik erscheinen nun in den einzelnen Thieren gewisse geistige Charaktere ausgeprägt, wie im Lamm, Löwen, Adler, Stier. In dieser Naturhieroglyphik hat die Taube die Bedeutung der Reinheit und Lauterkeit, und mit der Taube ist daher der Geist der Reinigkeit am passendsten zu vergleichen \*). Das Kommen des Geistes, gleich einer Taube, bezeichnet somit, daß die Fülle des Geistes der Reinheit und Lauterkeit, vermittelt dessen Jesus der Reiniger der Menschheit ward, ihm zu Theil wurde. Er ward daher als Sohn Gottes gleichsam versiegelt, weshalb der Inhalt der Rede vom Himmel auch ist: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου κ. τ. λ.* Daß der Ausdruck: *υἱὸς Θεοῦ* hier seine Beziehung auf die göttliche ewige Natur des Sohnes hat, zeigt Joh. 1, 34. In derselben ward der Erlöser sich selbst in der Taufe des Geistes vollendet gewiß und zunächst dem Johannes offenbar. (*Ἀγαπητός* = יְהוֹשֻׁעַ. — *Εὐδοκεῖν ἐν τινι* = אֶהְיֶה בְּיָדָיו. Gotte gefällt nur das Bild seiner selbst, daher nur der Mensch in Christo. Eph. 1, 6.) Als eigenthümliche Bemerkungen treten in der Relation vom Hergange der Taufe nach dem Evangelisten Johannes (1, 32.) noch zwei Momente hervor. Zuvörderst das: *πνεῦμα ἔμεινε ἐπ' αὐτόν* (d. i. *ἦλθεν ἐπ' αὐτόν καὶ ἔμεινε*). In diesen Worten hebt der Evangelist am Erlöser hervor, was er überhaupt als Eigenthümlichkeit der Wirkungen des Geistes unter dem N. T. geltend macht. Während sich der-

der Taufe sichtbar geworden sey. Da alle Offenbarungen des Göttlichen in Licht und Glanz geschehen, so ist die Idee nicht unrichtig, nur ist sie materiell gefaßt. Eben so mag (vergl. zu Joh. 12, 29.) auch bei der Stimme etwas allen hörbar gewesen seyn.

\*) Die Vergleichung des Geistes mit der Taube haben auch die Samaritaner und rabbinischen Schriftsteller. Im Tractat Chagigah heißt es zu 1 Mos. 1, 3. *spiritus Dei ferebatur super aqua, ut columba*. Die christlichen Secten nahmen die Vergleichung wohl aus dem N. T.

selbe in der alttestamentlichen Form der Wirksamkeit in einzelnen Momenten offenbart, erscheint er im N. T. als zuständig und gleichförmig wirksam. Im Leben Jesu finden wir diese Gleichförmigkeit im Gottesbewußtseyn vollkommen dargestellt, während in den Lebensentwicklungen der alttestamentlichen Frommen sich immer ein Wechsel von erhöhten und gleichsam geistleeren Momenten zeigt. Außerdem ist Joh. 1, 33. das οὐκ ᾔδειν αὐτόν auffallend. Diese Worte scheinen theils der Stelle Mt. 3, 14., die Bekanntschaft zwischen Jesus und Johannes voraussetzt, theils der Natur der Verhältnisse zu widersprechen, welche, da die Mütter so befreundet waren, auf ein Wissen des einen von dem andern leitet. Es steht aber auch das ᾔδειν offenbar hier keineswegs der Annahme entgegen, daß Johannes Jesum äußerlich kannte und wegen seiner erhabenen Bestimmung Ahnungen hegte\*). Um aber die göttliche, zweifellose Gewißheit zu erhalten, daß die Person Jesu es sey, in der sich die Hoffnungen der Menschheit erfüllen sollten, dazu bedurfte er ausdrücklicher Bestätigungen, die von der Art waren, daß sie über alle Subjectivität und die Täuschungen, denen dieselbe unterworfen ist, hinausgehen. Als solches Wunderzeichen war ihm die Ausgießung des Geistes über ihn gesetzt und dieses Zeichen ward ihm bei der Taufe (Joh. 1, 33.).

Lc. 3, 23. verknüpft mit seinem Bericht von der Taufe das Geschlechtsregister, indem er, der herrschenden Volksansicht nach (ὡν ὡς ἐνομιζέτο), von Joseph, dem Gatten der Maria, anhebt. Mit diesem Übergange verbindet aber Lc. die wichtige Notiz, daß Jesus beim Beginn seines Lehramtes ungefähr 30 Jahre alt war. Das hinzugesetzte ὡσεὶ scheint zwar die Zahlbestimmung unsicher zu machen; allein da nach 4 Mos. 4, 3. 47. das Alter von 30 Jahren für die Leviten zum Amtsantritt fixirt war, und der Erlöser sich überall an die bestehenden Ordnungen des A. B.

---

\*) Da Johannes in der Wüste aufwuchs, Jesus aber in Galiläa, so werden sich beide doch wohl nicht persönlich gekannt haben. Dem Johannes war ein Zeichen verheißen Joh. 1, 33., woran er den Messias erkennen sollte. Als bald aber, wie Jesus zu ihm trat, Mt. 3, 14. noch vor dem Zeichen, sagte ihm der Eindruck der erhabenen Erscheinung, sagte ihm eine innere Stimme „dieser ist!“ und das Zeichen trat dann als göttliche Besiegelung noch hinzu. (C.)

anschließt, so dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit folgern, daß der Erlöser nicht unter 30 Jahren war. (Was die Construction des Satzes betrifft, so ergänzt man am besten zu ἀρχόμενος das Verbum διδάσκειν. Die Verbindungen des Participium mit ἦν, oder des ὦν mit ἀρχόμενος, sind dem Zusammenhange nicht gemäß.)

### §. 3. - Christi Versuchung.

(Mt. 4, 1—11. Mr. 1, 11. 12. Lc. 4, 1—13.)

Höchst zweckmäßig reiht sich an die Ausrüstung des Erlösers mit der Fülle des Geistes seine Bewährung im Kampf mit dem Bösen. Es liegt in der Idee des Messias, daß er berufen ist, das Reich der Finsterniß zu zerstören; sein ganzes Leben auf Erden erscheint deshalb als ein Kampf mit ihrem Fürsten; allein zwei Momente hebt die evangelische Geschichte im Leben Jesu hervor, in denen er der vollen, vereinten Macht des Bösen Widerstand leistete und sie überwand. Diese Momente bilden den Anfang und das Ende seines öffentlichen Wirkens und tragen beide ihren besondern Charakter. In der ersten Versuchung, gleich beim Beginn seines Amtes\*), trat die Lockung durch die Lust an den Erlöser heran; in der andern, am Schlusse seines irdischen Wirkens, die Furcht vor Leiden und Tod. Jede Versuchung stellt sich in der einen oder andern Weise dar, in der gleichmäßigen Befiegung beider steht der Herr als Ideal vollkommener Gerechtigkeit, als Sieger im Kampfe wider die Sünde da. Die vorliegende Erzählung von der Versuchung Jesu von Seiten der Lust, läßt dieselbe in den drei Hauptformen sich dem Erlöser nahen, durch welche die Welt stets zu wirken pflegt, Augenlust, Fleischeslust und hofärtiges Wesen (1 Joh. 2, 16.). Es spricht somit diese Erzählung das Allseitige und Genugsame seines Sieges über die Sünde aus, und bildet so einen würdigen Eingang in die Darstellung von der

---

\*) Schon in der jüdischen Theologie hatte sich aus dem allgemeinen Begriff des Messias die Vorstellung herausgebildet, daß er gleich beim Beginn seines Amtes vom Satan versucht werden müsse. Vergl. Schöttgen, Jesus der wahre Messias; aus der jüdischen Theologie dargestellt. Leipzig, 1748. 8. S. 754 ff.



Wirksamkeit des Erlösers, der in allem versucht ist, gleich wie wir, nur ohne Sünde (Hebr. 4, 15.). Dieselben Versuchungen der Lust, die Jesu hier in ihrer Concentration entgegen traten, und in dieser von ihm zurückgewiesen wurden, begleiteten ihn im Speciellen durch die ganze Zeit seiner irdischen Wirksamkeit und stellten sich ihm bald so, bald anders wieder dar. In ähnlicher Weise traten dem Heilande auch schon sein ganzes Leben hindurch Versuchungen von Seiten der Unlust entgegen, bis sie am Ende seiner irdischen Laufbahn sich in der vollen Concentration darstellten.

Die Auffassung der evangelischen Erzählung von der Versuchung Christi wird nothwendig bedingt durch die Stellung des Auslegers zum Dogma vom Teufel und den bösen Engeln überhaupt. Die weitere Erklärung darüber bis zur Stelle Mt. 8, 28. versparend, bemerken wir bloß, daß sich die Exegese nur durch die äußerste Willkühr des Dogma's von der Existenz böser geistiger Wesen entledigen kann, indem im N. T. schon, wiewohl aus weisen Gründen verhüllt, gelehrt wird, daß der Mensch das Böse nicht aus sich selbst producirt habe (wodurch die Idee der Erlösung, die eine Gebundenheit von fremder Gewalt voraussetzt, vernichtet werden würde), sondern von einer bösen Kraft verführt, und dadurch ihrem Einfluß ausgesetzt sey (vergl. 1 Mos. 3, 1. 3 Mos. 15, 8. 5 Mos. 32, 17. Ps. 106, 37. Hiob 1, 6. Jes. 54, 16. Zachar. 3, 1.). Im N. T. bestätigt Christus diese Lehre theils durch die allgemeine Voraussetzung, die in unzähligen seiner Reden heraustritt, daß dem Reiche des Guten ein Reich des Bösen gegenüber stehe (vergl. Mt. 12, 26 ff.), theils durch ausdrückliche Erklärungen über diese Lehre (Mt. 13, 39. Joh. 8, 44. 14, 30.), welche der unbefangenen Auslegung durchaus keine andere Auffassung gestatten. Sieht sich also der Ausleger genöthigt, die Lehre von der Existenz des Teufels mit in den Lehrkreis Jesu und der Apostel aufzunehmen, so wird er um so weniger Erklärungen der Versuchungsgeschichte seinen Beifall schenken können, welche den Ausdruck *διάβολος* (bei Mt. und Lc., wofür Mr. *σατανᾶς* setzt), von irgend welchen menschlichen Widersachern oder Versuchern verstehen, als in der Idee Christi, nothwendig die Idee seines Kampfes gegen das Böse in seiner Centralisation mit gegeben ist. Die ganze biblische Lehre vom

Verhältniß Christi zum Reich des Bösen würde, wenn wir auch die Erzählung von der Versuchung nicht besäßen, auf dieselbe Idee leiten, die in ihr niedergelegt ist. Wenn wir aber diese Erklärungen uns nicht aneignen können, so ist dies noch in ungleich höherem Grade bei denen der Fall, welche die in der Versuchungsgeschichte Christi ausgesprochenen Versuchungen als aus dem Innern des Erlösers aufsteigend ansehen. Schleiermacher hat nicht Unrecht, indem er schreibt: „wenn Jesus auch nur auf die flüchtigste Weise solche Gedanken (als der Versucher ihm zuspricht) gehegt hätte, wäre er nicht mehr Christus; und diese Erklärung erscheint mir als der ärgste neoterische Frevel, der gegen seine Person begangen worden.“ (Versuch über den Lc. S. 54.) Die absolute Reinheit Jesu gestattet auf keine Weise die Ableitung eines unlautern Gedankens aus ihm selbst; wie der erste Adam, nach der tiefsinnigen Erzählung der Genesiß, von außen her versucht ward, so auch der andere Adam (1 Kor. 15, 47.), nur mit dem Unterschiede, daß dieser siegte\*). Schleiermacher's eigene Ansicht aber, daß die Versuchung eine bloße parabolische Erzählung sey, die später mißverstanden wäre, für welche Ansicht sich auch Ullmann erklärt (Stud. S. 1. S. 59 ff.), ist von Usteri (Stud. 1832. S. 4.) hinlänglich widerlegt. Unzweifelhaft haben wir hier ein reines, durch keine mythischen Elemente verunstaltetes Factum (Blätt. f. höh. Wahrh. B. V. S. 247 ff.); allein es kann auch von rein biblischem Standpunkt aus in Zweifel gezogen werden, ob in der Versuchungsgeschichte an eine äußerlich, gleichsam verkörpert vor Christo stehende Erscheinung des Satans zu denken ist. Dies scheint aus mehr als einem Grunde verneint werden zu können. Zuvörderst läßt sich nämlich kein

---

\*) Nicht wesentlich von dieser Ansicht verschieden ist die von Meyer (in Ullmann's und Umbreit's Stud. Jahrg. 1831. S. 2.) aufgestellte Hypothese, daß die Versuchungsgeschichte ein Traum sey, wobei er den Traum Salomo's (1 Kön. 3, 5 ff.) vergleicht. Wenn nämlich jene versuchlichen Gedanken auch nur im Traum aus dem Herzen Christi hätten aufsteigen können, so wäre seine Reinheit besleckt worden. Wollte man aber die Erregung der Gedanken im Traum auf eine feindliche Kraft zurückführen, so wäre zwar die Ansicht unanstößig, aber dann wäre auch nicht abzusehen, aus welchem Grunde nicht der ganze Vorgang, wie die Erzählung will, im Wachen statt gehabt haben sollte.

analoges Factum weder im A. noch im N. T. nachweisen\*), denn die Erzählung 1 Mos. 3, 1. kann doch, man mag sie fassen, wie man will, mindestens keine Erscheinung des Teufels genannt werden. Dann aber würde durch die Annahme einer äußerlichen Erscheinung des Fürsten der Finsterniß das Factum nicht erklärt werden können; wollte man nämlich auch ein physisches durch die Lüftegeführtwerden Jesu annehmen, so bliebe doch immer ungreiflich, wie von einem Berge alle Weltreiche überschaut werden könnten\*\*). Die äußerlich gesprochenen Worte des Versuchers wären überdies als mit einer innerlichen Wirkung verbunden aufzufassen, weil ohne diese keine Versuchung statt gefunden hätte; auf diese käme also auch bei der Annahme einer äußern Erscheinung das Wesentliche an. Am zweckmäßigsten ist daher ohne Zweifel, die Begebenheit als eine innerliche in die Welt des Geistes zu verlegen; dann wird eben so sehr alles Wesentliche festgehalten, als von der Begebenheit eine wahre Anschauung gewonnen. Die Versuchung bestand dann darin, daß die ψυχή Jesu den vollen Einwirkungen des Reiches der Finsterniß bloß gestellt war. Dieses entfaltete in seinem Repräsentanten dem Erlöser zunächst seine Lichtseite und suchte ihn so von dem schmalen Pfade seiner irdischen Lebensentwicklung abzuleiten. (Analoge Erscheinungen finden wir im A. wie im N. T. [vergl. Gzech. 8, 3. 11, 1. Offenb. 1, 10. 17, 3.] und will man 2 Kor. 11, 14. das: ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός, mit der Versuchung in Verbindung setzen, so fordert dieser Ausdruck ja keineswegs eine äußere Erscheinung, sondern er kann von dem innern Offenbaren des Satans als guter Engel, um desto sicherer zu täuschen, verstanden werden.)

Mt. 4, 1. Nach der Taufe verließ der Erlöser sofort den Jordan (vergl. Lc. 4, 1.), und zog sich zur stillen Vorbereitung

\*) Es war auch kein Augenblick diesem, kein Mensch Christo analog. Dem Herrn konnte und sollte der Versucher nicht in einer Verlarvung, wie dem Adam, erscheinen. Vergl. darüber meine Krit. d. ev. Gesch. S. 53. (E.)

\*\*) Andererseits sieht man aber nicht ein, wie es etwas real-versuchliches für Jesum haben konnte, vor einer Volksmenge, die nur in der ekstatischen Vision existirte, durch das Herabstürzen von der Tempelzinne zu glänzen. — Auch die erste der drei Versuchungen schließt sich an den wirklichen, physischen Hunger an. (E.)

auf seinen erhabenen Beruf in die Einsamkeit zurück. (Daß die Wüste hier im eigentlichen Sinn als solche zu denken ist, zeigt Mr. 1, 13. Die Tradition nennt sie Quarantania, die in der Nähe von Jericho liegt. Joseph. Ant. XVI. 1. Bell. jud. IV. 8. 2.) Sofern diese stille Vorbereitung, und die Versuchung, welche mit ihr zusammenhing, in Gottes Plan selbst gegründet lag, heißt es ἀνέχθη ὑπὸ πνεύματος εἰς τὴν ἔρημον. Daß dieses πνεῦμα eben der gute Geist war, der Jesum erfüllte bei der Taufe, zeigt Lc. 4, 1. in den Worten: Ἰησοῦς πνεύματος ἁγίου πλήρης κ. τ. λ. Hiernach aber scheint unerklärlich, wie bei dem mit der Fülle des Geistes ausgerüsteten Erlöser von einem πειρασθῆναι die Rede seyn kann. (Die Bedeutung des Wortes ist überall die eine und selbige; sie modificirt sich nur nach dem Object oder Subject, von dessen πειρασμοῖς die Rede ist. Vom Bösen gebraucht, bezeichnet es prüfen, um verderben zu können; in diesem Sinn heißt es von Gott: πειράζει οὐδένα [Jac. 1, 13.]. Dagegen versucht Gott, um zu läutern und zu vollenden [1 Mos. 22, 1.]. Von Menschen in Beziehung auf Gott gebraucht, ist es stets ein Ausfluß des Unglaubens und Vorwizes [Hebr. 3, 9.], indem es den Gegensatz von demüthigem Warten auf Gottes Winke involvirt.) Allein wir müssen schon in die Idee des Erlösers an sich die Möglichkeit des Falls (gleich dem posse non peccare Adam's) mit aufnehmen, weil ohne diese kein Verdienst denkbar ist\*). Freilich aber darf diese Möglichkeit nur als eine rein objective genommen werden, denn in sofern in der Person Christi eben Gott Mensch ward, in sofern müssen wir ihm auch das non posse peccare beilegen. Diese Verschmelzung der Möglichkeit des Falls und der Nothwendigkeit des Sieges über das Böse ist ein Geheimniß, das eins ist mit der Idee des Gottmenschen selbst. Zur Anschaulichkeit erheben kann man sich das Verhältniß nur durch die Scheidung zwischen ψυχή und πνεῦμα. In der menschlichen ψυχή lag seine Versuchlichkeit, in der Fülle des πνεῦμα die Nothwendigkeit des Sieges begründet; durch jene wird er uns

---

\*) Auch das Tröstliche für den armen, mit der Sünde streitenden Menschen, daß der Erlöser selbst die Bitterkeit dieses Kampfes in allen seinen Formen kostete (Hebr. 2, 17. 18.), würde vernichtet werden, wenn die objective Möglichkeit des Falls in Christo geleugnet würde.



gleich und zum Vorbilde gesetzt, durch diesen steht er über allem Menschlichen und hilft dem Einzelnen in Kraft desselbigen Geistes ihm ähnlich zu werden. In der letzten großen Versuchung Jesu durch die Leiden am Schluß des Lebens spricht der Erlöser selbst seine Verlassenheit von der Fülle des göttlichen Geistes aus (Mt. 27, 46.); diese Verlassenheit, in der das Menschliche des Erlösers gleichsam isolirt dastand, giebt eine Anschauung von der Natur seines damaligen Kampfs. Hier wird von einer solchen Verlassenheit ausdrücklich nichts berichtet; sie muß aber vorausgesetzt werden, zumal da der Erlöser den Versucher nicht sogleich erkennt. Das äußere Fasten in der Wüste war gleichsam nur ein Abdruck seines innern verlassenem Zustandes, und diesen angenommen gewinnt erst die Versuchung wesentliche Bedeutung. Im vollen Besiz der göttlichen Geistesfülle ist eine Versuchung undenkbar; nur im Zustande der Entkleidung konnte die *ψυχή* Jesu menschlich streiten und ringen. Die Scene wäre demnach folgendergestalt zu denken. Nach der Ausgießung des Geistes über den Herrn ging er im Zuge dieses Geistes in die Wüste, um in der Verborgenheit des innern Lebens sein großes Werk zu beginnen. Hier entwich ihm, wie im Garten Gethsemane und auf Golgatha, die Fülle des Geistes und der Finsterniß wurde Macht über ihn gelassen (Lc. 22, 53.); die Lust in ihren lockendsten Formen versuchte seine Seele. Aber in vollkommener Lauterkeit bestand der Erlöser den Kampf, und als die Versuchung abgeschlagen war, kehrte die Fülle der himmlischen Kräfte auf ihn zurück (Mt. 4, 11.). Wollte man sagen, mit dieser Auffassung stehe Joh. 1, 32. *πνεῦμα ἔμεινεν ἐν αὐτῷ* in Widerspruch, so würde doch dasselbe von Mt. 27, 46. gelten, wo gewiß ein solcher Zustand geistiger Verlassenheit zu denken ist. Auf dieselbe Art also, wie man sich dort die Schwierigkeit löst, ist sie hier auch zu heben. Meine Ansicht von diesem dunkeln Verhältniß ist diese. Ein Wechsel der Zustände war auch im Innern des Erlösers, er hatte Momente der reichsten Geisteserfüllung und der Verlassenheit; nur waren erstlich diese Zustände nicht so oft schwankend, wie sie in dem sündigen Menschen zu seyn pflegen, dann drangen sie nicht in das innerste Heiligthum seines Lebens ein. Seine *ψυχή* selbst war heilig und rein, und in der innigsten Durchdringung vom *πνεῦμα* so ganz *ψυχὴ πνευματικὴ*, daß auch in den Momenten

gänzlicher Verlassung von der überströmenden Geistesfülle (wie Mt. 27, 46. anzunehmen ist), seine Seele in Kraft des göttlichen Geistes handelte. Diese unwandelbare Ruhe in den Tiefen seiner heiligen Seele, dieses vollkommene Unberührtseyn im innersten Lebensnerv von den Schwankungen der Unruhe, die der Erlöser uns zu Gut, wie alle andern Folgen der Sünde duldete: diese bezeichnet das μένειν τοῦ πνεύματος, das den wechselnden Zuständen der alttestamentlichen Frommen entgegengesetzt wird, die, wenn die dunkeln Stunden kamen, sofort von der Sünde überwältigt werden konnten.

2. In dem Fasten Jesu während der vierzig Tage liegt offenbar eine Parallele mit dem Fasten Moses (5 Mos. 9, 9. 18.) und Elias (1 Kön. 19, 8.). Wir dürfen daher das νηστεῖν um so weniger in weiterem Sinn nehmen (für: die gewöhnlichen Lebensmittel nicht genießen), da es von Moses heißt, er aß kein Brod und trank kein Wasser, womit Lc. 4, 2. übereinstimmt: οὐκ ἔφαγεν οὐδέν. Jesus steht den großen Propheten des Alterthums gleich (nach 5 Mos. 18, 15. „einen Propheten wie mich, sagt Moses, wird der Herr erwecken“), er konnte also nichts Geringeres thun, wie sie. Die Zahl 40 war allerdings bei den Juden eine heilige, daraus folgt aber nicht, daß sie nicht genau zu nehmen sey; vielmehr hat jene Ansicht der Juden von der Heiligkeit gewisser Zahlen selbst ihren tiefern Grund, den man, in einen allgemeinen Satz gefaßt, so ausdrücken kann: nach göttlicher Ordnung, die lauter Harmonie ist, geht jede Entwicklung nach bestimmtem Maaß und Zahl vor sich. Die 40 Tage der Versuchung bilden mit den 40 Jahren des Zuges Israels durch die Wüste eine interessante Parallele\*). Alle in der Versuchungsgeschichte von Jesu angezogenen Schriftstellen sind aus der Erzählung von diesem Zuge entnommen.

---

\*) Solche Parallelen erkennen auch die Vertheidiger des mythischen Charakters der evangelischen Geschichte, Strauß und de Wette, an, aber so, daß sie eben um dieser Parallele willen sowohl die vorbildliche Begebenheit des N. E. als die nachbildliche des A. in ihrer historischen Realität leugnen; dadurch werden sie aber zu einer kindischen Spielerei herabgesetzt. Bedeutung können sie für den ersten Mann nur dann haben, wenn ihnen reale Vorgänge zum Grunde liegen, durch welche Gott eine Thatensprache zu den Menschen redet.

3. 4. Als die Spitze der ersten Versuchung faßt man sehr richtig den Gedanken auf, die mitgetheilten höhern Kräfte zur Befriedigung eigener Bedürfnisse zu verwenden. Den hier bewährten Grundsatz, seine Wunderkraft nur zum Heile Anderer zu brauchen, verfolgte der Erlöser in selbstverleugnender Liebe durch die ganze Zeit seiner Wirksamkeit. Die mächtige Forderung des sinnlichen Triebes wies Jesus im Glauben an Gottes Kraft ab, mit Beziehung auf 5 Mos. 8, 3. (Das *לֶחֶם-הַבָּרֶזֶא פִּי יְיָ* übertragen die LXX. durch *ῥῆμα ἐκπορευόμενον διὰ στόματος Θεοῦ*). In dieser Stelle wird das Manna (als außerordentliches, himmlisches Nahrungsmittel aufgefaßt [Ps. 78, 25.]), den irdischen Nahrungsmitteln entgegengestellt, und eben so stellt Jesus hier dem Irdischen (*ἄστος*) das Himmlische gegenüber. Von andern irdischen Nahrungsmitteln kann daher hier dem Zusammenhange nach nicht die Rede seyn. Das *ῥῆμα Θεοῦ* ist hier als wirkende schöpferische Ursache aller Nahrung aufzufassen. Wie alles geworden ist durch Gottes Wort und durch den Hauch seines Mundes (Ps. 33, 6.), so erhält dieses selbige Wort auch alles, indem die Erhaltung nichts als eine perennirende Schöpfung ist. Auf dem Glauben an diese Gotteskraft ruht Jesus; so lange der Geist ihn nicht aus der Wüste entließ, nährte er sich vom verborgenen Worte Gottes, das Seele und Leib stärkte, ohne mit der ihm verliehenen Wundergabe für sich etwas zu wirken. (Vergl. über *ῥῆμα Θεοῦ* zu Mt. 3, 2.).

5. Die zweite Versuchung hat Lc. zuletzt gesetzt; offenbar weniger passend. Die beiden ersten Gedanken nämlich, die der Versucher Jesu vorführt, kann man sich einen Augenblick denken als von einem guten Wesen kommend, das Versuchliche darin liegt tiefer, der Satan verrieth sich somit darin nicht als der, der er ist; in der letzten Aufforderung spricht sich aber sein finsterner Ursprung offen aus, deshalb folgt bei Mt. auf dieselbe mit Recht das *ἐπαγε*. (*Ἁγία πόλις* = *בֵּית יְרוּשָׁלַיִם*, Bezeichnung Jerusalems, als des Mittelpunkts der alttestamentlichen Theokratie. — *Πτερόγιον* = *קִרְיָת* ein Seitengebäude des Tempels, thurmähnlich, mit plattem Dach. Die Hinführung geschah *ἐν πνεύματι*, Offenb. 17, 3.)

6. Die Spitze der zweiten Versuchung liegt in dem Gedanken, mit der Wundergabe zu glänzen und somit die indistinkte,

geistlich unreife Masse als Anhängerschaft an sich zu fetten; dieser Gedanke wird dem Herrn in blendender Gestalt, in Schriftworte eingekleidet\*), ans Herz geführt. Auch den hier bewährten Grundsatz übte Jesus stets aus; seine Wunder hatten stets Beziehung auf die ethische Welt des Geistes. Die Anführung der Schriftworte soll in Christo von dem Bewußtseyn der Gottessohnschaft aus durch das Wonnegefühl der in ihm ruhenden Wunderkraft, den Kizel der Eitelkeit wecken; demüthiger Gehorsam, Entkleidung von jedem eignen Willen, sichert hier allein den Sieg. Die Stelle ist übrigens aus Ps. 91, 11. nach den LXX. citirt, doch verkürzt. In dem Zusammenhange gehen die Worte auf alle Frommen überhaupt und stellen sie als unter Gottes Schutz stehend dar. Die fromme Menschheit aber, als Totalität gedacht, hat an dem Messias, als zweitem Adam, ihren Repräsentanten, und deshalb ist die Beziehung der Stelle auf Jesus ganz richtig, nur ihre Anwendung auf selbstgemachte Fälle ist das Falsche. (Die ἄγγελοι erscheinen hier als die λειτουργικὰ πνεύματα, εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν. Vergl. zu Hebr. 1, 14. Die ganze Fülle der himmlischen Kräfte ist da für die Gottesfürchtigen, wie Paulus spricht: Alles ist euer. 1 Kor. 3, 21. 22.)

7. Jesus schlägt den Versucher, der sich auf den Tempel stellt und mit Gottes Wort umgeht, wieder mit Gottes Wort. In den Worten der Schrift (5 Mos. 6, 16.) tritt dieser Gedanke hervor, daß die eigenwillige Anwendung eines richtigen Grundsatzes eine Versuchung Gottes sey. Die Worte sind nach den LXX. citirt. (Das ἐκπειράζειν wird Lc. 10, 25. 1 Kor. 10, 9., nur im schlimmen Sinn gebraucht; also nicht von Gottes Versuchungen.)

8. 9. Diese Stelle ist, wie bereits oben bemerkt wurde, vorzüglich dafür beweisend, daß die Versuchung als inneres Factum zu fassen ist. Ein Blick über alle Weltreiche ist natürlich von keiner physischen Höhe möglich; es müßte also immer auch bei der Annahme physischer Ortsbewegungen eine geistige Ekstase zu Hülfe genommen werden. Aber in seiner heiligen Demuth und

---

\*) Vergl. über den Gebrauch von Schriftworten Seitens der Engel das zu Lc. 1, 17. Bemerkte.



Selbsterniedrigung wählte er statt des Thrones das Kreuz. Daß aber nicht etwa bloß an die Herrschaft über Palästina zu denken ist, sondern an eine Universalmonarchie, das geht schon aus der jüdischen Messiasidee hervor, die es als Prädicat des Messias festhielt, daß er alle Völker beherrschen werde. (Vergl. Bertholdt christol. jud. pag. 188.) Die Idee ist, geistig gefaßt, auch die vollkommen richtige und wahre. — In dieser letzten Versuchung tritt aber hochmüthige Herrschsucht als die Spitze hervor. Der Satan offenbart sich in ihr als der ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11.), der Jesum zu seinem Organ (den Christ zum Antichrist) machen will, indem er durch die Verheißung der Herrschaft der Welt und der Offenbarung ihres Glanzes ihn zu blenden trachtet, der aber folglich auch die Macht hat, das ganze Reich dieser Welt gegen Jesum aufzubringen, wenn dieser seiner Versuchung widersteht. Als Lohn verlangt der Versucher die Anbetung von ihm. (Das προσκυνεῖν als äußerlicher Ritus, etwa Niederknien, sich Niederwerfen, ist hier nur als symbolischer Ausdruck des innern geistigen Vorgangs aufzufassen, auf den es in der Versuchung abgesehen war, nämlich von dem Eingehen in den satanischen Willen, dem Herrschenlassen desselben im Innern, und dem sich ihm zum Organ Hingeben.) Eben hierin enthüllt sich nun vor dem Erlöser die finstre Natur des Wesens, das ihm die Gedanken vorführte, die er abwies, und Jesus verscheucht daher das Gebilde der Macht mit einem ἵπαγε. — Einige eigenthümliche Züge hat hier Lc. Bei dem Blick auf die Reiche der Welt vom Berge setzt er hinzu: ἐν στιγμήν χρόνον = ἐν ῥιπή ὁρτάλμοῦ 1 Kor. 15, 52., wodurch die Erklärung dieser Scene aus geistiger Anschauung noch mehr empfohlen wird (was sich aber auch einfach aus einer übermenschlichen Wirkung des Satans erklärt.) Dann fügt Lc. in seiner Relation von dieser Versuchung in der Rede des Diabolos die Worte hinzu: ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται, καὶ ᾧ ἐὰν θέλω, δίδωμι αὐτήν. Das παραδέδοται enthielt hier einen merkwürdigen Wink gegen die Lehre von einem bösen Grundprincip; der Fürst dieser Welt hat alles empfangen von Gott, dem allein die Herrschaft, als dem ewigen παντοκράτωρ, gebührt. Das Bekenntniß alles empfangen zu haben, bildet mit der Forderung des προσκυνεῖν den grellsten Contrast. Was übrigens der Versucher hier von

sich sagt, das kommt dem Sohne Gottes im reinsten und tiefsten Sinne zu. (Vergl. Joh. 17, 22. Offenb. 11, 15.)

10. Gegen diese letzte Versuchung hob der Erlöser das erste Gebot hervor (5 Mos. 6, 13.), das alle andere in sich beschlossen trägt. Nur der Einige, Ewige, der wahre Gott Himmels und der Erde, darf Object der Anbetung seyn; wo sich die Aneignung dieses göttlichen Prärogativs offenbart, da spricht sich das Diabolische aus. (Vergl. 2 Thess. 2, 4.) Durch diese Bewahrung der Ehre Gottes ward nicht bloß diese Welt Jesu Eigenthum, sondern auch jene; ihm ward gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. (*ταρρεύω* ist = *ἰσχύω* und stärker als *προσ-κυνεῖν*, dieses wird auch von menschlicher Unterordnung gebraucht, jenes hat nur Beziehung auf Gott.)

11. Die Versuchung Jesu erscheint als einer jener entscheidenden Momente, wie sie auch im gemeinen Menschenleben sich nachbildlich darstellen, welche durch die Bestimmung, welche in ihnen gefaßt wird, allen nachfolgenden Erscheinungen ihre Richtung mittheilen. Wie nach der ersten Übertretung Adam's alle nachfolgende Sünde nur die Entfaltung der Ursünde war; so erscheint auch dieser erste Sieg des Erlösers als Grund aller folgenden. Wie zwischen beiden Welten, des Lichts und der Finsterniß, dastehend erscheint der Herr hier. Als die feindseligen Kräfte wichen, umringten ihn himmlische Kräfte und feierten mit ihm den Sieg des Guten\*). Der Versucher wollte, Jesus solle ihm dienen, statt dessen dienen die Engel Jesu, und bekunden, daß er der König des Lichtreiches sey. Der Zug bei Mr. 1, 13. *ἵνα μετὰ τῶν ἁγγέλων* hat auch wohl, wie Usteri (a. a. D.) treffend bemerkt, eine typische Bedeutung, indem derselbe Christum als Erneuerer des Paradieses darstellen soll. Adam fiel im Paradiese und machte es zur Wüste, Christus siegte in der Wüste und machte sie zum Paradiese, wo die Thiere ihre Wildheit verloren und die Engel weilten. Daß indeß der große Kampf des Erlösers mit dem Reich der Finsterniß nicht für immer vollendet war, hebt Lc. 4, 13. ausdrücklich hervor, indem er die Versuchungsgeschichte schließt mit den Worten: *ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ*.

---

\*) Auch nach der zweiten großen Versuchung des Herrn auf Gethsemane erschien ihm ein Engel, um ihn zu stärken (Lc. 22, 43.).

Wenn nach der gegebenen Auffassung die Versuchung Jesu ohne Zeugen in der Tiefe seines innern Lebens vor sich ging, so können wir für ihre Realität nur die Erzählung Jesu als Quelle und Zeugniß betrachten. Diese und ähnliche Begebenheiten werden den Inhalt der Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung gebildet haben, da er mit ihnen redete vom Reiche Gottes (Apost. Gesch. 1, 3.). Um die Natur desselben kennen zu lernen, mußten sie auch seine Gründung anschauen, und in diese gewährte die Versuchung den tiefsten Blick. Die genaue Übereinstimmung sowohl in der Begebenheit selbst, als in ihrer Einreihung in die evangelische Geschichte, in den Relationen des Mt. und Lc., welche ganz unabhängig von einander arbeiteten, ist ein schwer zu entkräftendes äußeres Zeugniß für die Begebenheit; ihre innere Wahrheit trägt sie in sich selbst und in dem genauen Zusammenhange, in dem sie mit der Person und dem Werke des Erlösers steht.

---

### III.

## D r i t t e r   T h e i l .

Von Christi Thaten und Reden besonders in  
Galiläa.

(Mt. 4, 12—18, 35. Mr. 1, 14—9, 50. Lc. 4, 14—9, 50.)

---

§. 1. Jesus tritt als Lehrer auf.

(Mt. 4, 12—17. Mr. 1, 14. 15. Lc. 4, 14. 15.)

12. **W**ären wir nicht durch die Mittheilungen des Evangelisten Johannes genau unterrichtet über die Menge von Ereignissen, die zwischen dem öffentlichen Auftreten Jesu und der Gefangennahme des Täufers liegen (vergl. Joh. 3, 24.); so würden wir nach Mt. 4, 12. Mr. 1, 14. zu schließen veranlaßt werden, daß sich die Einkerkelung Johannis nahe an die Versuchung Jesu angeschlossen. Dieses Factum bestätigt schon die oben (Einleitung §. 7.) ausgeführte Ansicht, daß eine chronologische Ordnung der einzelnen Begebenheiten in diesem Theil der evangelischen Geschichte unzulässig ist, indem offenbar nur zufällig hier das nicht an einander Gehören des Zusammengestellten durch Vergleichung des Johannes nachgewiesen werden kann \*). Wenn nämlich auch

---

\*) Darüber, daß hieraus nichts gegen den Mt. als Verfasser gefolgert werden kann, vergl. Sieffert a. a. D. S. 72.



Lc. hier des Johannes nicht Erwähnung thut (vergl. indeß Lc. 3, 19. 20.), so beginnt er doch seine Erzählung (4, 15.) mit dem allgemeinen Satz: Ἰησοῦς ἐδίδασκεν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων, wodurch diesem Abschnitte der chronologische Charakter geraubt wird. Ähnliche allgemeine Formeln wendet Mt. 4, 23. an, und begiebt sich dadurch ebenfalls von vorn herein der genauen chronologischen Stellung der einzelnen Begebenheiten. Was sich aus den Mittheilungen der ersten Evangelisten mit Wahrscheinlichkeit in die früheste Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu einreihen läßt, kann nur nach dem Evangelium des Johannes bestimmt werden. So unbestimmt, als die temporellen Beziehungen sind, sind nun auch die localen, besonders bei Mt. Gleich beim Beginn dieses Abschnitts (4, 12.) verlegt dieser Evangelist freilich die Scene nach Galiläa, und zwar nach Kapernaum; allein wenn man daraus hat ableiten wollen, Mt. wisse nichts von einer Thätigkeit Christi außerhalb Galiläa vor der letzten Reise nach Jerusalem, so ist dieser Schluß deshalb ein unzulänglich begründeter, weil unmöglich nachgewiesen werden kann, wo die einzelnen, von Mt. referirten Begebenheiten sich ereigneten, da dieser Evangelist, bei völlig zurücktretendem chronologischen und localen Interesse, alles nach gewissen allgemeinen Gesichtspunkten ordnete \*). Wenn es daher auch wahrscheinlich ist, daß Mt., als Galiläer, vorzugsweise Ereignisse in Galiläa berichtet, so geht doch oft seine Mittheilung so ins Allgemeine (vergl. von 9, 35. an; 10, 1. 11, 1. 2. 7. 12, 1. 9. 15, 22.), daß die Erzählung eben so gut auf Ereignisse in Judäa, als in Galiläa sich beziehen kann.

13. Nachdem Mt. in einigen großen Zügen kurz angedeutet hat, daß der Erlöser Galiläa zum Hauptschauplatz seiner Wirksamkeit wählte, berichtet er, daß nicht Nazareth, der Wohnort der Eltern Jesu, der Mittelpunkt seiner Thätigkeit wurde, sondern Kapernaum. (Καπερναοῦμ, richtiger Καφαρναοῦμ = כְּפַר נַחֲמִי, vicus consolationis. Es lag am Meer Genesareth, daher παρα-θαλασσία vergl. Joh. 6, 17. auf der Grenze der Stämme Sabelon und Naphthali, in der Nähe von Bethsaida, unfern der

\*) Man vergl. hierüber das Nähere in meinen Programmen über die Ächtheit des Matthäus.

Einmündung des Jordans in den See.) Das Verlassen von Nazareth erscheint hier nicht motivirt; nach Lc. 4, 16—30. war es aber der Unglaube der Nazarethaner, der den Herrn bewog, seinen beseligenden Einfluß den Undankbaren zu entziehen. Die Parallelen zu dieser Erzählung des Lc. finden sich erst Mt. 13, 54 ff. Mr. 6, 1 ff., und dieselbe Heilungsgeschichte, welche Lc. gleich an den Vorfall in Nazareth anreicht, versetzt Mr. 1, 21 ff. wieder ganz an den Anfang zurück. Wenn uns daher auch höchst wahrscheinlich ist, daß Lc. die Stellung der Begebenheit in Nazareth chronologisch eingereiht hat, so haben wir es doch vorgezogen, die Erklärung jener Stelle bis zu Mt. 13, 54 ff. zu verschieben. Eine Abweichung von unserm Grundsatz, dem Mt. in diesem Theile der evangelischen Geschichte nachzugehen, hätten wir nur dann rechtfertigen zu können geglaubt, wenn sich die gewiß unhaltbare (?) Ansicht begründen ließe, daß Lc. 4, 16 ff. von einer weit frühern, Mt. 13, 54 ff. von einer zweiten, viel spätern Anwesenheit Jesu in Nazareth zu verstehen sey.

14—16. In der Wahl eben dieser Gegenden sieht der Evangelist Mt. nicht etwas Zufälliges, sondern er erkennt darin die Erfüllung einer Weissagung des Jesaias (8, 22. 9, 1.) an. Die citirte Stelle enthält die Prophezeiung, daß sich in den verachtetsten Gegenden Palästina's das Licht des Messias am glänzendsten offenbaren werde. (Ähnlich ist Micha 5, 1.) Mt. giebt übrigens die Stelle abgekürzt, und hebt nur die Namen der Stämme Naphthali und Zabulon, und die Umgegend des Meeres Genesareth hervor, welche letztere den Segen der leiblichen Gegenwart des Herrn am meisten erfuhr und die Mehrzahl seiner Wunderthaten schaute. (Der Ausdruck ὁδὸς θαλάσσης = הַדֶּרֶךְ הַיָּם bezeichnet ohne Zweifel die westliche Seite des Sees Genesareth, der hier דֶּרֶךְ genannt ist, sowie πέραν τοῦ Ἰορδάνου = הַיַּרְדֵּן הַזֶּה die östliche Seite desselben Landsee's. Beide Ausdrücke umfassen daher zusammen seine ganze Umgebung und nach der evangelischen Geschichte besuchte der Erlöser auch bekanntlich beide Seiten des Meeres Genesareth.) Von den Bewohnern dieser nördlichen Grenzprovinzen konnte vorzugsweise gesagt werden, daß sie in geistlicher Finsterniß wohnten; indem sie theils von dem theokratischen Mittelpunkte, Jerusalem und dem Tempel, sehr entfernt waren, bei dem sich doch immer die wahre Gotteserkenntniß, so weit sie

im Volke ruhte, sammelte; theils auch wegen der mannigfachen Berührungen mit ihren heidnischen Nachbarn von manchem Unlautern sich nicht frei erhalten hatten. Aber zugleich waren eben diese Bewohner von Galiläa, welche die strengen Juden als halbe Heiden verachteten, am geeignetsten für die neue Lehre vom Reiche Gottes, indem sie durch den Umgang mit Gliedern der benachbarten Staaten von ihrem crassen Particularismus gelöst waren, zugleich aber auch ihr gesunkener Zustand das Bedürfnis nach Erlösung recht hervortreten ließ. Wie also der Sünder (als der Bußfertige) dem Reiche Gottes näher ist, als die Gerechten (Mt. 9, 13.), so offenbarte sich auch der Herr den armen Galiläern vor den übrigen Bewohnern von Palästina. (Vergl. über den Gegensatz von *σκότος* und *φῶς* das Nähere zu Joh. 1, 3. 4. — *Σκία θανάτου* nach dem hebräischen *חַשְׁמַל*, das synonym mit *חַשְׁמַל* gebraucht zu werden pflegt. Die LXX. haben es von *חַשְׁמַל* und *חַשְׁמַל* abgeleitet.)

17. Nach dieser Notiz über die Localität giebt Mt. kurz den Inhalt der Predigt Jesu an. Er beschränkt sich auf dieselben Momente, die er 3, 2. von der Predigt des Johannes genannt hatte: Buße, motivirt durch die Nähe des Reiches Gottes. An die Johanneische Predigt lehnte sich auch natürlich die Verkündigung des Erlösers im Anfange an; jedoch ist die Notiz Mt. 1, 15. gewiß nicht zu übersehen, der zufolge mit der *μετάνοια* gleich die *πίστις* verbunden wurde \*), und zwar nicht bloß die allgemeine *πίστις*, wie sie auch dem A. T. schon zur Basis diente, sondern das *πιστεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*. (Vergl. über *πίστις* zu Mt. 8, 1. 9, 1. 13. 58. 17, 20.) In dem *εὐαγγέλιον* liegt hier aber die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* in ihrer realen Gegenwart, und

---

\*) Schön sagt Schleiermacher (Festpr. II. S. 93.): wenn Christus Buße gebietet, so thut er es mit einem kräftigen Wort, dem die That nicht fehlt. — Dieses die Buße gebietende Wort, welches eigentlich die neue geistige Welt schafft, indem Jeder nur durch die Buße in derselben zum Daseyn kommt, ist eben so kräftig und wirksam als das gebietende Wort, welches die äußere Welt um uns her ins Daseyn gerufen hat.“ Christi Bußpredigt ist also eine ganz andere, als die des Johannes; jene hatte den Geist, der sie schafft, zur Begleitung, sie ist selbst ein Evangelium; diese, wie das A. T. überhaupt, fordert, ohne zu geben. Auch die Buße ist eine Gabe Gottes.

zwar in der lebendigen Persönlichkeit des von den Propheten verheißenen und so lange ersehnten Messias repräsentirt, ausgedrückt. Daß somit in ihm alles erfüllt sey, was je verheißten und ersehnt wurde, und sein neues Lebenselement nur die Aufnahme fordere, verkündete Jesus. Daß ὁ καιρὸς πεπλήρωται (Mr. 1, 15.) weist deutlich (wie Gal. 4, 4.) auf eine feststehende Ordnung in der Entwicklung, und auf innere Gesetzmäßigkeit derselben hin. Das Eintreten des Erlösers in die Menschheit, wie sein öffentliches Auftreten im Volk, waren nothwendige, durch die göttliche Anordnung fixirte Termine.

## §. 2. Jesus wählt Schüler.

(Mt. 4, 18—22. Mr. 1, 16—20.)

Die Berufung der beiden Brüderpaare des Petrus und Andreas, wie später des Jakobus und Johannes (von denen man das Nähere sehe zu Mt. 10, 1 ff.), ist hier eben so wenig motivirt, als vollständig dargestellt. Johannes (Cap. 1.) giebt die Gewißheit, daß diese Jünger schon gleich nach der Taufe Christo bekannt wurden, und daher hier nur in die nähere Gemeinschaft des Erlösers aufgenommen sind. Mt. und Mr., der ihm hier folgt, will von der Berufung der Apostel vorläufig einiges andeuten, um dann sogleich zu dem, was ihm das Wichtigste war, zu den Reden Jesu, überzugehen. (Über das ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων vergl. zu Lc. 5, 10., wo der Gedanke in bestimmterem Zusammenhange steht. — Ἀμφιβληστρον von ἀμφιβάλλω, findet sich im N. T. nur hier. Es bedeutet ein größeres Doppelnetz, während δίκτυον ein kleineres Jagd- oder Fischnetz bezeichnet. — Über die θάλασσα τῆς Γαλιλαίας vergl. zu Lc. 5, 1.)

## §. 3. Christi Bergpredigt.

(Mt. 4, 23—7, 29.)

In allgemeinen Zügen schildert zuvörderst der Evangelist die Thätigkeit des erschienenen Heilandes (dieselben Worte s. Mt. 9, 35.), um demnächst ausführlich seine Wirksamkeit als Lehrer darzustellen. Er spendete Segen nach allen Seiten und wandelte umher wohlzuthun, still und groß seine Bahn ziehend, wie die



Sonne. Er forderte nicht gleich dem Gesetz, sondern schütete Wohlthaten über die Menschen aus; daß das Reich Gottes da sey, offenbarte er durch die That; Lehren und Heilen, Geist und Leib erneuen, das war sein großes Geschäft. (Der Synagogen, συναγωγή = תפלת בית הגחלת geschieht erst nach dem Exil Erwähnung. Vergl. Joseph. Ant. XIX. 6. 3. B. J. VII. 3. 3. Zur Zeit Jesu waren sie überall in Palästina wie in der Diaspora verbreitet; in Jerusalem sollen deren 480 gewesen seyn. Geringere Versammlungshäuser auf den Dörfern, oder für kleine Gemeinen hießen *προσευχαί* [Ap. Gesch. 16, 13.]. Sie dienten wie die Synagogen zu den täglichen Gebetsversammlungen; Gesetzkundige, auch wenn sie nicht gerade Priester oder Leviten waren, konnten Vorträge in denselben halten. — *Νόσος* und *μαλακία* verhalten sich, wie sthenische und asthenische Übel; während *βάσανος* vorzugsweise solche Krankheiten bezeichnet, die qualvolle Schmerzen in ihrem Gefolge haben.)

24. Das Gerücht von der Heilkraft Jesu [deren Wirkungen erst von 8, 1. an im Speciellen geschildert werden] \*), verbreitete sich durch das ganze Land, bis an die syrische Grenze und alle Kranken strömten bei ihm zusammen. (*Ἀκοή* = תפלת, Lc. 4, 37. hat *ἦχος*. — *Συρία* bezeichnet die an Syrien grenzenden Gebiete von Palästina und die Grenzgebiete Syriens selbst, die der Erlöser auch auf seinen Zügen berührte. Mr. 1, 26. hat in der Parallele *εἰς τὴν περὶ ὅρων τῆς Γαλιλαίας*. — Von den verschiedenen Krankheitsformen wird später besonders die Rede seyn. Über die *δαιμονιζόμενοι* vergl. zu Mt. 8, 28. — *Σεληνιάζεσθαι* findet sich im N. T. nur noch Mt. 17, 15. — *Συνέχειν* = שרש binden, fesseln; die Krankheit wird als eine den Organismus in seiner Freiheit hemmende Gewalt gedacht.)

25. Menschen aus allen Theilen des jüdischen Landes schlossen sich, durch die gewaltigen Erscheinungen seiner Heilkraft angeregt, an den Herrn an und begleiteten ihn (eine Strecke) auf seinen Zügen, um seine Gemeinschaft länger zu genießen. (*Δεκάπολις* Mr. 5, 20. 7, 31. Bei Plin. H. N. V. 16. regio decapolitana, ein District von 10 Städten, die sich aber nicht sicher

---

\*) Man vergl. auch zu Mt. 8, 1. die Erklärungen über die Heilungen Jesu und der Apostel überhaupt.

namhaft machen lassen, jenseits des Jordan, im Stamm Manasse. Vergl. zu Mt. 8, 28.)

5, 1. Nach dieser vorläufigen Schilderung der Heilungen Jesu und des Eindruckes, den dieselben auf das Volk machten, führt Mt. sogleich seine Leser zu der großen Rede Jesu, welche man von der Umgebung, in der sie gesprochen ward, die Bergpredigt zu nennen pflegt. Bevor wir aber dieses erste größere Ganze im Evangelium des Mt. in seinen Einzelheiten näher betrachten, schicken wir über das Allgemeine Einiges voraus \*).

Die Bergpredigt, in der Form, wie sie uns von Mt. gegeben wird, kann unmöglich ein Ganzes gebildet haben in dem Vortrage Jesu \*\*) Die Verbindung der Sätze nämlich ist von der Art, daß höchst unwahrscheinlich gefunden werden muß, daß der Erlöser sprechend so von einem Gedanken zum andern sollte hinübergegangen seyn; nur für die schriftliche Darstellung und die besondern Zwecke des Evangelisten läßt sich eine Zusammenstellung dieser Art rechtfertigen. Entscheidend ist aber für diese Behauptung die Vergleichung des Lc. †). Bei diesem Evangelisten finden wir zwar (6, 17 ff.) eine Rede Jesu, die der Bergpredigt bei Mt. offenbar nahe verwandt und nach Anfang und Schluß identisch zu seyn scheint, die aber viel kürzer ist als die Rede Jesu nach Mt. Wollte man sagen, Lc. gebe in jener Rede einen Auszug aus der vollständigen bei Mt., so finden sich allerdings bei Lc. nur zwei Verse (6, 39. 40.), die Mt. in anderm Zusammenhange hat (15, 14. 10; 24.); da indeß diese beiden Verse gnomenartig

\*) Dieser wichtige Abschnitt, das Gegenbild zur sinaitischen Gesetzgebung, ist häufig besonders bearbeitet; namentlich von Pott (Helmstädt, 1789.), Rau (Erlangen, 1805.), Große (Göttingen, 1819.), am besten von Tholuck (Hamburg, 1833.). Unter den Kirchenvätern hat Augustinus eine besondere Bearbeitung der Bergpredigt geliefert.

\*\*) Vergl. dagegen meine Kritik der evang. Geschichte §. 69. (C.)

†) Tholuck hat sich für die Ursprünglichkeit der Rede bei Mt. entschieden, indem er besonders darauf Gewicht legt, daß der Herr manches zweimal gesprochen haben mögte. Allein das zugegeben, so wird doch immer die Stellung des Vaterunsers bei Mt. als weniger passend bezeichnet werden müssen, als die ist, welche es bei Lc. hat. Wenn Tholuck (S. 378.) äußert, der Herr könne das Gebet nach Lc. 11, 1. einem Jünger noch einmal wiederholt haben, so ist das zwar möglich, aber doch nicht wahrscheinlich.

gefaßt sind, so könnten sie öfters gesprochen seyn. Diejenigen Theile aber, die Mt. in der Bergpredigt allein hat, finden sich zum großen Theil im Lc. in ganz anderm Zusammenhange und zwar in einem so bestimmt gefaßten Zusammenhange, daß wir sie eben bei Lc. in ihrer ursprünglichen Verbindung erhalten ansehen müssen \*). Dazu kommt, daß sich im Evangelium des Lc. vorherrschend Genauigkeit in der historischen Verknüpfung zeigt, während dieselbe bei Mt. fehlt. Will man daher die Einheit der Bergpredigt festhalten, so sieht man sich genöthigt anzunehmen, daß die Theile derselben, welche bei Lc. in anderm, bestimmt hervorgehobenem Zusammenhange stehen (z. B. das Vaterunser Lc. 11, 1 ff. vergl. mit Mt. 6, 7 ff.), zweimal gesprochen wurden. Da aber diese Annahme schwerlich in neuester Zeit noch Vertheidiger finden dürfte, so bleibt nichts als die Ansicht von der Bergpredigt zu recipiren, der zufolge ihre Einheit nicht vom Erlöser selbst, sondern von Mt. herrührt. An eine unter bestimmten Umständen wirklich gehaltene Rede Jesu schloß Mt. verwandte Redeelemente an. Über diese Umstände, unter denen Jesus sprach, berichtet Lc. genau. Jesus war (nach Lc. 6, 12 ff.) auf einen Berg \*\*) gegangen, um daselbst zu beten; am Morgen nach dem Gebet schloß er den Kreis der zwölf Jünger ab (vergl. zu Mt. 10, 2.) und ins Blachfeld hinabgehend (*καταβὰς ἔστη ἐπὶ τόπον πεδινόν*, Lc. 6, 17.), lehrte er das Volk, das sich herzudrängte. Der Umstand, daß Jesus nach Lc. vom Berge hinab, nach Mt. (5, 1.) auf den Berg hinaufgeht, läßt sich so vereinigen, daß entweder Mt. das frühere Herausgehen mit dem Lehren zusammenknüpft, ohne des später folgenden Herabsteigens Erwähnung zu thun; oder daß das Herzudrängen des nach Heilung begierigen Volks nach dem Herabsteigen wieder ein Zurücktreten Jesu auf

---

\*) Über den Zusammenhang der einzelnen Stellen aus dem Lc., welche mit Stellen der Bergpredigt parallel sind, vergl. die fortlaufende Erklärung des Lc. von 9, 51. an.

\*\*) Über die Localität des Berges läßt sich mit Gewißheit nichts bestimmen. Man hat an den Thabor gedacht, vermuthlich mit Unrecht. Die Tradition nennt einen Hügel bei Saphet (Bethulia) unter dem Namen: „Hügel der Seligkeiten,“ als denjenigen, von dem herab der Herr diese Rede gehalten habe.

die Höhe veranlaßte, um von da zu einer größern Menge reden zu können \*). Diese Rede nun scheint eine der ersten öffentlichen und feierlichen Erklärungen Jesu an große Volksmassen gewesen zu seyn; (daher B. 2. das ἀπολῆς τὸ στόμα αὐτοῦ, worin Tholuck [S. 61.] mit Recht eine Bezeichnung des feierlichen mit Stille erwarteten Anfangs der Rede sieht); als solche benutzte sie Mt., um an diesen Vortrag alles dasjenige aus andern Reden Christi anzureihen, was geeignet scheinen konnte, einen Überblick über das Eigenthümliche des Evangeliums im Verhältniß zum A. T. zu geben. Eine Initiationsrede für die Jünger sollte weder die mündliche Rede des Erlösers, noch die Composition des Mt. seyn; sie waren beide, wie für die Jünger, so auch für die Volksmassen bestimmt (Mt. 5, 1. Lc. 6, 17. 20.); wohl aber sollte sie allen einen Blick in das Wesen des Reiches Gottes gewähren. Nach Mt. namentlich erscheint die Rede als eine zweite Gesetzgebung, die sich von der sinaitischen nur dadurch unterscheidet, daß sie einmal die freieste Auffassung der Gebote im Geist lehrt, dann aber die μετάνοια (als Wirkung des Gesetzes Moses, Röm. 3, 20.) voraussetzt und mit dem Gesetz zugleich die Gnade predigt, die seine Erfüllung wirkt. Diese Hinstellung der neutestamentlichen Gesetzgebung \*\*) an die Spitze der Thätigkeit des Messias war für alttestamentliche Theokraten berechnet, die mit Beziehung auf 5 Mos. 18, 15 ff. den Messias als andern Moses auffaßten.

Bei beiden Evangelisten, bei Mt. sowohl als bei Lc., läßt

\*) Oder daß Jesus von einer Bergkuppe auf die Hochebene (einen ebenen Platz) herabstieg. (C.)

\*\*) Die Behauptung, daß Christus kein Gesetzgeber sey, enthält etwas ganz Richtiges, das ich durch meine Auffassung der Bergpredigt keineswegs leugnen will. Das Specifische in der Wirksamkeit des Erlösers war nicht irgend ein neues Gesetz zu bringen, sondern von dem Joch alles Gesetzes zu erlösen. In sofern er aber das Gesetz des A. T. in einer Innerlichkeit auffassen lehrte, wie es bis dahin noch nicht aufgefaßt war, gab er gleichsam das Gesetz des Sinai von neuem und vollendete es. Als Sohn Gottes ist überdies das sinaitische Gesetz eben auch das seinige, Moses war bloß der μεσίτης bei seiner Publication; es war aber nicht bloß für Andere, sondern auch für ihn selbst Gesetz. (Vergl. die schöne Erklärung Schleiermacher's darüber in den Festpredigten B. II. S. 66.)



sich in den Reden ein Zusammenhang nachweisen. Bei Lc. freilich ein engerer, da er die Rede nur abgekürzt giebt \*). Denn wie zuvörderst den vier Seligkeiten vier Wehe genau correspondiren (B. 21—26.), so entsprechen auch die Ermahnungen zur reinen, nicht berechnenden Liebe (B. 27—31.) wieder genau den Schilderungen der natürlichen, berechnenden Liebe, die für das Evangelium nicht ausreicht (B. 32—34.), und hieran reiht sich zum Schluß (B. 35—38.) mit Rückblick auf B. 27. die verstärkte Ermahnung an die Jünger des neuen Bundes in reiner lauterer Liebe zu leben. Das Ganze bildet also eine Darstellung des Wesens des Evangeliums im Gegensatz gegen das strenge Gesetz, nur daß dieser Gegensatz bei Mt. viel ausführlicher und schärfer dargelegt ist. Bei B. 39. macht Lc. in der Rede einen Absatz mit der Bemerkung, daß der Erlöser in Parabeln (vergl. über παραβολή zu Mt. 13, 3.) die Rede fortgeführt habe. Das ἀλλ' ἐμὴν λέγω deutet wohl auf eine Abkürzung der Rede, indem Lc. hier die schärfere Entgegensetzung vom A. und N. T., die Mt. 5, 13—43. giebt, ausgelassen hat. Die parabolischen Elemente hat auch Mt. in die Bergpredigt aufgenommen, nur in ganz anderer Ordnung; wir können daher mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß sie ursprüngliche integrirende Theile des Vortrags Jesu werden ausgemacht haben. Die Zusammenstellung der Parabeln endlich, wie sie Lc. giebt, ist durchaus natürlich. In allen ist nämlich der Gedanke für die μαθηταί niedergelegt, daß sie, sofern sie das (oben geschilderte) neue, höhere Lebenselement geltend machen wollten in der Welt, es erst selbst ganz in sich aufnehmen und nach demselben leben müßten. Sie müßten demnach zuerst ihre geistige Blindheit heilen, ihre Splitter sich aus dem Auge nehmen lassen, selbst gute Früchte bringen und ihr Haus auf den ewigen Grund des Wortes Gottes (Gegensatz von pharisäischem Menschenwort) bauen, dann könnten sie auch andern dienen. Die einzige Stelle, die in diesen Zusammenhang nicht

---

\*) Mit Schleiermacher's Ansicht von der Rede bei Lc. (vergl. über die Schriften des Lucas S. 89 ff.), der sie ungünstig beurtheilt, kann ich nicht übereinstimmen. Die Rede ist zwar abgekürzt (nur die Wehe scheinen erklärende Zusätze, s. zu Mt. 5, 3.), aber doch im Wesentlichen genau und zusammenhängend excerptirt.

ganz hineinzugehen scheint, ist B. 40. (worüber man das zu Mt. 10, 24. Bemerkte vergleiche.) Bei genauerer Ermägung des Zusammenhangs zeigt sich aber, daß auch dieser Gedanke sehr passend eben so eingereiht ist. Schon das Vorhergehende, *μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν* (B. 39.), so wie auch die folgende Parabel vom κύρτος (B. 41 ff.), weisen offenbar auf die Pharisäer, als die bestimmende Kraft im alttestamentlichen Leben, wie es sich unter den Juden damals gestaltet hatte, hin. Diese nämlich standen eben in der heuchlerischen Thätigkeit, bei andern wirken zu wollen, was selbst nicht in ihnen war, vor welcher der Herr in den Gleichnißreden warnen will. Der Gedanke: *οὐκ ἔστι μαθητὴς κ. τ. λ.* reiht sich daher trefflich so in den Ideen- gang ein: „macht euch völlig von der Anhänglichkeit an den alten διδάσκαλος los, Gesetz und Pharisäer können euch nicht weiter leiten, als sie selbst sind, und der vollendete Schüler ist nur dem Lehrer gleich; erwählt euch vielmehr mit entschiedenem Ernst mich, den neuen Lehrer, dann werdet ihr nicht blinde Blinden- leiter bleiben, sondern im Licht der Lebendigen wandeln.“

Wie bei Lc. so ist nun auch in der Bergpredigt nach Mt. ein Zusammenhang nachzuweisen \*). Wenn nämlich gleich angenommen werden muß, daß Mt. an die vom Erlöser vorgetragenen Gedanken verwandte, bei andern Gelegenheiten gesprochene anreichte, so bildete doch der Geist Gottes in ihm daraus ein neues zusammenhängendes Ganze. Anfang und Ende stimmen nach der Relation des Mt. ganz mit der Rede des Lc. zusammen, wodurch die Identität derselben hinlänglich bezeugt wird. Mt. führt nur im fünften Capitel den Gegensatz vom A. und N. T. viel sorgfältiger aus, indem er durch eine Reihe von Sätzen das Wesen beider genau darlegt. In dieser Gestalt erscheint die Rede ausdrücklicher als eine neue geistigere Gesetzgebung, zugleich aber wird mit dem Gesetz die Gnade ins Licht gestellt, indem die Schärfung der Gebote auf die Seligpreisung der Armen und Leidtragenden folgt. Wahre Buße, die den Glauben nothwendig in sich schließt, wird also vorausgesetzt, um das Gesetz der Liebe zu empfangen. Durch diese das höhere Lebensprincip wahrhaftig

\*) Vergl. R. Stier in den Andeutungen Th. I. S. 104. f. Das Speciellere über den Zusammenhang sehe man bei den einzelnen Stellen.

in sich aufzunehmen und zu bewahren, und eben dadurch das Verhältniß von Evangelium und Gesetz richtig aufzufassen, das ist der vermittelnde Gedanke zwischen den Seligpreisungen und den neuen Geboten des Herrn (vergl. Mt. 5, 13—20.). Von den neuen werden beispielsweise sechs Formen herausgehoben (B. 21—47.), in denen aber hinreichend der Geist des N. T. entfaltet war, so daß B. 48. der allgemeine Satz: ἔσθθτε οὖν ὑμεῖς τέλειοι κ. τ. λ. diese Vergleichung beschließen konnte. Im sechsten Capitel geht sodann der Evangelist (mit Rückblick auf 5, 20.) in der Vergleichung der alt- und neutestamentlichen Frömmigkeit weiter, die Pharisäer als die (freilich unlautern, aber damals das religiöse Volksleben in seinem Charakter bestimmenden) Repräsentanten des A. T. auffassend. Die Innerlichkeit und Wahrhaftigkeit des geistigen Lebens bildet wieder den Gegensatz gegen die Äußerlichkeit und den Schein der pharisäischen Frömmigkeit. Die gewöhnlichen Formen, unter denen die pharisäische Frömmigkeit sich darstellte, Almosen (B. 2.), Gebet (B. 5.), und Fasten (B. 16.), bilden die Punkte, an denen der Erlöser den Gegensatz des Neuen mit dem Alten entwickelt. Die Mittheilung des Gebets des Herrn bildet hier den Mittelpunkt, indem in demselben in seiner ersten Hälfte die Geistigkeit des Strebens der Glieder des neuen Bundes, in der zweiten der Zustand der μετάνοια als das Wesentliche heraustritt für die Glieder des Reiches Gottes, zugleich aber eben auch als das Fehlende für die Pharisäer. Den Schluß des Capitels (B. 19—34.) füllt eine Abhandlung über das Verhältniß der Kinder des Reichs zu den irdischen Bedürfnissen des Lebens (besonders Nahrung B. 25. und Kleidung B. 28.). Dieselbe vollendet den in der ganzen Rede vorherrschenden Gegensatz zwischen Altem und Neuem. Die Pharisäer in ihrer Sucht irdische Schätze zu sammeln (vergl. Lc. 16, 13. 14.), dienten zweien Herren (Mt. 6, 24.) und trübten so die Einfalt ihres geistigen Blickes (B. 22. 23.); statt dessen wird als Kriterium der Kinder Gottes kindlicher Glaube an die Vaterliebe Gottes, somit gänzliche Lösung von aller Sorge um das Irdische, hervorgehoben, wodurch wieder das Gebet des Herrn, als Inhalt aller Wünsche und Sorgen der Kinder des Reichs, anschaulicher heraustritt. Die im siebenten Capitel mit loserer Verbindung zusammengestellten Gedanken werden durch die Schlußermahnung



zusammengehalten und mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang gebracht. Nach Vollendung der Schilderung des Gegensatzes zwischen der Frömmigkeit des alten und neuen Bundes beschließt sehr passend die Ermahnung an die Zuhörer das Ganze, diesen Charakter des höhern Lebens im Reiche Gottes in allem auszuprägen. Als die erste Bedingung dazu wird der stete Blick auf die eigne Sünde in wahrer Buße hervorgehoben, und gewarnt vor einem vom rechten Streben ableitenden Blick auf Andere (V. 1—5.), doch aber auch das rücksichtslose Ausschütten des Höhern vor Menschen ohne Bedürfniß untersagt (V. 6.). An diese negative Seite schließt sich (V. 7—14.) die positive, nämlich die Ermahnung zum ernstestn Gebet und Kampf, als nothwendigen Bedingungen zur Vollendung des Lebens in Gott. Eine Aufforderung zu prüfender Durchforschung aller, deren Einwirkungen sie sich hingäben, macht den Beschluß (V. 15—23.), indem die letzten Verse (24—27.) die Folgen einer treuen Anwendung des gehörten Wortes Gottes, so wie auch einer nachlässigen Benutzung solcher Wohlthat in bildlicher Rede schildern.

In dieser Form, welche der Evangelist der Rede Jesu vom Berge gab, bildet dieselbe gleichsam ein erhabenes Portal, durch welches der Leser des Evangeliums in den Tempel der Wirksamkeit Jesu eingeführt wird. Man kann sagen, sein ganzes folgendes Leben, alle seine Reden und Gespräche bilden einen Commentar zur Bergpredigt, in der die Quintessenz alles Eigenthümlichen in dem Reiche des Herrn niedergelegt ist.

3. Mt. eröffnet die Bergpredigt mit einer großartigen Zusammenstellung der Grundzüge im Charakter der Kinder des Reiches Gottes und der Kinder der Welt. Freilich sind die Züge der letztern nicht ausdrücklich hervorgehoben, allein sie liegen als Gegensätze der Schilderung zum Grunde; den Seligpreisungen der einen stehen verschwiegene Wehe der andern gegenüber. Lc., der statt der dritten, die der Rede angemessenere zweite Person gewählt hat, läßt diesen Gegensatz bestimmt heraustreten (6, 24—26.); allein da er die Zahl der Seligpreisungen abkürzt, so ist wohl nicht unwahrscheinlich, daß er diesen Gegensatz nur zur Verdeutlichung ausdrücklich ausgesprochen hat. Es würde nämlich die Rede zu lang und einförmig geworden seyn, wenn den einzelnen Sätzen des Mt. jedesmal ein *οὐαί* entgegengestellt wäre. Wollte



man aber die ausführlichere Darstellung des Mt. als eine Ausführung der kürzern Rede des Herrn betrachten, so würde diese Ansicht ihre Widerlegung finden in der Eigenthümlichkeit der Säge, die Mt. allein hat; eine nachträgliche Ausführung des Grundgedankens würde minder ursprünglich und tief gerathen seyn. In der verkürzten Form des Lc. fehlt übrigens nichts Wesentliches; die ersten und letzten Seligsprechungen hat er festgehalten, und nur die reiche Ausmalung fallen lassen. Nach Mt. ist die Stellung der einzelnen Säge so eingerichtet, daß B. 3. mit B. 10. correspondirt, wo das *αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, mit dem die Rede anfang, wiederkehrt. Es sind somit nur sieben Seligsprechungen zu zählen, denn B. 10—12. fügen keinen neuen Gedanken hinzu, sie bilden nur den Übergang zum Folgenden, indem sie, nach Vollendung der Beschreibung des subjectiven Charakters der Kinder Gottes, ihr Verhältniß zur Welt charakterisiren. In allen Seligsprechungen ist der Eine Gedanke dargelegt, daß nach dem Gesetz der ewigen Vergeltung Gottes der hier nach dem Göttlichen Verlangende im Reiche Gottes volle Befriedigung erhalten solle; umgekehrt aber, der in der Vergänglichkeit Befriedigte später das Bedürfniß nach dem Ewigen zu seiner Pein empfinden werde. Es ist demnach hier kein Gegensatz zwischen Tugend und Laster; das Verbrechen straft auch schon das A. T.; sondern es wird nur die Erlösungsbedürftigkeit der Erstorbenheit des natürlichen Menschen entgegengestellt, der ohne tieferes Verlangen nach dem Ewigen im Vergänglichen seine Ruhe finden kann. Über diese wird das Wehe gerufen, weil, wenn sich die Vergänglichkeit, in der sie ruhen, zeigt als das, was sie ist, ihnen daraus die Unruhe geboren wird. Der Standpunkt Christi ist hier also schon über das Gesetz hinaus genommen; dieses erscheint als sein Amt erfüllt habend, die Erlösungsbedürftigkeit (Röm. 3, 20.) ist geweckt, es gilt nun dieselbe zu stillen. Auffallend scheint hierbei nur, daß manche der vom Erlöser herausgehobenen Momente (*μακάριοι οἱ ποεῖς, οἱ ἐλεήμονες, καθαροί, εὐρηνοποιοί*) über diesen Standpunkt des erregten Bedürfnisses nach der Erlösung hinauszugehen scheinen, indem sie einen innern Zustand sittlicher Vollendung ausdrücken. Allein diese Erscheinung erklärt sich leicht, wenn man sich erinnert, wie häufig in der Darstellungsweise Christi und der Apostel der

Keim des neuen höhern Lebens zugleich mit seiner Vollendung aufgefaßt wird. Die wahre Armuth des Geistes, als die nothwendige Bedingung jeder höhern Lebensentwicklung, beschließt diese selbst mit; und eben in diesem Einsseyn faßt sie hier Jesus auf. So aufgefaßt enthalten die ersten Sätze der Bergpredigt eine Charakterschilderung der Kinder Gottes, die auf allen Stufen der Entwicklung, auf der höchsten wie auf der niedrigsten, ihre Wahrheit hat. Denn wie auf der niedrigsten die καθαρότης τῆς καρδίας dem Keime nach da ist, so bleibt auch auf der höchsten Stufe noch die πτωχεία τῷ πνεύματι.

3. Das erste lehrende Wort, mit dem Mt. den Erlöser auftreten läßt, ist: μακάριοι οἱ πτωχοί mit dem Zusatz τῷ πνεύματι, der bei Lc., wo er fehlt, ergänzt werden muß \*). Der Ausdruck πτωχός entspricht hier dem hebräischen עָנִי, das in den Psalmen so häufig in verwandter Bedeutung vorkommt. Er grenzt an ταπεινός = עָנָו (Sprichw. 29, 23 עָנָו וְרָחֵם), doch ist er nicht damit identisch, indem auch der mit der Fülle göttlichen Geistes Ausgerüstete (Jesus selbst nennt sich so Mt. 11, 29.) ταπεινός heißen kann, nicht aber πτωχός. Das Wort bezeichnet hier (wie B. 6. hungern und dursten,) den Zustand geistiger Bedürftigkeit, die lautere Bußfertigkeit der Seele. Das πνεῦμα ist daher auch durchaus nicht auf Geistigkeit, geistige Anlage (νοῦς) zu beziehen; denn der Geistigste, wie der Geistlose muß arm werden; sondern auf das gesammte höhere, aber natürliche, Lebensprincip im Menschen \*\*). Das Gefühl des Unzureichenden dieses Principis (zu

---

\*) Strauß faßt die Makarismen bei Lc. in ganz anderem Sinn, nämlich bloß von äußerer Armuth und Noth, in ebionitischem Sinn. Von einer solchen Vorstellung ist aber das N. T. weit entfernt; äußere Armuth ohne die innere hat nach seiner Darstellung gar keinen Werth. In sofern aber äußerer Reichtum gemeiniglich auch mit geistiger Anhänglichkeit an irdische Güter gepaart zu seyn pflegt, in sofern kann der Ausdruck πτωχοί auch eine Beziehung auf die irdisch Armen mit einschließen.

\*\*) So wird freilich πνεῦμα sonst im N. T. nicht gebraucht. Eher könnte der Sinn dieser seyn: „die, welche an Gütern des heiligen Geistes (Gerechtigkeit vor Gott u. dergl.) arm sind,“ wo dann aber „arm sind“ prägnant gefaßt werden müßte = „sich arm fühlen.“ Aber wer sich solchermaßen arm fühlt, der ist bereits nicht mehr arm. — Besser scheint es, τῷ πνεύματι nicht als Bezeichnung dessen, woran man arm ist, zu

wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit,) und das Verlangen nach einem höhern Princip, das dahin zu führen vermag, d. h. nach dem πνεῦμα ἁγίον, das ist die Bedingung des Eingehens der βασιλεία ins Gemüth; ja es ist ihre Gegenwart selbst. Denn das Präsens ist hier in seiner strengen Bedeutung (wie B. 10.) festzuhalten, indem die wahre πτωχεία schon dem Keime nach das himmlische Reich selbst in sich beschließt, weil sie selbst die edelste Frucht der vorwirkenden Gnade im Innern ist. Den Gegensatz (Lc. 6, 24.) bilden die πλοῖσιοι, welche erfüllt mit dem Gegenwärtigen, Nichtigen, ohne Verlangen nach der zukünftigen Welt sind (ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν vergl. Mt. 6, 2.). Die βασιλεία ist daher kein Object ihrer Sehnsucht, somit auch nicht ihres Empfangens. Das Reich Gottes erscheint aber in dieser ganzen Darstellung als das rein inwendige, geistige; es sucht nichts Blendendes, menschlichen Augen Wohlgefälliges, sondern umgekehrt es neigt sich zu dem Verachteten und Unwerthen. Für die Juden, deren Sinne trunken waren von glänzenden Bildern des Messiasreichs, war dieser Eingang der messianischen Lehrrede ein gewaltiger Contrast mit ihrem ganzen Ideenkreise; an denen aber das Gesetz sein Amt erfüllt hatte, die zerschlagenen Herzens waren, denen war solche Rede ein Balsam. Daß indeß über dem Hervorheben der innern Seite die äußere nicht gezeugnet werden soll, zeigt B. 5. deutlich.

4. Der zweite Satz fügt zu der gepriesenen Grundstimmung nur einen Nebenzug hinzu. Das πενθοῦντες verbindet mit dem Gefühl der πτωχεία das Bewußtseyn der Leiden, die als in der Schuld wurzelnd aufzufassen sind. (Lc. hat κλαίοντες mit derselben Beziehung, nur hat er die πεινῶντες vor die

---

fassen, sondern als Dativ der Beziehung und Art. Πτωχοί sind dann die irdisch Armen im weitesten Sinn, die, welche von der Welt als unglücklich betrachtet werden, weil es ihnen an Geld und Gut, Ehre, Stellung u. dgl. fehlt. Solche Arme werden, wenn sie Arme im Geiste sind, d. h. ihre Armuth an den Gütern dieser Welt in geistlicher Gesinnung sich dazu dienen lassen, nach den ewigen Gütern des Himmelreiches zu trachten, selig gepriesen im Reiche Gottes. — Ein ähnlicher Gegensatz gegen die Art, wie die Welt urtheilt, ist bei allen übrigen Seligpreisungen ebenfalls nicht zu verkennen. (C.)



κλαίοντες gestellt.) Das παρακαλεῖσθαι beschließt daher hier die Idee der Vergebung, welche nur in ihrer wohlthuernden Folge (bei Lc. γελᾶν in edlem, heiligem Sinn) aufgefaßt ist. Der Messias, der Urheber des Trostes, heißt daher παράκλητος = ὁπαῖα Joh. 14, 16.

5. 6. Unmittelbar scheint sich nun an die beiden ersten Sätze B. 6. anreihen zu müssen, wie es bei Lc. steht, indem hier wieder die physische Sehnsucht nach Erhaltung des leiblichen Organismus als Ausdruck der geistigen Sehnsucht gebraucht ist (siehe über dieselbe Vergleichung Ps. 42, 1. Jes. 65, 13. Amos 8, 11.). Es unterscheidet sich dieser Gedanke nur von B. 3. und 4. durch das Object der Sehnsucht; als dieses tritt die δικαιοσύνη hervor, welche hier nicht mehr als die äußere, sondern als die innere neutestamentliche δικαιοσύνη Θεοῦ (s. zu Röm. 3, 21.) aufzufassen ist. Die Zwischenschiebung von B. 5. erklärt sich aber daraus, daß die Sehnsucht der Kinder des Reichs in ihrer Fortbewegung geschildert werden soll. Die προότης ist nämlich als nächste Folge der Frucht des πενθεῖν zu fassen. Das Bewußtseyn der eignen Schuld (die vollendete Buße), macht mild in der Beurtheilung der Schuld anderer; der Vergebung factisch empfangen hat, trägt selber das vergerbende Princip in sich. Durch dasselbe ist das Reich Gottes nicht nur in ihm, sondern er wird auch im Reiche Gottes seyn. Hier hat das Futurum seine volle Bedeutung, weil κληρονομεῖν τὴν γῆν nicht identisch ist mit dem ἡ βασιλεία ἐστὶν αὐτῶν (B. 3. 10.). Es entspricht der Ausdruck der hebräischen Formel עַרְשָׁתִּיךָ 5 Mos. 19, 14. Ps. 25, 13. 37, 9. und verdankt seinen Ursprung der alttestamentlichen Auffassung des Landes Kanaan, als des irdischen Objects der göttlichen Verheißungen. Der Besitz dieses Landes symbolisirt daher allen und jeden göttlichen Segen. Ideal gefaßt wird der Besitz des Landes Kanaan Hebr. 4. Hier, im Zusammenhange mit der βασιλεία τῶν οὐρανῶν, die in den πτωχοῖς in ihrer geistigen Gegenwart aufgefaßt wird, bezeichnet der Ausdruck die volle, auch äußerlich sich darstellende Realisation des Gottesreichs. In dieser Auffassung erscheint das Land Palästina als Symbol der Erde überhaupt, so daß diese als die wiederhergestellte, Gott geheiligte zu denken ist. Die Theilnahme an diesem realisirten Gottesreich



knüpft der Erlöser an die *πραότης*, weil dasselbe als eine Gemeinschaft brüderlicher Liebe und Einigkeit der im *κόσμος* herrschenden Uneinigkeit entgegensteht, in seiner vollendeten Harmonie aber nur das Verwandte eine Stelle finden kann.

7. In den folgenden Versen tritt die aus der ethischen Sehnsucht hervorgehende Vollendung des innern Lebens in bestimmtem Zügen heraus. Was zuvörderst den Ausdruck *ἐλεήμονες* betrifft, so ist derselbe von den *πραεῖς* (B. 5.) so zu unterscheiden, daß während diese die Schuld des Bruders in Liebe tragen, so jene der Noth desselben sich liebevoll zuwenden. So weit Noth und Schuld zusammenhängen, gehen aber auch beide Ausdrücke in einander auf. Dieser Satz reiht sich daher passend an den Hunger und Durst nach Gerechtigkeit an; das Gefühl der eignen Noth weckt die Empfänglichkeit für fremde Leiden. Auffallend erscheint nur, daß den *ἐλεος* Übenden selbst das *ἐλεος* als ein künftiges verheißen wird; es scheint, als wenn umgekehrt die Erfahrung der göttlichen Erbarmung an sich erst die Barmherzigkeit für andere weckte. Der Gedanke verständigt sich sofort, wenn man bedenkt, daß der Charakter des *ἐλεήμων* immer nur relativ zu fassen ist. Jeder, in dessen Herzen auch schon durch Erfahrung der Erbarmung wieder erbarmende Liebe geweckt ist, bedarf für sich selbst noch der göttlichen Nachsicht, weil das Leben der Liebe in ihm immer nur erst ein werdendes, mit den Unvollkommenheiten des alten Menschen verwachsen ist \*).

8. Mit derselben Restriction sind auch die beiden folgenden Sätze zu fassen, denn die absolute innere Reinheit wäre nothwendig eins mit dem gegenwärtigen Anschauen Gottes, das doch hier erst als ein künftiges an die *καθαρότης* geknüpft ist. *Καθαρός τῇ καρδίᾳ* = *בְּרִבְרָא* Ps. 24, 4. bildet den Gegensatz mit der sittlichen *ὑπαγρία* Jac. 1, 21. Die *καθαρότης* ist nicht specifisch von der *δικαιοσύνη* (B. 6.) verschieden, derselbe Zustand des Innern wird nur in den beiden Ausdrücken in verschiedenen Beziehungen aufgefaßt. Allein was B. 6. als ersehnt sekte, wird hier als (relativ) erreicht geschildert, und somit wieder das Leben der Kinder des Reichs in seinem innern Fort-

\*) Vergl. die Bemerkungen zu der interessanten Parallele Jac. 2, 13.

schreiten aufgefäßt. Wiewohl jede relative Herzensreinheit ein inneres Schauen Gottes zur nothwendigen Begleitung hat, indem nur die Anwesenheit des göttlichen Geistes im Gemüth die Reinheit wirken kann; so ist dasselbe doch mit dem vollendeten Anschauen der göttlichen Herrlichkeit nicht zu vergleichen und deshalb erscheint dasselbe hier als ein Zukünftiges. (Ὁπτεσθαι Θεόν = כָּאֵלִים פְּנֵי אֱלֹהִים Ps. 42, 3. involviret natürlich die Idee der höchsten Seligkeit, ist aber keineswegs als leeres Bild zu fassen. Es spricht sich vielmehr in dem Ausdruck die [durch die Sünde nur getrübte] Fähigkeit der menschlichen Seele aus, ihren ewigen Ursprung, das höchste Gut, wesentlich zu erkennen. Diese Fähigkeit setzt nahe Verwandtschaft mit dem Göttlichen voraus, denn nur das Verwandte kann Verwandtes in sich aufnehmen. Wo also aus der Sehnsucht nach dem Göttlichen göttliches Wesen im Innern ausgeborn ist, da offenbart sich die Fähigkeit, Gottes ewiges Wesen zu erkennen, welche Erkenntniß als totale gedacht für das irdische Leben eine jenseitige ist\*). Vergl. hierüber zu Mt. 11, 27. und Joh. 17, 3.)

9. In der letzten Stufe der sittlichen Vollendung wird die Idee der εἰρήνῃ hervorgehoben. Diese wird als durch die Glieder der βασιλεία verwirklicht dargestellt. Der εἰρηνοποιός unterscheidet sich sehr vom εἰρηνέων, dieser erhält den vorhandenen Frieden, jener schafft den fehlenden. In dem εἰρηνοποιός wird daher die (relative) καθαρότης vorausgesetzt, indem in dem Herzen desselben das Element des Streites (die Sünde) fehlen und das des Friedens wirksam seyn muß, wenn seine Thätigkeit Erfolg haben soll. Daß mit dem εἰρηνοποιός die Gotteskindschaft als verbunden aufgefaßt wird, ist daraus zu erklären, daß in dem υἱὸς Θεοῦ das Höchste liegt, das dem Menschen verheißen werden kann. In dem υἱὸς tritt nämlich die Idee der geistigen Verwandtschaft heraus; der zufolge der ächte Sohn des Vaters Abbild ist. Der Gott des Friedens (2 Kor. 13, 11.) zeigt wie-

---

\*) Wenn es Joh. 1, 18. heißt: Niemand hat Gott je gesehen, worin der Gedanke liegt, Niemand kann Gott schauen, er ist für das Geschaffene unanschaubar (1 Tim. 6, 16.); so bezieht sich dies auf den Urgrund des göttlichen Wesens, den Vater; Gott kann nur im Sohne geschaut werden. (Vergl. das Nähere zu Joh. 1, 18.)

der Kinder des Friedens, deren Wirken Friede ist. Dieser (vollendete) Charakter der Gotteskindschaft wird aber als ein künftiger (höchstens im Keim gegenwärtiger) dargestellt. (*Καλεῖσθαι* = *εἶναι* im wesentlichen Sinn, vergl. zu Lc. 1, 35.) Eben so Mt. 5, 45. Hierin liegt angedeutet, daß die ganze Stufenleiter sittlicher Vollendung in der irdischen Relativität zu fassen ist. Ihr einstiges Vollendetsenn ist dann mit der Gotteskindschaft identisch. In der sündhaften Natur erscheinen hiernach die Menschen nicht als Kinder Gottes — sie bedürfen erst eines (vom *τῷ τοῦ Θεοῦ καὶ ἐξουχίῳ* ihnen mitzutheilenden) höhern Lebensprincips, das in der Sehnsucht nach dem Göttlichen (im bußfertigen Glauben) empfangen wird und sich stufenweise entfaltet, um dahin zu gelangen.

10. Nach vollendeter Beschreibung des innern Zustandes wahrer Gotteskinder geht der Herr nun zu der Schilderung des Verhältnisses derselben zur Welt der *ἀδικία* über. Er knüpft hierbei wieder an B. 3. an, indem er das *οὗτοι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, in B. 10. wiederholt. Die *δικαιοσύνη* wird hier in den Kindern des Reichs als vollendet gedacht, indem sie lediglich im Gegensatz mit der Welt aufgefaßt werden.

11. 12. In diesen beiden Versen wird der Gedanke von B. 10. nur entfaltet. Unter der Herrschaft der *ἀδικία* muß die *δικαιοσύνη* nothwendig leiden. Die verschiedenen Formen der Verfolgungen durch Wort und That werden dann näher herausgehoben. (*Ὀνειδίζειν* ist das Verfolgen mit Worten, *διώκειν* mit Werken. Lc. 6, 22. hat *ἀπορρίπτειν* hinzugefügt, ausschließen aus der kirchlichen und politischen Gemeinschaft. Über diesem allen steht das Verläumdern [*πονηρὸν ῥῆμα εἰπεῖν ψευδόμενος*], wozu z. B. die Anschuldigung von Mord und Wollustpflege bei den ältesten Christen gehört. Lc. hat den Gedanken etwas modificirt wiedergegeben; *τὸ ὄνομα ὡς πονηρὸν ἐκβάλλειν* = *ἀπορρίπτειν*, nur ein stärkerer Ausdruck.) Als eigenthümliches Moment der Verfolgung, die lauter um der Wahrheit willen geduldet wird, setzt aber der Herr hinzu: *ἐνεκεν ἐμοῦ*. Durch dieses wichtige Wort erhält die Lehre vom christlichen Dulden (das mit der Selbstverleugnung nahe verwandt ist, welche auch nur *ἐνεκεν τοῦ κυρίου* geschehen soll, vergl. zu Mt. 10, 39.) erst die rechte Bedeutung. Da nämlich Jesus Christus die *ἀλήθεια* und

δικαιοσύνη selbst ist, und zwar in einer lebendigen Persönlichkeit ausgeprägt, so fordert das reine Leiden um des Guten willen den Glauben an ihn von den Gliedern des Reiches Gottes. Wo die Eigenliebe herrscht, kann ein solches beseligendes Leiden nicht statthaben. Wo aber um des Glaubens willen das Leiden sich einstellt und es im Glauben getragen wird, da vollendet es das innere Leben und weckt das Verlangen nach der Ewigkeit. Dieses letztere hebt B. 12. heraus, indem im Gegensatz mit den Leiden sogar zur Freude aufgerufen wird. (*Ἀγαλλιάω* = *ἡδύ*, es ist ein stärkerer Ausdruck als *χαίρειν*. Lc. 6, 23. hat *σκιότην* dafür gewählt.) Diese Freude in Beziehung auf sich selbst schließt den Schmerz in Hinsicht auf die Verfolger nicht aus; in ersterer Rücksicht ist die Verfolgung nur dem Gläubigen ein Zeugniß, daß er Gottes sey. Lc. 6, 26 hebt in dem Wehe die andere Seite hervor; das Anregen zu menschlicher Lobpreisung setzt weltliches Wesen voraus; wo daher dieselbe eintritt, ist zu besorgen, daß der Gepriesene eben so der Gemeinschaft der Unfrommen und falschen Lehrer (*ψευδοπροφῆται*) angehöre, wie der Verfolgte dadurch in die Schaar der verfolgten Propheten eingereiht wird. (Die Beziehung auf die *προφῆται* läßt übrigens diejenige Seite der Rede mehr hervortreten, welche sie als an die eigentlichen *μαθηταί* [B. 1.] vorzugsweise gerichtet zu erkennen giebt.) Auffallend erscheint B. 12. noch die Erwähnung des *μισθός*, die auf einen gesetzlichen Standpunkt zurückzuführen scheint. Das Motiv der Handlungen im Reiche Gottes ist an sich nicht der *μισθός*. Der Ausdruck ist wohl zunächst gewählt nach dem Standpunkt der Jünger, wie denn die früheren Reden Christi oft noch eine gesetzliche Farbe tragen; dann aber ist auch für die reine Liebe ein Lohn da der nur so rein zu denken ist, wie sie selbst sich zeigt; es ist nämlich das Erkenntwerden ihrer selbst und das Verseßtwerden in ihr Element der Liebe Lohn.

13. Schon in der allgemeinen Übersicht des Zusammenhangs in der Bergpredigt nach Mt. ward bemerkt, daß die im Verlauf des Capitels folgende neue (geschärfte) Gesetzgebung mit den Seligpreisungen vermittelt wird durch die Voraussetzung der in wahrer Buße empfangenen Kraft des h. Geistes, die solches neue Gebot halten lehrt. Wie aber die Erwähnung vom *ἄλας*



τῆς γῆς sich theils zu dem unmittelbar Vorhergehenden, theils zu dem Ganzen verhält, ist dunkel. Die natürlichste Verbindung ist ohne Zweifel diese. Die Idee der Verfolgung setzt bei den verfolgten Jüngern eine Kraft höhern Lebens voraus, wodurch die Sünde sich erregt fühlt; diese selbige Kraft aber, welche bei den Gegnern des Guten Feindschaft erregt, ist die Bedingung der Wirksamkeit unter den empfänglichern Gemüthern. Sie muß daher der Verfolgungen ungeachtet bewahrt und gehegt werden. Zu vörderst nennt Jesus die Jünger ἅλας τῆς γῆς. (Es steht hier γῆ = κόσμος B. 14. und bezeichnet die Menschen überhaupt mit dem Nebenbegriff des καθαρίον durch ἅλας zu erhaltenden.) In der allgemeinen Natursymbolik, welche jeder tiefern Forschung sich aufdrang, hatte das Salz stets große Bedeutung; Pythagoras betrachtete es als Bild des δίκαιον. Der Gebrauch desselben beim Opfer war auch bedeutungsvoll. (3 Mos. 2, 13. Vergl. darüber das Nähere zu Mt. 9, 50.) Hier liegt der Vergleichungspunkt zwischen den Jüngern und dem Salz in der Fäulniß abwehrenden, Leben gebenden Kraft desselben\*). Der Wink, daß ohne diese Kraft das Salz völlig nutzlos ist, soll die Jünger zur sorgfältigen Bewahrung der heiligen Kraft anspornen, die ihnen vertraut war. (Für μωρανθῆ lesen einige Codd. das minder empfehlenswerthe μαρανθῆ von μαραίνεσθαι, hinschwinden. Vom Salz gebraucht entspricht μωρός dem βεβη, Hiob 6, 6. insipidus, fatuus\*\*). Mt. 9, 50. hat ἀναλος dafür gebraucht. Lc. 14, 34. erinnert an den Gebrauch, das Salz zum Düngen [κοπρία] zu verwenden, selbst dazu aber ist salzloses Salz unbrauchbar, es bleibt daher nur das ἔξω βάλλειν — Bild für die geistige ἀπώλεια der Abfallenden. — Über die parallelen Stellen Mt. 9, 50. Lc. 14, 34. 35. und für das Folgende Mt. 4, 21. Lc. 8, 16. vergl. man diese in ihrem Zusammenhang.)

---

\*) De Wette vergleicht 2 Kön. 2, 20., welcher Stelle zufolge Elisa Wasser durch Salz gesund macht.

\*\*) Das Bild ist daher genommen, daß das Bohsalz (das durch Abdampfen des Seewassers gewonnene Salz) in heißen Ländern, wenn es lange der Luft und Hitze ausgesetzt bleibt, seine Beimischung von chlorsaurem Magnesia verliert, und dann zum Einsalzen des Fleisches nicht mehr stark genug ist. (Nach Kaffner.) (C.)

14. 15. Die zweite Vergleichung hat im Wesentlichen dieselbe Bedeutung. Die Welt erscheint darnach als *σκότος* (Joh. 1, 5.), welche die Kinder des Reichs erleuchten sollen. Die Jünger bilden die Strahlen dessen, der das *φῶς* selber ist (Joh. 1, 4. Phil. 2, 15.). Im Verfolge wird hier aber nicht hervorgehoben, daß die leuchtende Kraft verloren gehen kann, wie es vom Salz geschah, es folgt nur die Ermahnung das Licht leuchten zu lassen. Indirect aber involvirt diese Ermahnung dieselbe Warnung, welche oben gegeben wurde, denn wer sein Licht bedeckt, dem verlöscht es. Um die berührte Ermahnung anschaulich zu machen, wendet der Erlöser noch zwei Vergleichungen an. Erstlich die von einer hochgelegenen, allen in die Augen fallenden Stadt. So hat auch das Göttliche seine Hoheit in sich selbst, und wo es sich offenbart, da wird es gesehen, wenn man nur nicht (aus Furcht vor Verfolgungen) es bedeckt. Dann folgt die zweite Vergleichung von einem *λίχνος*, dessen Bestimmung ist, denen im Hause zu leuchten; diesen Zweck darf man nicht hindern. (In den Parallelen ist dasselbe Bild gebraucht, nur steht Lc. 8, 16. statt *μόδιος*, einmal *σκεῦος*, dann *κλίνη*. Lc. 11, 33. aber findet sich *κρυπτή*.)

16. Von diesen Vergleichungen wird die Anwendung gemacht. Aus derselben leuchtet hervor, daß *φῶς* nicht bloß auf Lehre und Einsicht Beziehung hat, sondern als inneres Lebensprincip überhaupt zu fassen ist, als Quelle der *καλὰ ἔργα*. (Gegensatz von *πονηρά* nicht nur, sondern auch von *νεκρά*, die nicht aus dem Glaubensleben erwachsen sind.) Gleichsam als Kennzeichen der Ächtheit der *καλὰ ἔργα* wird hervorgehoben, daß dieselben zu Gottes und nicht der Menschen Lob auffordern müssen; es muß an ihnen spürbar werden, daß der Mensch nur Organ für die aus ihm auf andere überströmende Gotteskraft ist.

17. Je unverkennbarer Jedem seyn mußte, daß sich in Christo etwas ganz Neues geltend mache, und je ausdrücklicher der Herr selbst dies auch bekannte und sich selbst im Folgenden als neuer Gesetzgeber dem alten gegenüberstellt; desto wichtiger war es auch dem Mißverständnisse vorzubeugen, als sey die Erscheinung des Neuen in ihm losgelöst von ihrem historischen Boden. Christus spricht daher hier den innigen Zusammenhang

vom A. und N. T. in einer Weise aus, die durchaus jeden Irrthum in dieser Beziehung hätte ausschließen müssen, wenn man keinen vorgefaßten Meinungen über die Sache Einfluß auf die Erklärung verstattet hätte. Es wird nämlich zuvörderst das A. T. als unantastbar in sich geschildert, dann das N. T. als die vollendete Entwicklung des A. aufgefaßt, und endlich in dieser Vollendung das Gesetz als göttlich und ewig geltend gemacht.

Das *μὴ νομίσητε* weist auf einen leichtmöglichen Gedanken von Seiten der Jünger hin, daß mit dem Neuen das Alte abrogirt sey. Der Erlöser schließt eine solche Wirksamkeit ausdrücklich aus seiner Bestimmung (*οὐκ ἔλθω*) aus. (*Νόμος καὶ προφηταὶ* = *סֵפֶר וּפְתוּחֵי תּוֹרָה*) ist allgemeine Bezeichnung der Gesamtheit der Schriften des A. T., vollständiger noch Lc. 24, 44. Die Schriften selbst sind aber nicht in ihrer todten Äußerlichkeit, sondern in dem Lebenselement aufzufassen, aus dem sie hervorgingen und das in ihnen sich offenbart. Vor allen wichtig ist hier der Gegensatz von *καταλῆσαι* und *πληρῶσαι*. Von Gesetzen gebraucht kann *καταλίω* abschaffen, aufheben, bedeuten (Joh. 10, 35.). Damit scheint aber *πληρῶσαι* keinen Gegensatz zu bilden, es müßte *χυρῶν*, bestätigen, confirmiren, gesetzt seyn. Am besten denkt man an das Bild von einem Bau hergenommen, dessen Fundamente wieder gelöst, der aber auch auf denselben vollendet werden kann. Das A. T. ist demnach das Fundament, auf welches der Bau des N. B. treten soll, um es zu vollenden. Nach diesem Bilde enthält das A. T. die Skizze (*μόρφωσις* Röm. 2, 20. \*), und das N. die Ausführung derselben; wie Keim und Blüthe so stehen beide in organischem Zusammenhange. Die Erfüllung ist daher auch als eine allseitige zu denken; nicht bloß die Weissagungen und Typen des A. T. erfüllt Christus, sondern auch das Moral-Gesetz erfüllt er vollkommen in sich und in den Seinen.

18. Mit starkem Nachdruck stellt der Erlöser die Unmöglichkeit des *καταλίειν* dar, aus der Natur des Gesetzes selbst.

---

\*) Der Apostel Paulus erklärt sich eben so über das Verhältniß des A. T. zum N., wie besonders der Brief an die Galater zeigt (Gal. 2, 18. findet sich auch der Gegensatz von *καταλίειν* und *οὐκ ἀποδομεῖν*). Nur scheinbar enthalten Stellen, wie Eph. 2, 15., eine andere Ansicht vom Gesetz.

(*Ἀμήν* = *אמן* wird immer in den Worten des Herrn angewendet, um die Aufmerksamkeit auf einen Gedanken zu leiten und demselben Nachdruck zu geben.) Das A. E. ist als Gottes Wort ewig und unvergänglich (1 Petr. 1, 25.); daher erscheint es im Gegensatz mit dem Geschaffenen. (*Ὀὐρανὸς καὶ γῆ* 1 Mos. 1, 1. steht für das Universum, das Geschaffene überhaupt.) Während dieses in seiner Totalität vergeht, bleibt jenes sogar in seinen (scheinbar) unwesentlichen Theilen. (*Ἰῶτα*, als der kleinste Buchstabe des hebräischen Alphabets. *Κεραία*, apex, Spitzen, wodurch einzelne Buchstaben z. B. *γ* und *γ'* unterschieden werden \*)). — Wie übrigens das erste *ἕως ἄν* dem Universum einen Termin stellte, so das zweite dem Gesetz selbst. (In dem *ἕως ἄν πάντα γένηται* scil. *τὰ ἐν τῷ νόμῳ γεγραμμένα*, ist das *γίνεσθαι* = *πληροῦσθαι*. Vergl. Lc. 21, 32.) Dieser Gedanke ist ohne Schwierigkeit in Beziehung auf den typischen Charakter des A. E. Nach der Allgemeinheit, in der er hier hingestellt wird, muß er aber auch auf das Gesetz in allen seinen Momenten bezogen werden. Das Ethische darin scheint nun aber als das Ewige gedacht werden zu müssen, dem kein Termin gesetzt werden kann. Allerdings, allein in der Welt der Vollendung wird das Gesetz in sofern aufgehoben seyn, als es für alle Wesen das innerste Leben selbst geworden ist; es bedarf keines Gesetzten mehr, da jeder selbst das Rechte setzt. Wie also für Gott kein Gesetz ist, so ist auch für die vollendete Welt kein Gesetz, denn wie Gott, so ist auch sie selbst das Gesetz selber.

19. Die folgenden Worte deuten vielleicht auf specielle Vorgänge, indem einige Jünger in falscher Freiheit das Gebäude der alten Theokratie angegriffen haben mögen. Auf die Theilung der Gesetze durch die jüdischen Gelehrten in große und kleine Gebote hat die Stelle auf keinen Fall Beziehung, indem eine solche Hintansetzung des moralischen Theils (als der kleinen Gebote) und Überschätzung des Cerimoniellen (als der großen) als pharisäische Irrlehre von dem Eingange ins Reich Gottes nothwendig ausschloß. Die Ausdrücke: *ἐλάχιστος εἶναι ἐν τῇ βασιλείᾳ*, und

\*) Ähnlich sagen die Rabbinen: si quis Daleth in Deut. 6, 4. mutaret, concuteret totum mundum. Es würde nämlich *אֱלֹהִים* in *אֱלֹהִים* verwandelt, der wahre Gott in einen Götzen. Vergl. Wetstein zu d. St.



οὐκ εἰσέρχασθαι εἰς τὴν βασιλείαν können aber unmöglich gleichbedeutend seyn. Der Herr redet vielmehr hier im Allgemeinen von einem dem christlichen Princip angehörenden Standpunkt, auf welchem aber der Mensch doch ohne die gehörige Ehrfurcht gegen Gottes Wort verfährt und verfahren lehrt, und manche (scheinbar) unwesentliche Ordnungen des Gesetzes aufhebt. Mit einer solchen falschen Freiheit kann zwar der Mensch dem innersten Lebenskerne nach im Reiche Gottes seyn, allein er gehört ihm nicht mit allen seinen Kräften an; und deshalb ist er auch ungeschickt zum Lehren. Die Ausdrücke μέγας und ἐλάχιστος bezeichnen daher verschiedene Stufen in der Entwicklung im christlichen Lebensprincip. Von solchen verschiedenen Stufen spricht die Schrift oft, besonders unter den Namen von Kindern, Jünglingen und Männern (1 Joh. 2, 13. 14. 1 Petr. 2, 2. Ephes. 4, 13. Kol. 2, 19.). Die ganze Stelle ist also eine Warnung für die Jünger, nicht durch voreiliges Einschreiten der Sache des Reiches Gottes und ihrer eignen Entwicklung in demselben Nachtheil zu bringen\*).

20. Dem eigenmächtigen Lösen des A. T. setzt Jesus im Folgenden das eben so eigenwillige Festhalten desselben in seiner äußern Form entgegen; dies zeigte sich bei den Pharisäern und schloß sie ganz von der βασιλεία aus. An sich freilich kann das Alttestamentliche nie das Unchristliche seyn; es ist nur das Vorchristliche und beschließt als Vorbild das Christliche selbst mit; allein es kann dann sich als ein Un- und Widerchristliches darstellen, wenn es in der keimartigen Form festgehalten und seine freie Entwicklung gehindert wird. Das war die Stellung der Phariseer; sie bannten die Gebote des A. T. in ihrer Buchstäblichkeit fest, ohne in ihren geistigen Inhalt einzudringen. Sie

---

\*) Da B. 20 dem λύειν die pharisäische Gefinnung keineswegs (wie Alshausen will) „entgegengesetzt wird,“ sondern B. 20. sich mit γάρ als Argument an B. 19. schließt, so muß das λύειν B. 19. eine Beschreibung der pharisäischen Gesetzbehandlung seyn, also (verschieden von καταλύειν B. 17.) das mechanische Auflösen eines Gesetzes in eine Menge casuistischer und ritueller Vorschriften bezeichnen (im Gegensatz zur Auffassung und Erfüllung [ποιεῖν] eines Gesetzes aus seinem Geiste heraus.) Sene Casuistik ist im Reiche Gottes werthlos (ἐλάχιστος κλ. B. 19.) und wer in ihr dennoch das Heil sucht, schließt sich (B. 20.) aus vom Reiche Gottes. (C.)

hatten also eine δικαιοσύνη, aber eine rein äußerliche; sie schienen das Gesetz zu halten, aber dieser Schein war ihnen nur ein Mittel, um es desto sicherer in seinen heiligsten Formen verlegen zu können. Da sie das Gesetz auch in ihrem Herzen beschreiben trugen (Röm. 2, 15.), so verletzten sie das Heiligthum Gottes in ihnen und schlossen sich selbst mit ihrer δικαιοσύνη (die es zu keiner Geistesarmuth bei ihnen kommen ließ) das Himmelreich zu. Wie nun die δικαιοσύνη der Reichsgenossen sich zu der der Pharisäer verhalten solle, das bildet den Grundgedanken der erhabenen Zusammenstellung alt- und neutestamentlicher Gesetze, zu welcher die Rede jetzt hinüberführt, nur giebt Christus nichts Neues\*), er ergreift bloß das A. T. in seiner tiefsten Lebenswurzel; die Pharisäer dagegen verwechseln die Form mit dem Wesen und machen jene statt dieses geltend.

21. Zuvörderst wird vom Mosaischen Gesetz οὐ φονεύσεις, gehandelt. Bei den Worten ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις ist offenbar nicht an die Zeitgenossen Moses allein zu denken, wie wenn der Sinn wäre: „den Alten wurde das Gebot gegeben.“ Denn dasselbe Gebot wurde ja auch den Zeitgenossen Jesu und allen Zeiten gegeben. Auch würde nach dieser Auffassung der ungehörige Sinn entstehen, daß Jesus sich und seine Lehre (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν B. 22.) der Mosaischen entgegenstellte, die er eben (B. 18.) als die ewige göttliche Wahrheit geschildert hatte\*\*). Aus denselben Gründen ist auch die Ergänzung von νόμοις zu ἀρχαίοις unzulässig; der Erlöser argumentirt nicht gegen etwas Verjährtes, sondern gegen die wirksamen Irrthümer der Gegenwart. Es ist also das ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις aus der Construction des Passiv mit dem Dativ zu erklären (vergl. über diese Construction Winer's Gramm. 3te Aufl. S. 178. und im Hebräischen Gesenius Lehrgr. S. 821.), so daß der Sinn ist:

---

\*) Vergl. 1 Joh. 2, 7. 8., wo das Neue im Evangelium eben auch das Alte heißt, das von Anfang war.

\*\*) Mein. Jenem pharisäischen λέειν, nicht dem Gesetz als solchem, tritt Jesus entgegen; aber so, daß er dem Buchstaben, wie er zu den Alten (sämmlichen Gliedern des alten Bundes) theils im Gesetz selbst, theils in dessen Auslegungen gesagt war, den geistlichen Sinn des Gesetzes gegenüberstellt. (C.)

„die ἀρχαῖοι haben gesagt.“ (Ἀρχαῖοι = אֲרֵכָיִים oder אֲרֵכָאִי bezeichnet wie πρεσβύτεροι die rabbinisch-pharisäischen Repräsentanten der alttestamentlichen Theokratie.) Dann gestaltet sich der Zusammenhang sehr passend so. Der äußerlichen Auffassung der Mosaischen Gebote von Seiten der Phariseer setzt der Herr die innerliche entgegen, und macht bemerklich, daß nur diese in den wahren vollen Sinn des Gesetzes einführe. Die ganze Polemik gegen die Phariseer ist also eine Apologie Moses, dessen Gesetz nur in einer Form gegeben war, die zunächst den Bedürfnissen des niedern Standpunkts des Volkes entsprach, aber zugleich die höchste und reinste Entfaltung im geistlichen Leben nicht hemmte, sondern beförderte. Nur die pharisäischen Rabbinen hemmten die Entwicklung, indem sie grundsätzlich die unentwickelte Form festhielten. Das Gebot οὐ φονεύσεις (2 Mos. 20, 13.) deuteten sie bloß vom gemeinen Todtschlage und verwiesen Verbrechen der Art an die Untergerichte. Jede Lebensverkürzung des Nächsten durch Ärger, oder auf welche Weise sie geschehe, schlossen sie, als nicht unter dieses Gebot befaßt, aus. Das Mosaische Gebot ist hier also mit der dogmatischen Deutung der Phariseer verbunden. (Aus B. 22. ist zu ersehen, daß κρίσις = דִּין vom Synedrium unterschieden seyn soll. Während dieses die Hauptinstanz in Rechtsachen in Jerusalem selbst bedeutet [vergl. die Bemerkung zu Mt. 26, 57.], geht κρίσις auf die Untergerichte in den Provinzialstädten, die nach 5 Mos. 16, 18. eingerichtet waren und aus sieben Personen bestanden.)

22. Dieser pharisäischen Deutung entgegen, der zufolge der Mord nur äußerlich verstanden und den geringern Verbrechen zugezählt wurde, entwickelt der Erlöser den reichen Sinn des Gebots οὐ φονεύσεις, wornach nicht nur die äußere That, sondern auch die innere Gesinnung des Hasses darin verboten ist. Der Herr faßt daher die That in ihrer geistigen Wurzel und greift dadurch die Sünde in ihrem Quellpunkt an, den die Phariseer heuchlerisch schonten. Der Haß ist geistiges Morden (1 Joh. 3, 15.). Offenbar will also der Heiland den Haß überhaupt verbieten und die Lesart εἰς ἡ (= אֵלֶיךָ) ist für nichts als für eine Correctur zu halten (Frische z. d. St. verweist sie mit Recht aus dem Text), welche aus der Vorstellung entsprang, daß man doch auch guten Grund zur ὀργή haben könne. Allein

dieser Zorn darf nur gegen die Sünde, nicht gegen den Bruder gerichtet seyn; gegen die Person (in der immer Gottes Geschöpf zu ehren ist) giebt es keinen lautern Zorn. Der eine Grundgedanke nun, daß der Reichsgenosse keinen Haß im Herzen zuläßt, wird in dreifacher Steigerung ausgedrückt. Das *ὀφύλλεσθαι* bezeichnet zuerst das allgemeinste, das Aufwallen der Zorngluth im Innern, das Einlassen des Mordgeistes in das Gemüth. In dem *εἰπεῖν παρά* wird die innere Bewegung schon in der Äußerung nach außen wider den Bruder aufgefaßt, aber absichtlich geht Jesus nicht über die geistige That, das Wort, hinaus, um den Gegensatz gegen den Pharisäismus, der nur auf die äußere That Nachdruck legte, zu schärfen. Das Wort des Zürnenden kann aber die Menschenwürde selbst angreifen; dieses letztere bezeichnet das *εἰπεῖν μωρό*. (*Παρά* ist nach Tholuck's Untersuchungen von רַקַּק, „dünn seyn,“ abzuleiten; davon bildete sich רִיקָה, רִיק, bei den Palästinensern als ein leichtes Schimpfwort „Dummkopf“ gebräuchlich. — *Μωρός* = מָרָר ist ein schweres Scheltwort, da מָרָר zugleich den Nebensinn des Ruchlosen, Gottlosen hat.) Auffallend in der Stelle ist noch die parallele Steigerung der Strafe *κρίσις, συνέδριον, γέεννα πυρός*. *Κρίσις* (im Sinn von B. 21.) ist die einfache Todesstrafe, *συνέδριον* bezeichnet die Strafe der Steinigung, die nur vom Synedrium verhängt werden konnte, *γέεννα* das Verbrennen der Leiche nach dem Tode im Thal Gehenna. Diese irdischen Strafen sind nicht als Bezeichnungen der göttlichen Strafe in ihren verschiedenen Graden aufzufassen, als ob Christus dem Gesetz des Buchstabens ein neues Gesetz des Buchstabens gegenüberstellen wollte; sondern er will mit diesen Worten nur die allgemeine Wahrheit lehren, daß die Sünde in jeder, auch der kleinsten, Äußerungsform schon todeswürdig sey\*). Noch weniger will Christus ein menschliches, staatliches Gesetz aufstellen.

---

\*) Wie diese Vorschrift des Herrn, so wie alle folgenden, nicht buchstäblich verstanden werden dürfen, zeigen die Stellen Mt. 23, 17. 19. Lc. 24, 25., in denen Jesus selbst Menschen *μωροί* nennt, und an der letztern Stelle sogar die Jünger. Diese ganze Interpretation des alttestamentlichen Gesetzes fordert nothwendig eine Scheidung der innern und äußern Kirche; in dieser sind die Worte Jesu in ihrer Buchstäblichkeit nicht anwendbar, sie sind nur für jene berechnet.



Das ὁρῶμεθα an sich kann ja schon deshalb kein Object für die Thätigkeit eines menschlichen Gerichtes seyn, weil das Factum nie nachgewiesen werden kann.

Γέεννα = גֵּהֶנָּה bezeichnet zunächst das Molochsthal 2 Kön. 16, 3. Die Propheten brauchen גֵּהֶנָּה [von גֵּהֶנּ Ort des Anspeiens] dafür. Jerem. 7, 31. 19, 6. Der Cloak leiblicher Unreinigkeit ward Symbol für den geistigen Pfuhl, in dem alles Gottentfremdete sich sammelt. Vom Verhältniß der γέεννα zum ᾗδης s. zu Lc. 16, 23.)

23. 24. Von der negativen Seite, dem Nichteinlassen des Hasses und Mordgeistes ins Gemüth, geht der Herr zur positiven über und lehrt, daß der Gläubige auch im Herzen des Bruders die Flamme des Zorns löschen soll (wie es dem εἰρηνοποιός B. 9. ziemt). Hierin offenbart sich die Reinheit der Liebe in ihrem schönsten Glanz. Es bezieht sich nämlich diese Vorschrift nicht etwa nur auf solche Fälle, da der Zorn des Bruders durch Beleidigung von unserer Seite erregt ist, das ἔχειν τι κατὰ σου ist absichtlich ganz allgemein gehalten. Auch wenn Jemand ohne Ursache haßt, soll man in seinem Herzen die Flamme löschen, also nicht bloß versöhnlich seyn, sondern auch den Bruder nicht hassen lassen. Ungemein tief ist die Idee, eben die Äußerung dieser lauteren Liebe in Verbindung zu bringen mit dem Moment des Opfern's. In demselben naht sich der Mensch der ewigen Liebe, um ihre Erbarmung für sich in Anspruch zu nehmen; das ist der schicksalichste Moment sie an Andern zu üben. Wenn man aber in diesen Worten des Erlösers eine Anerkennung der Opfer auch für das N. T. finden wollte, so beruht dies auf einem Irrthum; Christus spricht offenbar hier bloß von dem bestehenden jüdischen Cultus, den er unangegriffen stehen ließ. (Über den angeblichen Unterschied von καταλλάσσω und διαλλάσσω vergl. Tholuck a. a. D. S. 192 ff.)

25. 26. Die folgenden Verse sind ohne Zweifel ursprünglich in ganz anderm Zusammenhange gesprochen, wie Lc. 12, 58. 59. (wo man das Nähere vergl.) zeigt. Mt. hat aber den Gedanken auf eine eigenthümliche Weise in die Rede des Erlösers zu verweben gewußt. Das Verhältniß von einem Schuldner nämlich, der wohlthut, sich von seinem Gläubiger loszumachen zur rechten Zeit, damit derselbe ihn nicht ins Gefängniß werfen

lasse, benutzt der Evangelist zur weitem Erläuterung des vorher Gesagten. Das Verhältniß des Menschen zu dem zürnenden Bruder, den man verletzete, faßt er als ein Schuldverhältniß auf. Der ἀντίδικος ist daher Jeder, der gesetzliche Anforderungen machen kann\*). Diesen rath der Erlöser in demuthsvoller, kindlicher Unterwerfung zu genügen, damit der Haß nicht verfliegend fortwirke zum Verderben. Um die Ermahnung zu schärfen, wird das ταχύ hinzugesetzt und an die Flüchtigkeit des Lebens [ὁδός = 777] erinnert; was hienieden nicht in Harmonie aufgelöst wurde, wirkt dort verderblich fort. — Ἰδοὺ ἐννοῶν, „sey milde, zuvorkommend gütig, d. h. biete du die Hand.“) Schwierig ist hierin besonders die Idee der Fortwirkung des Hasses, welche unter dem Bilde des Verflagt- und Eingekerkertwerdens dargestellt ist. Κριτὴς ist Gott und die ἐπ'αγγέλει seine Engel, die φυλακὴ aber ist Bild der Verdammniß. Wie das Reich der Liebe eine Einheit bildet und durch seine Kraft auch über das Leben hinausreicht; so bildet auch das verflagende Princip (Offenb. 12, 10.) eine mächtige Kraft, die ihr Recht fordert, bis man sich mit ihr abgefunden. Wer hienieden keine Sünde vergeben will, dem wird auch nichts vergeben, vergl. Mt. 18, 34.

27. 28. Als das zweite Gebot des A. T., das Jesus tiefer erfassen lehrt, als die pharisäischen Lehrer es zu nehmen gewohnt waren, ist das οὐ μοιχεύσεις aufgeführt. Was diese bloß auf die äußerliche That bezogen, dehnt der Erlöser wieder auf die geistige That, auf die Begierde (die ἐπιθυμία) und das Dulden derselben im Innern aus. Die Begierde an sich nämlich ist mit der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur überhaupt gegeben, sie ist, wenn sie mit lauterm Ernst bekämpft wird, nicht als peccatum actuale anzusehen; allein das Dulden derselben, somit das innerliche Eingehen mit dem Willen in sie (was eben das βλέπειν πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι anzeigt), ist die That selbst, wenn nur äußere, vom Willen des Menschen unabhängige Verhältnisse die Vollbringung der äußern That hindern.

29. 30. An diesen Gedanken reiht Mt. Worte an, die, wie der Zusammenhang von Mt. 18, 6 ff. Mr. 9, 43 ff. zeigt,

---

\*) Nach dem Grundsatz: „bleibt Niemandem nichts schuldig als die Liebe,“ ist aber in der Liebe jeder jedem Schuldner.

ursprünglich bei anderer Gelegenheit geredet wurden; auch hier aber hat der Evangelist mit tiefer Wahrheit verschiedene Redeelemente zu einem Ganzen verbunden\*). Ungemein passend nämlich reiht sich an die Bemerkung, daß das Gebot *οὐ μοιχεύεις* eben sowohl die innere als die äußere Keuschheit lehre, die Ermahnung an, dieselbe durch den äußersten sittlichen Ernst, durch die größte Entschiedenheit in der Selbstverleugnung, die auch den empfindlichsten Schmerz und Verlust nicht scheut, zu bewahren. Augen und Hand sind hier als die sinnlichen Organe aufzufassen, durch welche die innere Versuchung vermittelt wird und die Sünde sich wieder von innen nach außen offenbart; dieser (an sich nützlichen und wichtigen) Organe um Zwecke der Heiligung willen sich zu entledigen, (ihres Gebrauchs sich zu enthalten oder denselben zu beschränken,) das soll zunächst dieser Gedanke lehren. (Vergl. über die Einzelheiten dieser Worte das Nähere zu Mt. 18, 6 ff.)

31. 32. Als drittes Beispiel hebt der Herr die Ehescheidung heraus. Nach 5 Mos. 24, 1. war es dem Manne erlaubt, sein Weib von sich zu entlassen, doch mußte er ihr ein *ἀποστύγιον* = *תּוֹרֵת בְּיָדוֹ* geben. (Vergl. über alles hierher Gehörige, namentlich über die rabbinischen Erklärungen der Mosaischen Anordnung, das Nähere zu Mt. 19, 3 ff.) Nach der ausdrücklichen Erklärung Jesu (Mt. 19, 8.) war diese Einrichtung nur um der *σκληροκαρδία* der Juden willen gemacht; dem A. T. lag schon die richtige Ansicht von der Ehe, als einem unauflöslichen Seelenbunde zum Grunde. Die Pharisäer aber betrachteten diese Nachsicht nicht als solche, sondern rechneten es mit zum Wesen der Ehe, daß der Mann sein Weib entlassen könne, wenn er wolle, um eine andere zu heirathen. Dieser gemeinen Deutung stellt der Erlöser die ideale Auffassung der Ehe gegenüber und schildert die bösen Folgen der Scheidung. Erstlich wird dadurch die *ἀπολελυμένη* (die immer noch als durch das Eheband gebunden zu denken ist) in Versuchung geführt, sich anderweitig zu verbinden (er veranlaßt sie also auch zur Sünde, *ποιεῖ αὐτὴν μοιχεύουσαν*); dann führt er auch einen andern Mann in die Gefahr,

\*) Bei der sententiösen Form der Stelle kann man indeß mit Tholuck auch füglich die Ursprünglichkeit derselben an beiden Orten annehmen.  
 Olshausen Commentar. 4te Aufl. I.



eine ehebrecherische Verbindung mit der ἀπολελυμένη einzugehen. Von seiner eignen Sünde, wenn er eine andere heirathet, ist geschwiegen, weil sich die von selbst versteht; und ausgenommen ist der Fall der Untreue (παρεκτὸς λόγου πορνείας, wo πορνεία sowohl den Ehebruch, als auch außereheliche Geschlechtsgemeinschaft bezeichnet, λόγος aber bedeutet hier, wie רָצַח so viel wie αἰτία, πρᾶγμα), weil hier das ἀπολύειν als ein Factisches der äußern Trennung bereits vorhergegangen ist. (Vergl. zu Mt. 19, 9.) Der Gedanke an sich ist so verständlich, daß darüber kein Streit seyn kann; der Erlöser verbietet offenbar alle Ehescheidung (die wegen Untreue ausgenommen, weil diese selbst die Scheidung ist) und betrachtet die neuen Verbindungen unter Abgeschiedenen als μοιχεία. Schwieriger ist aber die Frage über die Meinung des Herrn von der Anwendung dieses Grundsatzes in seiner Kirche\*); diese kann, wie auch in Beziehung auf den Eid (B. 33 ff.), nur aus der allgemeinen Ansicht von der Stellung der Kirche abgeleitet werden. Die äußere Kirche, als sichtbares Institut, kann unmöglich als das dargestellte Ideal der βασιλεία τοῦ Θεοῦ betrachtet werden; sie ist vielmehr nur die Hülle, in welcher die Gemeinschaft aller Gläubigen, wie der Kern in der Schale ruht. Die Einrichtungen der äußern Kirche können daher auch nicht den idealen Anforderungen der βασιλεία entsprechen, vielmehr muß sie, als der Mehrzahl ihrer Glieder nach auf dem alttestamentlichen Standpunkt stehend, auch ihre Institutionen diesem gemäß ordnen. Wie nun im N. T. Gott nicht nur die Ehescheidung zuließ\*\*),

---

\*) Vergl. das Gutachten der theologischen Facultät zu Bonn über die Wiederverheirathung Geschiedener, abgedruckt in der allg. Kirchenzeitung, Jahrg. 1836. Num. 148. 149., später auch besonders herausgegeben. In den Hauptsachen stimme ich diesem Gutachten ganz bei. Die heutige mit dem Staate verwachsene und von ungläubigen Gliedern erfüllte Kirche kann unmöglich der apostolischen gleich gestellt werden. Es fühlten die Kirchenväter schon früh die Nothwendigkeit, Milderungen in der Praxis eintreten zu lassen. (Vergl. die Geschichte der Auslegung unserer Stelle bei Tholuck a. a. D. S. 262 ff.) Bössliche Verlassung und Mordversuche bildeten schon früh gültige Scheidungsgründe.

\*\*) Gott hat nirgends im N. T. zugelassen zu tödten, nirgends erlaubt Hurerei zu treiben; wohl aber hat er ausdrücklich erlaubt die Ehe zu scheiden. Diejenigen daher, welche das Gebot Christi buchstäblich in der jetzt bestehenden Kirche zur Ausübung gebracht wissen wollen, sollten wohl be-



sondern auch die Heirath der Abgeschiedenen (vergl. Michaelis Mos. Recht B. II. S. 322. mit 5 Mos. 24, 2.), so kann auch die Kirche für die Masse ihrer Glieder Milderungen des Gesetzes des Herrn (wie es unsere Stelle ausspricht) eintreten lassen, ja sie muß es, weil die Anwendung des neutestamentlichen Standpunkts für Unbefehrte und Unwiedergeborne nur nachtheilig wirkt. Die katholische Kirche irrt daher, wenn sie Jesu Worte in der sichtbaren, dem Gesetz anheim gefallenen Kirche gewaltsam in Ausübung bringt\*). Freilich aber muß durch die Gesetzgebung der Kirche der Geist des Ernstes gehen und überall das Bestreben sich aussprechen, mehr und mehr ihre Glieder zur Auffassung des neutestamentlichen Geistes zu erheben\*\*). Ganz anders verhält es sich indeß mit denjenigen Gliedern der Kirche, die auch der innern Geistesgemeinschaft des Erlösers angehören; da diese auf dem Standpunkt stehen, die Anforderungen des Erlösers sowohl erkennen, als ihnen in seiner Kraft genügen zu können, so gilt für sie und unter ihnen auch dieses Gebot in voller Strenge, wie das, nicht zu hassen, jedem zu geben, der da bittet u. s. w. Da sie aber als solche unter dem Evangelium und nicht unter dem Gesetz stehen, so findet bei ihnen kein Zwang statt; sie stehen und fallen ihrem Herrn. (Vergl. noch über die ganze Frage das zu Mt. 19, 3 ff. und 1 Kor. 7, 15. 16. Bemerkte.)

33—37. Vierte Bemerkung: über den Eid. Die einfache Forderung des A. T. in der Stelle 3 Mos. 19, 12.: οὐκ ἐπιθογ-  
ξήσεις, entstellten die Rabbinen durch Vergleichung mit 4 Mos.

denken, was sie thun. Die nachfolgenden Gebote vom Mantel und Backenstreich zeigen deutlich genug, daß von buchstäblicher Vollziehung in der äußern Kirche nicht die Rede seyn kann. Auch Mt. 19, 9 ff. ist offenbar nicht eine zum allgemeinen äußern Gesetz zu erhebende Vorschrift gegeben; der Erlöser spricht da nur für die, welche es zu fassen vermögen.

\*) Ja, die katholische Kirche verschärft sogar eigenmächtig noch das Gebot des Herrn, indem sie nicht einmal im Fall der πορνεία eine Scheidung quoad vinculum gestattet.

\*\*) Ein Gesetz will Christus sicherlich nicht geben. Er erklärt einfach, daß Scheidung um anderer Gründe als πορνεία willen, und die Wieder-  
verheirathung in solchem Falle, positiv sündlich sey. Daraus folgt wenigstens so viel, daß die christliche Kirche einen solchen positiv sündlichen Akt nicht einsegnen darf. (C.)

30, 3. 5 Mos. 23, 21., in denen von Gelübden (die meistens mit Schwüren begleitet waren) die Rede ist (ὅρκου = חַרְטֻמָּה) dahin, daß sie durch eine heuchlerische Beziehung derselben auf's Göttliche, die Umgehung ihrer Erfüllung gegen Menschen lehrten. Der Erlöser stellt diesem heuchlerischen Verfahren das der Kinder Gottes entgegen. Das Mosaische Gebot: Du sollst nicht falsch schwören, stellt Jesus in den Satz um: Du sollst gar nicht schwören, indem er nämlich wieder in dem Schwören (wie oben in der Ehescheidung) nur eine durch die Sünde nothwendig gewordene Zulassung sieht. Um aber diese Darstellung des idealen Grundsatzes im Reiche Gottes zu verbinden mit der Widerlegung der rabbinischen heuchlerischen Interpretation des Mosaischen Gesetzes, hebt Jesus vier den Juden geläufige Schwurformeln hervor und weist erstlich nach, daß sie alle auf Gott gehen und in dieser Beziehung auf ihn allein ihre Bedeutung haben; dann aber in der βασιλεία τ. Ο. allesammt keinen Platz finden können. Die Zusätze: ὅτι ἰσχύει ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ κ. τ. λ. gehen auf jene rabbinische Auslegung, als dürfe man Schwüre, die nicht auf Gott selbst Bezug haben, nicht halten. Es wird deshalb vom Herrn bei jeder Schwurformel ihre Beziehung auf Gott nachgewiesen und angedeutet, daß sie nur in dieser Beziehung ihre Bedeutung haben kann. (Vergl. zu Mt. 23, 16 ff. das Nähere.) Die Auffassung des οὐρανός und der γῆ als ἰσχύει und ἐποπόδιον Gottes (Jes. 66, 1.), ist natürlich eine bildliche, allein dem Bilde liegt der wahre Gedanke zum Grunde, daß sich zu dem Allgegenwärtigen Himmel und Erde in einem verschiedenen Verhältniß befinden. Der überall Seyende ist doch überall anders. — Jerusalem heißt, als Sitz der sichtbaren Theokratie, Gottes Stadt (Ps. 48, 3.), und der Schwur bei der Stadt hat eben in diesem eigenthümlichen Verhältniß derselben seine Bedeutung. — Dunkel ist der Zusatz zu dem Schwur beim Haupt\*), wie die Muhamedaner beim Bart schwören. Er erklärt sich aber, wenn man, was bei den andern Sätzen positiv ausgedrückt war, hier negativ auf-

---

\*) Die Construction von ὁρκίζω mit dem Accusativ (wie Jac. 5, 12.) oder mit κατά seq. genit. (wie Hebr. 6, 16.) ist ächt griechisch; im N. T. wird es vorherrschend mit ἐν oder εἰς verbunden nach Analogie des אֶת־בְּרִיט in der hebräischen Sprache.

faßt. Was der ohnmächtige Mensch nicht kann (ein Haar weiß oder schwarz machen, d. h. das Geringste an sich umschaffen), das kann Gott der Allmächtige; schwörst du also bei dir selbst, so kann dein Schwur nur Sinn haben, wenn du dabei denjenigen meinst, der will, daß du selbst sehest. Jeder Schwur also, soll er Bedeutung haben, geht auf Gott, indem nur Er, der Ewige, Bürgschaft für die Versicherung des Vergänglichen zu geben vermag. Da sich aber an diesen Gedanken das totale Verbot alles Schwörens schließt, so leuchtet ein, daß nicht gefolgert werden darf: „da alle Gegenstände des Schwörens ihre Beziehung auf Gott haben und dadurch erst ihre Bedeutung gewinnen, so darf man nur bei Gott schwören,“ sondern umgekehrt: „da man überhaupt nicht schwören darf, alle Schwüre sich aber im letzten Grunde auf Gott den Ewigen und Wahrhaftigen beziehen, so darf man keinen Schwur anwenden; die einfachste Meinungserklärung reicht hin, alles weitere ist aus der Quelle des Bösen entquollen und nur um der Sünde willen nothwendig geworden.“ Die Meinung, daß hier nur der Mißbrauch des Eides untersagt sey, wird sich exegetisch nie rechtfertigen lassen. In der Stelle Jac. 5, 12. kann sich wegen der modificirten Stellung der Worte eine andere Auffassung einen Augenblick empfehlen, allein auch da fordert bei genauerer Betrachtung der Zusammenhang den Sinn, daß überhaupt der Schwur verboten sey. Dieses absolute Verbot des Herrn kann keine Schwierigkeit machen, wenn man [bedenkt, daß Christus hier wieder nicht ein äußeres Gesetz giebt, sondern eine Wahrheit ausspricht. Die Juden gingen bei ihrem Schwören von der Voraussetzung aus, daß es Schwüre gebe, die man zu halten brauche, und andere, die man allenfalls brechen, oder wobei man lügen dürfe, ungeschworenes vollends dürfe getrost gebrochen und gelogen werden! Diesen Unterschied von Schwur und Nichtschwur hebt Christus völlig auf. Ein Eid in jener falschen Besonderheit (als die Erlaubniß involvirend, andere Worte zu brechen oder anderweitig zu lügen) ist Sünde. Jedes Wort soll Wahrheit seyn, soll im Bewußtseyn der Zeugenschaft des allgegenwärtigen heiligen Gottes gesprochen werden; jedes Wort soll ein Eid im wahren Sinn seyn. Daraus folgt also gerade umgekehrt, daß es vor Gericht (Mt. 26, 63.) und auch



sonst (Röm. 1, 9. 9, 1. 2 Cor. 2, 17. 11, 10. Phil. 1, 8. 1 Thess. 2, 5. u. 10.) erlaubt seyn muß, Gott auch ausdrücklich zum Zeugen anzurufen; vorausgesetzt daß dies um der Andern willen geschehe, und nicht in dem Wahn, sich selbst hiedurch erst zum Reden der Wahrheit verpflichten zu wollen. — E.]

38—42. Das fünfte Beispiel faßt das Wesen des Gesetzes in einem allgemeinen Grundsatz zusammen, und stellt der pharisäischen Auffassung desselben das evangelische Princip entgegen. Die Idee der Vergeltung (jus talionis), welche dem Gesetz überhaupt zum Grunde liegt, ist in dem ὁ ἑκατόμην ἀντὶ ὁ ἑκατόμην scil. δώσεις κ. τ. λ. 2 Mos. 21, 24. ausgedrückt. Die Pharisäer übten aber die Vergeltung so, daß sie ein Schuß der Rachsucht und Lieblosigkeit werden mußte. Christus dagegen faßt die Idee im Sinn der reinsten Liebe und entfaltet daraus das Gebot der Aufopferung und Hingabe. Auge um Auge, Zahn um Zahn. ist ewiges Gesetz der Weltregierung, aber die Liebe nimmt die Schuld des Bruders auf sich und macht durch dieses Werden wie er, daß er wird wie sie. So schafft die Liebe aus dem jus talionis Erlösung und Vergebung, die nur eine umgekehrte Vergeltung ist und daher nicht ohne Leiden des Erlösers seyn kann. Dieses Siegen durch Unterliegen ist das Wesen des Evangeliums, das Gesetz ruht auf dem ἀντιστήναι τῷ πονηρῷ, dem Gewalt mit Gewalt Vertreiben \*). Die Äußerungen der Liebe nun, im Gegensatz mit dem crassen Charakter der Vergeltung, werden in vier Beispielen, die in einem Anticlimax geordnet sind, dargelegt. Die körperliche Beleidigung ist die schwerste (ὀνειδίζειν, verwandt mit κολασιζειν, welches Letztere jedoch mehr Faustschläge bedeutet); hieran schließt sich das Fordern des Eigenthums (κρίνεσθαι, vor Gericht in Anspruch nehmen), das Bitten, als die

---

\*) Als Neutrum kann man hier πονηρὸν nicht wohl fassen, denn dem Bösen an sich sich zu widersetzen ist unter allen Bedingungen Pflicht. Hier wird aber das Böse in seiner Wirksamkeit in einem Individuum aufgefaßt, in welchem zugleich Empfänglichkeit für das Gute wohnt; in Beziehung auf diese Vereinigung von Guten und Bösen kann der Erlöser sagen, daß sich das Glied des Reiches Gottes den Äußerungen der Sünde nicht widersetzt, um durch die Offenbarung der duldenden Liebe, die sich darin ausspricht, dem Guten im Herzen des Bruders den vollkommenen Sieg zu verschaffen.



mildeste Form der Anforderung, macht den Beschluß. Zwischen den beiden letzten Formen tritt, als zu beiden gehörig, das ἀγγαγεῖν noch ein. (Der Ausdruck ist persischen Ursprungs, ging aber in die herrschenden Sprachen des Alterthums über; auch die aramäische Sprache nahm den Ausdruck auf. Vergl. Buxt. lex. talm. unter אָגָגָא. Es kommt vom pers. aggar, schreiben, dann Depeschen tragen, dann Staatsdienste verrichten, endlich Frohndienst thun, daher ἀγγαγεῖν zu Frohndiensten nöthigen. Auch im Latein. findet sich angariare.) Im Lc. 6, 30. wird noch hinzugefügt: καὶ ἀπὸ τοῦ αἰχροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει, der allgemeine Gedanke für die besondern Beispiele bei Mt. (Ἀπαίτω = 𐤀𐤓𐤕, eintreiben, einfordern.)

Auch von der Durchführung dieses Gebots gilt das oben bei der Ehe und dem Schwur Bemerkte. Der Erlöser will mit seiner Vorschrift für die βασιλεία keineswegs die Wahrheit des „Auge um Auge“ für den gesetzlichen Standpunkt aufheben; wer diesen einnimmt, kann und darf nicht anders als nach dem Gesetz behandelt werden\*). Wer aber vom Geist des Evangeliums ergriffen ist, ohne noch die Sünde haben überwältigen zu können, für den ist das vom Erlöser angegebene Verfahren geeignet. Wo der Sinn noch zu roh und hart ist, da wäre es nicht Liebe, sondern Lieblosigkeit, unverstandene Liebe zu offenbaren. Was könnte z. B. liebloser seyn, als eine buchstäbliche Ausübung des πᾶν τὸ αἰτοῦντί σε δίδου. Das hieße bettelnde Bösewichte bilden. Die Anwendung und Ausübung der Gesetze der Liebe kann daher nicht auf feste Regeln reducirt werden, die Liebe lehrt sie allein recht anwenden, und läßt den Schriftgelehrten zum Himmelreich gelehrt, Altes und Neues hervorlangen aus seinem Schatz. Für diese Ordnung der Dinge, bevor das Reich Gottes offenbar wird, behält das Gesetz immer seine Anwendung; doch hat auch das Evangelium seinen Kreis, in dem es sein Wesen allmählig immer vollkommener entfaltet.

---

\*) So antwortet der Erlöser selbst dem rohen Knechte, der ihm einen Backenstreich gab: habe ich übel geredet, so beweise es, daß es böse ist, habe ich aber recht geredet, was schlägst du mich? Joh. 18, 23. Ihm den andern Backen auch darzubieten, wäre Verletzung der Liebe gewesen, indem sie den Menschen in die Versuchung geführt hätte, seine Schuld durch erhöhte Gemeinheit zu steigern. Eben so verfährt Paulus Ap. Gesch. 23, 3.

43—45. Endlich kommt Jesus auf das Höchste und Letzte, auf die Liebe selbst. Das Gebot: לֹא תִשָּׂא פָנֶיךָ לְרֵעֶךָ 3 Mos. 19, 18. ging zwar, wie der Zusammenhang zeigt, zunächst auf das Volk Israel, das auf dem unentwickelten Standpunkte des Volks die Gesamtheit (auf welche sich im tiefsten Sinn das אַתָּה bezog) repräsentirte. Die heuchlerischen Pharisäer folgerten aber aus diesem Gebot, daß man den Feind (*ἐχθρός* wie *hostis*, zunächst nicht Volksgenosse) hassen dürfe. (Vergl. die Stellen bei Wetstein und Schöttgen zu d. St.) Sie duldeten also nicht bloß den Feindeshass als etwas zur Zeit noch nicht ganz zu Überwältigendes, sondern sie nährten ihn als etwas Zulässiges, ja (implicite) im Gebot Befohlenes. Dieser frevelnden Auffassung des A. T. stellt Jesus die seinige entgegen, die das Unentfaltete aus dem innern Wesen und Princip heraus entwickelt. Die Fülle der Liebe, wie sie Jesus lehrt und den Seinigen aus seiner Fülle mittheilt, breitet sich nicht nur über den engen Kreis des Volksverbandes aus, sondern sie macht auch außer dem Verwandten das Entgegengesetzte zum Object ihrer Wirksamkeit. Die verschiedenen Äußerungen der Liebe (*ἀγαπᾶν, εὐλογεῖν, καλῶς ποιεῖν, προσεύχεσθαι*) bilden einen Climax und stehen den Formen des Hasses gegenüber; diese als solche können freilich und sollen nicht geliebt werden, allein die Individuen, in denen sie sich offenbaren, indem in denselben auch der Keim eines edlern Daseyns schlummert, der durch die Kraft der Liebe geweckt werden soll. Freilich aber ist bei dieser (gebotenen) Liebe von keiner (pathologischen) bloß in der Region des Gefühls ruhenden Liebe die Rede, denn die kann von den Äußerungen des Hasses unmöglich angeregt werden, nur das Verwandte entzündet sie; vielmehr von der Liebe, als einer Kraft des Willens, welche alle (widrigen) Gefühleindrücke zu überwältigen im Stande ist. Deshalb wird auch als Ziel der Offenbarung der Feindesliebe die Verähnlichung mit Gott (in dem *υἱός* ist wieder die Darstellung des Bildes, welches der Vater in sich trägt, ausgedrückt) hingestellt. Wie Gott das Arge hasset und zu hassen befiehlt (Röm. 12, 9.), den Argen aber segnet; so auch der in reiner (göttlicher) Liebe Lebende. Der Geist Gottes in ihm lehrt ihn das Böse vom Menschen scheiden, und während er jenes haßt, diesen lieben. Solche Liebe kann sich aber der Mensch, weil sie die göttliche ist, nicht durch einen Wil-

lensentschluß oder Anstrengung aneignen; er kann sie nur durch geistige Mittheilung im Glauben empfangen. Dies schließt aber das Streben, sie zu üben, bevor man sie besitzt, keineswegs aus, indem durch dasselbe erst das Bewußtseyn recht geweckt wird, wie sehr sie dem Menschen fehlt. (Ἐπηρεάζω findet sich nur noch Lc. 6, 28. 1 Petr. 3, 16. Es ist nach Pollux ein juridischer Ausdruck, mit Schimpf und Schmähung vor den Richter schleppen; dann überhaupt beleidigen, schmähen. — Lc. fügt noch den Zug hinzu: δαρείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες 6, 35., worin sich ebenfalls die lautere, nicht berechnende Liebe abspiegelt. Diesen Gedanken hat Lc. auch nachher, wo er die Äußerungsform der natürlichen Liebe schildert, ausführlich behandelt. Im Ganzen hat Lc., eine unwesentliche Versetzung abgerechnet, hier dieselben Gedanken, die daher gewiß als ursprüngliche, integrirende Theile der Bergpredigt anzusehen sind.)

46. 47. Als Parallele dieser heiligen Liebe, welche selbst das Feindselige mit in den Kreis ihrer Wirksamkeit aufnimmt, und die nur in der Wiedergeburt geschenkt wird, hebt Jesus die natürliche Liebe hervor, die nur das Verwandte liebt, und in diesem im Grunde sich selbst. (Ephes. 5, 28. „wer sein Weib liebt, liebt sich selbst.“) Diese Liebe zeigt sich (wenige Züge von Feindesliebe abgerechnet, die gleichsam als Anklänge einer künftigen höhern Stufe des religiösen Lebens dastehen, z. B. von David 1 Sam. 26.) als die herrschende des A. T. Sie steht als solche der höhern Liebe Christi nicht entgegen, sondern nur unter ihr als etwas Untergeordnetes, das sein Analogon selbst in der animalischen Welt hat. Die τελῶναι und ἐθνικοί bei Mt., die ἁμαρτωλοί (πόρνοι Mt. 21, 31.) bei Lc. sind genannt als die den Pharisäern geläufigen Bilder des Verachteten. In dem τελῶννης namentlich tritt das Verflochtenseyn in die gemeinsten Weltverhältnisse von Standeswegen als das Charakteristische hervor, weshalb die Zöllner gleichsam als Symbol der Weltlichkeit und ihrer Versuchungen gebraucht werden. (Ἀσπάζεσθαι ist allgemeiner Ausdruck für Liebesbeweise überhaupt.) In diesen Versen tritt übrigens die Idee des μισθός wieder hervor (vergl. zu B. 12.). Die natürliche Liebe wird als einen geringern Lohn gebend dargestellt, denn die reine Liebe. Eine Herablassung für den gesetzlichen Standpunkt spricht sich hierin deutlich aus, denn es ist



eben die Natur der lautern Liebe, daß sie keinen Lohn sucht, als der in ihr selbst liegt. Da aber in ihrem Besitz in der That alles Beseligende liegt, indem Gott die Liebe ist (1 Joh. 4, 8.) und Niemand lieben kann, als der, in dem Gott wohnt, so ist allerdings auch wahr, daß ihr Lohn sehr groß ist. Aber die Scheidung zwischen der Liebe und ihrem Lohn, und des Strebens nach jener um dieses willen findet nur auf dem gesetlichen Standpunkt statt; die reine Liebe sucht sich selbst um ihrer selbst willen, indem sie alles Wünschenswerthe in sich selbst beschließt.

48. Die letzten Worte, welche dieser Vers enthält, vollenden das Ganze, als der Schlußstein. Das allgemeine Resultat nämlich nicht nur der letzten Gebote des Herrn, sondern aller vorhergehenden, ist: es gelte die Vollkommenheit. (Das ἵνα ὅτι steht parallel dem obigen ὅπως γένησθε B. 45.) Denn um auch nur eines dieser Gebote, wie sie der Herr hier hingestellt hat, zu halten, bedarf es nichts Geringeren als der Vollkommenheit. Es verändert daher auch nicht den Gedanken, wenn man statt τέλειοι (bei Mt.) οὐκ ἰσχυροὶ nach Lc. (6, 36.) liest. Denn es läßt sich weder reine Liebe noch Barmherzigkeit allein im menschlichen Gemüth denken, ohne die andern Eigenschaften, welche die τελειότης enthält, so daß nothwendig mit der einen alle zu denken sind. An dem Begriff des τέλειος aber zu künsteln, und ihn von einer relativen Vollkommenheit zu verstehen, verbietet offenbar das hinzugesetzte: ὡς περὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν, das mit B. 45. verglichen nicht anders als dahin verstanden werden kann, daß sich in den Menschen als: υἱοῦς ὑψίστου das Bild Gottes wieder darstellen soll. Die Stelle ist demnach der alttestamentlichen parallel: וְאַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ (3 Mos. 11, 44.), die Petrus anwendet: ἅγιοι γένησθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιός εἰμι (1 Petri 1, 16.), und findet in dieser zugleich ihre Erklärung. Wie nämlich dort die Forderung der Heiligkeit der Menschen begründet wird auf die Heiligkeit Gottes, so auch hier bei der Vollkommenheit; weshalb man unsere Stelle fassen kann: ἵνα ὅτι τέλειοι, ὅτι ὁ Θεὸς τέλειός ἐστι. Die Vollkommenheit des Menschen wie seine Heiligkeit soll keine von der göttlichen losgetrennte und geschiedene seyn, die etwa der Mensch durch eigenes Streben und Wirken sich bilden könnte, sondern eben diese selbst; Gott selbst will im Menschen der Vollkommene und Heilige seyn. So muß man



die Stelle nach dem Grundsatz, daß jeder Redende Ausleger seiner eignen Worte ist, erklären, wenn man die Ansicht selbst auch für falsch hielte.

Matth. 6, 1—6. Nach dieser vorläufigen Parallelisirung des Heiligen in der Lehre Jesu mit dem Unheiligen in der Lehre der Schriftgelehrten, wird der Faden von 5, 20. wieder aufgenommen. Dem Schein tritt das Wesen entgegen; jener hat das Sichtbare als das Vergängliche zum Object und eigentlichen Zweck (*ὁπὼς δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων*), dieser das Unsichtbare als das Ewige; den Menschen auf Erden steht Gott im Himmel entgegen. Die *δικαιοσύνη*\*) hat wieder wie 5, 20. den allgemeinen Begriff des richtigen Verhältnisses zu Gott, sowohl nach dem Standpunkt des A. als auch des N. T. In Beziehung auf Almosen (B. 2.) und das Gebet (B. 5.), als den hervortretenden Äußerungen des religiösen Lebens, wird dieser Gegensatz aufgesaßt. — (Das *σαλπάζειν* ist nicht eigentlich, sondern bildlich zu nehmen, mit Ostentation etwas thun. — *μισθὸν ἀπείχειν* ist gesagt, in Beziehung auf die Zeit der künftigen allgemeinen Belohnung, in der nur das Ewige seinen Lohn findet, weil es durch Wirkung des ewigen Gottesgeistes vollbracht ward.) — Das Bild B. 3. kann keine totale Bewußtlosigkeit anzeigen, die überall nicht statt haben soll, sondern nur den Mangel des Sichaneignens der That; jede gute That muß in ihren Ursprung, zu dem sie anregenden Geistquell, zurückgeführt werden; da hat sie jetzt schon ihren verborgenen, einst ihren offenbaren Lohn. Dem nach außen hinausgehenden Bekanntmachen der Liebeswerke bei den Pharisäern steht das innere demüthige Nichtkennen seines Thuns entgegen. — (*Ταμιεῖον* = *תְּרֵזֶן* = *ὑπερῶον*, ein oberer Götter, wohin man sich zum Gebet in der Stille zurückziehen konnte. Ap. Gesch. 10, 9. vergl. Jes. 26, 20. — Der Ausdruck *ὑποκρίτης* findet sich in den Evangelien sehr häufig, z. B. gleich B. 5. 16. 7, 5. 15, 7. 16, 3. 23, 13 öftr., im Mt. Ferner Lc. 6, 42. 11, 44 öftr. Das Verbum *ὑποκρίνεσθαι* findet sich nur im Lc.

---

\*) Die Lesart *ἐλεημοσύνη*, welche von sehr vielen Codd. vertreten wird, ist wahrscheinlich nur eine Erklärung von *δικαιοσύνη*, das nach dem hebr. *תְּרֵזֶן* in der spätern Gracität für „Almosen“ steht. Als Güte, Mildthätigkeit braucht Paulus es 2 Kor. 9, 9.

20, 20. Es ist eigentlich ursprünglich = ἀποκρίνεσθαι, antworten, dann vorzugsweise in einer Rolle im Schauspiele antworten, d. i. auf der Bühne spielen. Sodann überhaupt eine fremde Form annehmen, darstellen. Im N. T. immer von religiöser Form, der das innere Wesen nicht entspricht.)

7—13. hebt die letzte Bemerkung in besonderer Beziehung hervor. Im Pharisäismus offenbart sich nicht bloß das Heuchelwesen im Gebet, sondern auch die heidnische Vorstellung (die sich aus dem der menschlichen Natur einwohnenden Heidenthum immer neu gebiert), daß das Gebet als opus operatum, somit durch Länge und Wortreichthum, wirke. Aus der lautern Gottesidee lehrt der Heiland, die innere Gesinnung und die dadurch vermittelte Lauterkeit der Gedanken, als das Gottgefällige betrachten. Mt. stellt auch zum Muster eine von Jesu gegebene Gebetsvorschrift hin, in der Einfalt, Tiefe, Demuth sich durchdringen. Lc. 11, 1. giebt die Verhältnisse an, welche den Herrn veranlaßten, eine solche Vorschrift zu geben. Die Jünger fühlten ihre Armuth und riefen seine reiche Gnade um ein Gebet an. Deshalb heißt es auch οὕτως προσεύχεσθε ὑμεῖς, denn es ist ein Gebet für den Standpunkt sündiger Menschen berechnet, nicht für den, der von keiner Sünde wußte. (Das βαττολογεῖν\*) ist nicht von εὐχῆ effutivit, sondern nach Suidas: ἀπὸ Βάττου τινὸς μακροῦς καὶ πολυστίχους ὕμνου ποιήσαντος, abzuleiten. Daher βαττολογία = πολυλογία.) — Der Aberglaube setzt den Grund der Erhörung des Gebets nicht in die Gnade Gottes, sondern in sein gottloses Werk. Der Unglaube folgert aus der Allwissenheit Gottes (an den er selber nicht glaubt) die Nichtigkeit des Gebets. Der Glaube begründet eben auf dieses heilige, gnädige, göttliche Wissen sein armes Gebet. So lehrt der Herr uns gläubig beten, weil Gott schon vor dem Bitten weiß, was wir bedürfen (χρεία sowohl leiblich als geistlich gefaßt), somit das ihm gefällige Gebet selbst wirken und darnach erfüllen kann. Das οἶδε γάρ ist daher als der Grund zu fassen, der den Christen hindert, nach heidnischer Art zu beten. Der Gläubige betet nicht

---

\*) Vergl. die ausführliche Abhandlung über diesen seltenen Ausdruck, den nur Simplicius einmal gebraucht (in Epict. enchir. c. 37.), bei Eholuck a. a. D. S. 362 ff.

um Gottes willen, (um ihm einen Dienst zu thun,) sondern um sein selbst willen; Gottes Wissen ist ihm dabei der Trost, daß er nicht falsch bitten kann, denn er bittet nur um Gottes Willen, nicht um den seinigen. Das Gebet des Gläubigen ist daher nichts Geringeres, als der in der Menschheit offenbar werdende göttliche Wille selbst; so spricht sich das Vaterunser aus; es ist ein Abdruck der höchsten, letzten, göttlichen Pläne in der Weltregierung mit dem Ganzen und mit dem Einzelnen.

Was zunächst die Textesbeschaffenheit des Gebetes des Herrn \*) betrifft, so ist die Doxologie am Schluß ohne Zweifel spätern Ursprungs, zum liturgischen Gebrauch hinzugesetzt. In den const. apost. VII. 24. erscheint sie im Entstehen; sie lautet: *ὅτι σου ἔστιν ἡ βασιλεία εἰς αἰῶνας. Ἀμήν.* Ihr Inhalt ist aber tief und dem Geist des Gebets gemäß, somit gewiß in einer Zeit entstanden, wo in der Kirche der ächte christliche Sinn noch waltete. Sie fehlt in den Codd. B. D. L., in vielen andern, wie Griesbach's N. T. zeigt. Doch findet sie sich bereits in der Peshito, wo sie indeß Interpolation seyn dürfte. Eben so fehlen auch im Text des Lc. die Bitten: *γεννηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς* und: *ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.* Diese fehlen nicht nur in B. L., sondern auch schon bei den ältesten Vätern, wie bei Origenes (de orat. p. 226. edit. de la Rue Vol. II.), der ausdrücklich der Auslassung Erwähnung thut. Allein daraus folgt nicht, daß sie in dem Gebet selbst unächt sind, vielmehr zeigt sich Lc. auch hier (wie zu Mt. 5, 1.) abkürzend. Die Sätze gehören zwar nicht wesentlich in das Gebet, indem die unmittelbar vorhergehenden Bitten sie selbst in sich einschließen; aber zur Entfaltung des Inhalts gehören sie durchaus \*\*). Die Frage: ob Christus eine bestimmte festzuhaltende Formel in diesem Gebet habe hinstel-

\*) Von Origenes, Tertullian u. Cyprian haben wir besondere Erklärungen dieses Gebets.

\*\*) Vergl. über die Recension des Gebets des Herrn, wie sie Lucas hat, das Nähere zu Lc. II, 3 ff. — Über die fehlende Doxologie s. Rödiger's Abhandl. hinter der Synopse S. 231 ff. — Über eine Umstellung der 2ten und 3ten Bitte bei Tertullian handelt Riess in den Studien von Ullmann und Umbreit Jahrg. 1830. H. 4. S. 846 ff. — Meyer's Blatt für h. Wahrh. Th. 5. S. 10 ff. geben eine Erklärung des Gebets.



len wollen, läßt sich am besten dahin beantworten, daß der Erlöser als nächste Absicht gewiß nur vor Augen hatte, die Jünger im Geist beten zu lehren; in sofern aber seinem Blicke die Entstehung einer äußern Kirche, welche liturgischer Formeln bedurfte, vorschwebte, mochte er auch ihre bleibende Anwendung bezwecken, und die Kirche hat wohlgethan das Gebet des Herrn festzuhalten. Daß indeß damit dem Buchstaben kein Werth zugeschrieben werden solle, das zeigt die Abweichung, mit der die Evangelisten selbst das Gebet mittheilen. In rabbinischen und talmudischen Schriften finden sich (nach Wetstein, Schöttgen, Lightfoot zu dieser Stelle) sehr viele, den einzelnen Bitten verwandte Sätze und Gedanken; man erkennt daraus, wie viel Geistiges und Wahres in den jüdischen Schriften ruht, nur ist es gewöhnlich mit Irrthum vermischt durch die pedantischen Rabbinen. Sehr verkehrt ist aber aus dieser Verwandtschaft des Gebets mit rabbinischen Stellen zu folgern, daß Jesus sein Gebet durch Reflexion aus solchen Elementen jüdischer Gebete zusammentrug; was auch die Volksbildung ihm Edles und Wahres bot, es wirkte immer nur anregend für seine innere Entwicklung und selbst das Überkommene reproducirte er verjüngt aus seiner innern schöpferischen Lebenskraft. Die Auslegung hat aber nicht allein den Gedankeninhalt der einzelnen Sätze zu entfalten, sondern auch dieselben in ihrer Verbindung aufzufassen. Als Ganzes betrachtet, enthält das Gebet des Herrn nur Einen Gedanken, die Sehnsucht nach dem Reiche Gottes\*), in dem alle Gebete der Gotteskinder (als welche eben Jesus hier beten lehrt) aufgehen. Dieser Eine Gedanke wird aber in zwei Beziehungen aufgefaßt; einmal in Beziehung auf das Verhältniß Gottes zu den Menschen, so in den drei ersten Bitten, die das Reich Gottes als ein sich vollendendes darstellen, Gottes höchster Zweck als Wunsch ausgesprochen; sodann in Beziehung auf das Verhältniß der Menschen zu Gott, so in den drei letzten Bitten, in denen die Hinderungen des Reiches Gottes berücksichtigt werden. In dem ersten Theil beginnt daher die Rede vom Reichthum Gottes:

---

\*) Mit Recht sagt daher Luther: „der wahre Christ betet ein ewiges Vaterunser,“ in sofern nämlich alle sein Sehnen auf Gottes Reich geht.



Dein Name werde geheiligt,  
Dein Reich komme zu uns,  
Dein Wille geschehe.

Im zweiten Theil dagegen von der Armuth des Menschen:  
Uns gieb das tägliche Brod,  
Uns vergieb die Schuld,  
Uns führe nicht in Versuchung, sondern erlöse uns vom Bösen.

In der inhaltsreichen Doxologie spricht sich die gewisse Hoffnung der Erhöhung des Gebets aus, die in dem Wesen des unveränderlichen Gottes selber begründet ist, der als das höchste Gut das Gute in der Erscheinung (= Reich Gottes) zur Wirklichkeit bringen wird. Zu gleicher Zeit erlaubt dieses Gebet eine Auffassung sowohl vom Individuum, das sich jedoch in dem durchgehenden Plural immer in der Gemeinschaft mit allen aufzufassen veranlaßt wird, als von der gesamten Menschheit; eben weil es aus dem Innersten der Menschheit selbst herausgesprochen ist und das Verhältniß Gottes zur sündigen Menschheit in der tiefsten Wurzel faßt, befriedigt es gleichmäßig die Bedürfnisse des Ganzen und des Einzelnen, vorausgesetzt, daß er im Glauben lebt. Jedes nicht auf vergängliche Particularitäten, sondern auf das Ewige gerichtete Gebet geht in dem Gebet des Herrn auf.

In der Anrede: *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, liegt zuerst die Erhebung vom Irdischen, Vergänglichen zum Ewigen, Unvergänglichen; und sodann das Bewußtseyn der Verwandtschaft unserer Selbst mit dem Ewigen. Das *πάτερ* setzt das Bewußtseyn der *ϋιοθεσία* voraus (Röm. 8, 15.). Darin giebt sich das Gebet als neutestamentlich kund, denn wenn auch Jesaias ruft: *בִּי אֶתָּה אֲבִירִי* (Jes. 63, 16.), so ist doch darin nur ein momentanes Aufleuchten des höhern Lebens des N. T. zu sehen, im Allgemeinen herrscht das Verhältniß des Dieners zum Herrn (in dem die Verwandtschaft zurücktritt) vor im N. T. Die erste Bitte: *ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου*, steht im engen Zusammenhange mit den zwei folgenden. Das *ἀγιάζεσθαι*, vom Unheiligen gebraucht, bedeutet heilig gemacht werden\*); vom Heiligen aber,

\*) Tholuck faßt es „heilig behandeln, heilig halten,“ was aber ein Heiligseyn voraussetzt, wenn es ein Wahrhaftes seyn soll. Es scheint daher natürlich hier die Ursache genannt seyn zu lassen, als die Folge.

als solches anerkannt werden, = שְׁמִי. [Daß Gotte die Ehre gegeben werde, soll des Christen erstes Verlangen seyn. Gott ist nicht um des Menschen willen, sondern ist Gott aus sich und für sich. Der Name Gottes, יהוה, bezeichnet ihn eben in dieser seiner Selbständigkeit. Ehe von einer Gnade Gottes gegen uns die Rede sein kann, müssen wir Ihn zu allererst anerkannt haben als Den, der uns nichts schuldig ist, und dem wir alles schuldig sind — als Gott. — E.]. Die Verbreitung ächter Gottesverehrung liegt also in dieser Bitte. Nur bemerkt Augustinus (de corr. et grat. c. 6.) sehr richtig, daß diese hier nicht als eine äußere, sondern als eine innere aufzufassen ist, so daß der Satz zu fassen ist: sanctificetur nomen tuum in nobis. Die Anerkennung des Heiligen (nicht bloß im Begriff, sondern im Wesen) setzt die innere Heiligkeit voraus, denn nur Verwandtes erkennt das Verwandte (Ps. 36, 10.); die Bedeutung des ἁγιαζέσθαι ist also hier verwandt dem δοξάζεσθαι in der Johanneischen Sprache (Joh. 13, 31. 14, 13. 15, 8. u. öfter.), in dem Sinn: verklärt werden. Der göttliche Name, ὄνομα = שֵׁם steht für das göttliche Wesen selbst, in sofern es sich in seiner Natur ausdrückt und offenbart. (Man s. die classische Stelle 2 Mos. 23, 21.) Das Göttliche muß sich also zunächst im Menschlichen verklären, dadurch in seiner wahren Natur dem Menschen bekannt machen, dann erst kann das Reich Gottes kommen. Die zweite Bitte ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, faßt das inwendig wirksame Göttliche, das die erste Bitte voraussetzt, als äußerlich auftretend [vom Urgrund aller Gnade geht der Betende über zur letzten, schließlichen Verwirklichung des Heilsrathschlusses, vergl. Apok. 22, 20., sodann in der dritten Bitte zur Gegenwart]; in sofern aber das Reich Gottes selber wieder in einer Ausbreitung und Entwicklung erscheint, setzt Christus in der dritten Bitte hinzu: γενήσῃ τὸ θέλημα σου κ. τ. λ., um die Vollendung des Gottesreichs auszusprechen, die in der unbeschränkten Erfüllung des göttlichen Willens liegt, so daß die drei Bitten sich verhalten wie Anfang, Ende und Mittel. Das: ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, spricht das Unbedingte der Willens Erfüllung aus, das jetzt nur dem Himmlischen zukommt, in der Vollendung aber auch dem Irdischen zu Theil werden soll.

In der zweiten Hälfte des Gebets des Herrn wird die

subjective Entfernung von dem Reiche Gottes und die Stufen der Annäherung an dasselbe aufgefaßt und dargestellt, gleichsam mit der Ergänzung: „auf daß solches werde, gieb uns täglich das Brod des Lebens.“ Daß *ἄρτος* nicht bloß leibliche Speise bezeichnet, zeigt der Zusammenhang; es steht zwischen lauter geistlichen Bitten, und setzt geistlich gerichtete Beter voraus \*). Allerdings soll der Betende von seiner physischen Existenz ausgehen und zu dem Höhern aufsteigen; deshalb darf die Beziehung auf die leibliche Nahrung, wodurch die Existenz des ganzen Menschen bedingt ist, nicht ausgeschlossen werden, ja man mag sie als die nächste ansehen; immer aber ist die geistige Speise mit eingeschlossen zu denken, weil sonst in dem Gebet die wichtige Bitte um den Geist Gottes ganz fehlen würde. (Über *ἄρτος* als geistige Speise des Geistmenschen vergl. Mt. 4, 4. Joh. 6, 32. mit 41. 48. 50. 51.) Schwierig ist *ἐπιούσιος*, das sich nirgends als hier findet \*\*). Einige leiten es vom Particip *ἐπιούσα* her, das wie sequens gebraucht wird (Ap. Gesch. 7, 26. 16, 11. 21, 18. 23, 11.), besonders in der Phrase: *ἡμέρα ἐπιούσα* = *רִמָּז*, das nach Hieronymus im ev. sec. Hebr. hier stand. (Comm. in Matth. 3. d. St.) Allein diese Auffassung (die Dr. Paulus sogar auf die Zukunft überhaupt ausdehnt) steht im Widerspruch mit Mt. 6, 34., wo das Sorgen für den folgenden Tag abgewiesen wird. Dann ist die Verbindung von *σήμερον* mit *ἐπιούσιος* offenbar unpassend. Andere leiten es besser von *οὐσία* ab †), entweder in der Bedeutung substantialis, so daß der Ausdruck

\*) Ist jetzt noch eine Trennung zwischen dem Himmel, wo die Engel Gottes Willen vollkommen erfüllen, und der Erde, stehen wir also noch im irdischen Leben als einer Wartezeit, so bedürfen wir auch für das irdische Leben des irdischen täglichen Brodes. Es ist nicht gut, den einfachen Sinn dieser Bitte zu spiritualisiren. (C.)

\*\*) Origenes (de orat. p. 94.) sieht es als ein von dem Evangelisten selbst gebildetes Wort an, ohne eine Etymologie anzugeben. Die Ableitung vom Particip ist zulässig nach *περιούσιος*, *ἐδελούσιος*. Es kann aber sowohl von dem Particip von *εἶναι* als von *ἔναι* kommen; vergl. Tholuck a. a. D. S. 408 ff.

†) Es heißt nicht *ἐπουσιος*, sondern *ἐπιούσιος*, weil es nicht von dem Nomen *ἐπουσία*, sondern von dem Nomen *οὐσία* und der Präposition *ἐν* abgeleitet ist. (C.)

das Brod näher in seiner Natur bestimmen soll, Nahrung für das wahre Wesen des Menschen; oder was zum Daseyn hinreicht, das was genug ist. So Tholuck.

Mit dem Bewußtseyn der Abhängigkeit des geistigen und leiblichen Lebens von Gott und seiner erhaltenden Kraft ist das Bewußtseyn der Schuld gegeben, das in der fünften Bitte hervorgehoben wird, aus dem das Gebet hervorgeht, alle daraus entspringenden Hinderungen durch die vergebende (d. i. tilgende) Liebe hinweggenommen zu sehen. Daß das Gebet das Gebet eines Gläubigen ist, zeigt *ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν*, es wird darin wieder (vergl. 5, 7.) die Vergebung von der vergebenden Liebe im Herzen, die allein die Vergebung glauben läßt, abhängig gemacht, ohne dabei zu leugnen, daß diese Liebe selbst Geschenk der Gnade ist \*). Der Begriff *ὀφειλῆμα* ist weit gefaßt, als Inbegriff der Sünde überhaupt, die auch bei Gläubigen immer neue Schulden contrahirt, die einer fortlaufenden Vergebung (Tilgung) bedürfen. (Vergl. das Gleichniß 5, 25. und Lc. 7, 41 ff., so wie gleich im Folgenden B. 14 ff.) — Mit der Empfindung der Sünde ist nun zugleich das Gefühl der Schwäche gegeben, das nicht bloß hin und wieder Gottes Gebot übertreten, sondern sogar ganz wieder von demselben abfallen kann. Diesen Gesichtspunkt

---

\*) Das *ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν* darf nicht aufgefaßt werden als die Bestimmung des Maasses der Vergebung, denn wenn Gott dem Menschen nicht in höherm Grade vergeben wollte, als er selbst Vergebung übt, so würde Niemandem vergeben. Gott vergiebt immer total und absolut, während der Mensch oft auch in redlichem Kampf nur theilweise vergeben kann, d. h. so, daß doch im Gemüth noch etwas zurückbleibt. Die Worte sind vielmehr zu nehmen als Beweis, wie sehr Gott die vergebende Liebe ist, indem er dem Gläubigen nicht nur seine Sünde vergiebt, sondern ihn auch befähigt, andern zu vergeben. Das Vergeben können ist demnach für den Gläubigen ein Kennzeichen seines Gnadenstandes, und die Bitte wäre also folgendermaßen zu umschreiben: „vergieb uns unsere Schulden, d. h. offenbare die ganze Fülle deiner vergebenden Liebe an uns, wie du sie uns darin zu kosten giebst, daß wir in deiner Kraft vergeben können.“ Übrigens ist nicht zu übersehen, daß hier nur vom Vergeben von Schulden gegen Menschen die Rede ist, denn Schulden gegen den Herrn kann und darf der Mensch nicht vergeben. So vergiebt David dem Simei die Schuld gegen sich, aber auf seinem Todtenbette behält er ihm die Schuld gegen den Herrn, und eben so verfährt der Apostel Paulus nach 2 Tim. 4, 14. 16.



faßt die sechste Bitte auf. (Über *πειράζειν* s. zu Mt. 4, 1.) Das Gefährliche der Versuchung, dessen Abwendung die Kinder Gottes sich erbitten, liegt in dem Mißverhältniß der Kraft des neuen Lebens mit der des Bösen. Die Furcht Gottes bittet daher in dem Gläubigen um Überhebung des Kelchs \*). Der Erlöser, nachdem er bereits in die eine Versuchung (am Anfange seines Lehramts) geführt war und sie zum Heile der Menschen überwunden hatte \*\*), betet doch selbst (indem er uns in allem gleich wird, nur ohne Sünde blieb), bei der zweiten Versuchung (am Ende seines Lehramts), „ist's möglich, so gehe dieser Kelch vor mir vorüber.“ (Mt. 26, 39.) In dieser Bitte liegt daher auch nicht die Versicherung, daß keine Versuchung den Gläubigen betreten werde, — vielmehr wie der Herr den Kelch trank, so muß auch jeder Nachfolger seinen Kelch trinken. (Mt. 20, 23.)

Wie schon die beiden vorhergehenden Bitten auf die Erlösung im Einzelnen gingen, so faßt endlich die siebente Bitte die Erlösung in ihrer umfassenden Idee auf †). Wie das ganze Gebet aus dem Geist der Gemeinschaft aller Gläubigen heraus gesprochen ist, so spricht sich zuletzt das Gute im Gegensatz mit dem Bösen selbst aus, durch dessen totale Überwindung die Vollendung des Reiches Gottes gesetzt und die Unmöglichkeit irgend einer Ver-

---

\*) *Πειρασμός* kann seyn a) die Prüfung, die Gott dem Christen schickt zu dessen Förderung (Röm. 5, 3. Jac. 1, 2—4. 1 Petr. 1, 6 f.); aber um deren Abwendung wird der Christ nicht bitten; b) die Versuchungsversuche der eignen Lust, Jac. 1, 12.; dazu paßt nicht: „führe du uns nicht in Versuchung“; c) die böshaftern Anfechtungen des Satans, vor denen uns Gott bewahrt, in die er uns nicht geführt werden läßt (1 Kor. 10, 13.), wenn wir ihn darum bitten. Dies paßt allein. Eben daher gehört aber der Gegensatz „*ἀλλὰ ὑὑσαι κλ.*“ eng mit dieser Bitte zusammen. (E.)

\*\*) Vergl. im Briefe an die Hebräer 2, 18. *ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι.* Und ferner 1 Kor. 10, 13., wo *πειρασμός ἀνθρώπινος* einer andern, nämlich *θεῖος*, entgegengesetzt scheint, in der Gott selbst, wie bei Abraham, Hiob und andern Fürsten der Gläubigen, besonders beim Erlöser, in die Versuchung einführte; vor solchen Proben schaudert die Natur. Das Eingeführt werden in die Versuchung ist aber wohl zu scheiden von dem vorwärtigen eigenwilligen Eingehen in dieselbe; welches identisch ist mit dem *πειράζειν τὸν Θεόν.*

†) Chrysostomus, die Reformirten, Arminianer, Socinianer u. A. nehmen nur sechs Bitten an, indem sie die sechste und siebente verbinden.

suchung gegeben ist. (Daher *ἀλλά* als Gegensatz gegen die frühere Bitte.) Ob man *τοῦ πονηροῦ* als Masculinum oder als Neutrum faßt, ist gleich, wenn nur das Neutrum als die Zusammenfassung alles Bösen betrachtet wird, in welchem Begriff es eben das Element des Satans selber ist. Doch ist das Masculinum mehr der Bibelsprache gemäß. (Mt. 13, 19. vergl. mit B. 38. Ephes. 6, 16. 2 Thess. 3, 3.) Die Bitte um die Vollendung des Werks der Erlösung schließt sich nun wieder an den Anfang an, indem dieselbe eben das Reich Gottes ist; die Doxologie aber, wenn auch nicht vom Herrn selbst gesprochen, so doch von der Kirche im christlichen Geist hinzugefügt, verbürgt alles Erbetene durch das Bewußtseyn, daß Alles Gottes ist, somit durch dieses höchste und alleinige Gut, alles Gute eben so sehr seines Sieges gewiß ist, als das Böse seines Untergangs. Auf den ersten Blick scheint aber, als sollte die *δύναμις* vor der *βασιλεία* genannt seyn, als das allgemeinere, durch deren Wirksamkeit erst das Reich verwirklicht wird. Allein diese Stellung ist wohl deshalb gewählt, weil hier nicht von der göttlichen Allmacht in abstractem Sinn die Rede seyn soll, sondern das ganze Gebet schon die Anwendung derselben in Gründung des Gottesreichs voraussetzt. Ganz richtig spricht daher die Doxologie, welche gleichsam die Versiegelung für die gewisse Erfüllung des Gebets ist, zuerst aus, daß das Reich der Gegenstand der Sehnsucht Gottes ist, d. h. daß seine Verwirklichung von Gott gewollt wird, darin reiht sich die Idee, daß er sie auch selber vollzieht, und demnach alles sicher zur Vollendung bringen wird.

14. 15. Unmittelbarer an das Gebet schließt sich das Folgende bei Lc. 11, 4 ff. Mt. hebt aus B. 12. den Gedanken des Vergebungsübens, um Vergebung zu empfangen, heraus, dem sich auch die letzte Bitte anreihet, in sofern die Erlösung eben die umfassende Vergebung ist, der das vergebende Gemüth allein fähig ist. (Ein analoger Gedanke in anderer Verbindung findet sich Mt. 11, 25. 26.) Schwierig ist in diesem Gedanken, daß die Vergebung von der vorhandenen Liebe abhängig gemacht scheint, da doch die empfangene Vergebung erst die Liebe wirkt. (S. zu Lc. 7, 47.) Es ist hier aber nicht die Rede von dem ersten Entzündetwerden der Liebe, die von der Vergebung ausgeht (obgleich auch die Annahme der Vergebung schon receptive Liebe

voraussetzt), sondern von der Übung der angezündeten Liebe im Einzelnen. (*Παράπτωμα* einzelne Äußerungen der allgemeinen *ἀμαρτία*, es ist = *ἀμάρτημα* Mt. 3, 28. — Der Ausdruck *πατὴρ οὐράνιος* ist übrigens [wie *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*] dem Mt. eigenthümlich. Vergl. Mt. 6, 26. 32. 15, 13.)

16—18. Die folgenden Verse stehen mit B. 2. und 5. parallel; neue Ermahnung, statt Schein, Wesen zu suchen. Nach Beten und Almosengeben wird Fasten als eine andere Äußerung des religiösen Lebens aufgefaßt. (Zunächst bedeutet *ἀφανίζω* unsichtbar machen, davon verderben, vernichten, wie B. 19. Hier entstellen das lat. squalere. Der trauervollen Nachlässigkeit im Äußern steht der freudige Schmuck entgegen, bezeichnet durch *ἀλείψαι* und *νύσαι*.) In jenem (scheinbar offenen) Zeigen des religiösen Lebens also offenbart sich die Heuchelei, die in diesem (scheinbar nicht offenen) Verhehlen desselben fälschlich gesucht werden könnte. Das Wesen der Frömmigkeit ist nämlich die innerste Beziehung des Lebens auf Gott, jedes Schielen nach außen gebiert die Heuchelei. (Das *ἐν τῷ κρυπτῷ* steht entgegen der Öffentlichkeit vor den Menschen; es ist daher gleich dem Inwendigen, wo Gott sich offenbart.) Dieser Grundgedanke, daß Gott selbst das Ziel des Strebens im Menschen seyn muß, zieht sich durch das Capitel bis zu Ende hin; er ist der Faden, an den sich die verschiedenen Gedanken anreihen, die nach Lc. in anderer Beziehung zu den Reden Christi standen.

19—21. Irdische Güter werden den himmlischen in ihrer unzerstörlichen Natur entgegengestellt und der Geist wird dorthin, zur Quelle aller Wahrheit, gewiesen. (*Σῆς*, tinea = *ὄψ* Jes. 51, 8. *βρωσις* bezeichnet überhaupt das Verzehrtwerden, dem alles Irdische unterworfen ist. *Σῆς* und *βρωσις* beziehen sich auf Kleider und dergl., *κλέπτει* auf Gold, Silber und Edelsteine. Als Grund dieses Rathes zum Aufhäufen himmlischer Güter wird angegeben die Verbindung des Herzens mit dem Schatz. Der *θησαυρός* wird aufgefaßt als Zielpunkt der Sehnsucht und des Verlangens (die ausgehen von der *καρδία*); ihre Concentration beim Geschaffenen muß unselig machen, indem die Seele für's Ewige bestimmt ist.

22—24. Das Suchen irdischer Schätze (das so sehr der innern geistigen Natur des Menschen zuwider ist) setzt daher innere

Unlauterkeit voraus. Die Verbindung ist mit dem Vorhergehenden nicht ganz einfach, wiewohl unverkennbar; dies deutet ohne Zweifel auf eine andere ursprüngliche Stellung des Gedankens hin. (Vergl. Lc. 11, 34. 35.) — Die innern Verhältnisse des geistigen Lebens werden durch physische erläutert. Auffallend ist, daß das Auge *λόγος* heißt; es scheint bloße Receptivität für das Licht zu seyn. Allein Empfänglichkeit für das Licht setzt Lichtnatur voraus; „wär' nicht dein Auge sonnenhaft,“ singt Goethe sehr tief und wahr, „so könnt' es nicht die Sonne schauen!“ (Vergl. Ps. 36, 10.) Hiernach erscheint das Auge (mit dem ihm zufließenden Licht) als das Erleuchtende selbst, das Licht macht; eine optisch ganz richtige Auffassung \*). Die Beschaffenheit des leiblichen Auges bedingt aber seine Wirksamkeit; *ἀπλοῦς* — *πονηρός* = *διπλοῦς*, gleichsam doppelsichtig (B. 24.), oder auch ganz blind; darauf weist das *σκοτεινόν* hin. Ganz ähnlich faßt der Erlöser das innere Geistesauge, die Vernunft (Vermögen das Göttliche zu vernehmen) \*\*), auf; die Receptivität derselben für das höhere Licht setzt selbst die Lichtnatur in ihr voraus, deshalb *ὡς ἐν σοί* = *λόγος* B. 22. Eine absolute sittliche Depravation des natürlichen Menschen lehrt demnach Jesus nicht. Das edle, für's Göttliche bestimmte Vermögen auf's Sinnliche gezogen, wird Blindheit; das innere Licht wird verschwendet und das Sehvermögen vernichtet. Der Zustand geistiger Finsterniß ist dann furchtbarer als die leibliche. Lc. 11, 36. hebt aber auch noch die andere Seite hervor, nämlich die innere gänzliche Durchleuchtung des Wesens, durch welche auch die letzten Spuren der Getrübtheit (*μὴ ἔχον τι μέρος σκοτεινόν*) verschleucht

\*) Dieselbe Idee spricht Philo aus (de vit. theor. II. 482. edit. Mangey), indem er schreibt: ἡ θεοφιλὴς ψυχὴ ἀθάνατα ἔχοντα τίττει, σπειραντος εἰς αὐτὴν ἀκτῖνας νοητὰς τοῦ πατρὸς, αἷς δυνήσεται θεωρεῖν τὰ σοφίας δόγματα. — Vergl. auch Gesenius im Lex. u. d. B. 717. Hiob 20, 9.

\*\*) Die Vernunft, falls sie lauter und rein geworden, kann Göttliches vernehmen; sie ist ein receptives Vermögen; aber sie kann nicht productiv das Göttliche aus sich hervorbringen. Sie ist wohl zu unterscheiden vom Verstande, dem Vermögen der Begriffe. Im N. T. ist jene *νοῦς*, dieser *φρόνησις*. (Vergl. meine opusc. pag. 152 sq.) Philo de cond. mundi T. I. p. 12. schreibt: ὑπὲρ νοῦς ἐν ψυχῇ, τοῦτο ὁφθαλμὸς ἐν σώματι.



werden. (Von den besondern Schwierigkeiten dieser Stelle zu Lc. 11, 36.) Hieran schließt sich unmittelbar die Erwähnung der zwei Herren, in welcher Vergleichung die Doppelsichtigkeit, das Schielen zwischen Gott und der Welt, in anderer Weise ausgesprochen ist. Das Treffende des Gegensatzes liegt in der Schärfe des Ausschließens des Einen durch das Andere. Das Verhältniß der *κίριοι* zu einander erlaubt keine Gleichgültigkeit unter ihren Dienern. Dem *ἀγαπᾶν* steht deshalb das *μισεῖν*, dem *ἀντίχεσθαι* das *καταργοῦν* entgegen. (*Ἀντίχεσθαι τινος* eigentlich etwas ergreifen, festhalten = *קִיַּיֵּם* davon mit Sorge, Theilnahme etwas betreiben. 1 Theff. 5, 14. Tit. 1, 9.) *Μαμμωνας* auch *Μαμμωνῶς* (nach Lc. 16, 9.) von *מָמָן* wird nach Buxt. lex. talm. p. 1217. gebraucht in den Targums für das hebr. *מָמָן*, *מָמָן*, so daß man den Ausdruck gleich dem griechischen *πλοῦτος* nehmen kann. Augustin bemerkt zu der St. congruit et punicum nomen, nam lucrum punice Mammon dicitur. Gotte gegenüber scheint das Geld, als Person gefaßt, wie ein Göthe nach Art des Plutus, ohne daß sich nachweisen ließe, daß ein Göthe dieses Namens äußerlich verehrt sey. Im Sinne des Erlösers geht die Bezeichnung Mammon auf den Urheber des Bösen, welches eben in der Verwechslung des Ungöttlichen mit dem Göttlichen besteht. Das Böse muß man hassen (Röm. 12, 9.), wenn man das Gute lieben will; der natürliche Mensch sucht aus Scheu vor dem Kampf mit der Welt, in der sich Gutes und Böses gemischt darstellt, dieser Scheidung auszuweichen; aber Christus drängt in die Entschiedenheit des Herzens zu ächter Liebe, die zugleich den lautern Haß mit sich gegen die Sünde, nie gegen die Person des Sünders.

25. 26. Den Menschen, in seinen gewöhnlichen Bedürfnissen der Erdennoth befangen, und in ihrer ängstlichen Befriedigung sein armes Daseyn erschöpfend, hebt der Erlöser vom Fürsten dieser Welt (der seine Diener bei solchen Sorgen aufhält), zum Glauben an Gott empor, durch den eine heilige Sorge hervorgerufen wird, die jene Plackereien des Alltags- und Staublebens verscheucht. Die Stelle Phil. 4, 6. ist ein Commentar zu diesen Worten. Da setzt der Apostel den Befehl *μηδὲν μεριμνᾶτε* in Opposition mit dem Auftrage, Gott um das Nöthige zu bitten. Beten ist also der Gegensatz von Sorgen, weil der Mensch

im Gebet die Sorge Gotte befehlt. Der natürliche Mensch sorgt ohne zu beten; das Thier und der thierisch gewordene Mensch sorgen so wenig, als sie beten. — V. 25. Die Rede geht aus von einem Wortspiel mit  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  =  $\Psi\chi$ , das 1. Leben, 2. Seele bedeutet. Wesentlich aufgefaßt durchdringen sich beide Bedeutungen; nur der sinnliche Mensch setzt das Lebensprincip in den Bauch und betrachtet Essen und Trinken als seine nächsten Erfordernisse. Dem Gläubigen liegt das Leben (des Menschen als solchen) in der Seele, und die Seele ist ihm allein das Lebensprincip (nämlich die  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  als  $\psi$ .  $\pi\pi\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$  gedacht), somit nährt er sie zuerst. Das  $\mu\epsilon\tau\epsilon\mu\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\upsilon\tau\alpha\iota\ \tau\eta\ \psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  also nicht =  $\epsilon\upsilon\ \tau\eta\ \psi$ . =  $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$ , sondern  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  ist Object der Sorge, das psychische Leben. — V. 26. Der Glaube an die den Leib nährenden Vatersorge Gottes wird geweckt durch einen Blick in sein Walten in der Natur. ( $\Pi\tau\epsilon\upsilon\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \omicron\upsilon\tau\alpha\upsilon\omicron\upsilon$  =  $\mathfrak{P}\tau\epsilon\upsilon\ \mathfrak{P}\tau\epsilon\upsilon$ ). Der allgemeine Ausdruck erscheint bei Lc. 12, 24. specialisirt:  $\kappa\alpha\tau\alpha\nu\omicron\iota\sigma\upsilon\sigma\alpha\tau\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\omicron\upsilon\tau\alpha\kappa\alpha\varsigma$ .) Mit der physischen Natur erscheint der Mensch durch seinen Leib verwandt, kann sich daher auch in Beziehung auf denselben der Vaterliebe eben so unbedingt anvertrauen, als die Vögel des Himmels. Aber weil in seinem physischen Seyn ein göttliches Lebensprincip waltet, so trägt ihn dieses in eine höhere Region des Lebens.

27. Die Hülflosigkeit des Geschöpfes in allem Außern wird im Gegensatz gefaßt mit der Kraftfülle des Schöpfers, der täglich alle Wesen nährt. Der Mensch kann keinen Halm wachsen machen, ja er kann an seinem eignen physischen Selbst nichts ändern.  $\mathfrak{H}\lambda\iota\kappa\iota\alpha$  ist erstlich Leibesgröße, Statur (Lc. 19, 3.), sodann Lebensalter (Joh. 9, 21.). Der Größe eine Elle zusehen, wäre nach Verhältniß des Körpers (der das Maaß von 3 Ellen nicht überschreitet) etwas Ungeheueres; hier soll etwas Geringses, dem Zusammenhange nach, angedeutet werden. Besser also: dem Lebensalter ein Geringses zulegen; dazu paßt die Sorge für Speise und Trank, den Bedingungen des physischen Lebens. — V. 28. Dasselbe gilt von der Kleidung.  $\mathfrak{K}\rho\iota\omicron\nu\omicron$  =  $\mathfrak{K}\rho\iota\omicron\nu$  Hohesl. 2, 1. Lilien.  $\mathfrak{N}\eta\theta\omega$ , neo (nähen) filum ducere. — V. 29. Die Gebilde der Natur überstrahlen alle Gebilde der Kunst an Schönheit; die Kunst kann nur die Natur nachzubilden suchen. Ein kräftiges Motiv zum unbedingten Vertrauen auf den wunderbaren

Bildner des Alls, in dessen Reich Größtes und Kleinstes in das schönste Gewand gehüllt erscheinen.

30. Sorgt Gott für das Vergänglichste so, wie vielmehr für die Erben seines ewigen Reichs. (In holzarmen Gegenden, wie meist der Orient ist, liegt der Gebrauch anderer Gegenstände, Gräser, Sträucher zum Brennen in der Natur der Verhältnisse. Ὀλιγόπιστος = קטן אמונה Mt. 8, 26. 14, 31. 16, 8.) — V. 32. Hieraus wird das Verbot der Sorge für die physischen Lebensbedürfnisse abgeleitet und als im Heidenthum begründet dargestellt, in dem uns statt des lebendigen Gottes, der da weiß (V. 8.), eine blinde ἐμυρμένη entgegentritt, die den Menschen nöthigt, sein eigener Gott zu seyn. Den großartig und frei hingestellten Gedanken, daß das gläubige Gotteskind nicht sorgt, bestimmen V. 33. und 34. näher, um den Mißverstand zu verhüten, als solle das Verbot der Sorge jede Thätigkeit für's Irdische aufheben. Dem μεριμνῶν steht entgegen das ζητεῖν, so daß jenes das ängstliche Sorgen ohne Gott \*), dieses das gläubige Streben in Gott und mit Gott bedeutet (Ec. jedoch 12, 29. braucht ζητεῖν = μεριμνῶν). Das πρῶτον stellt die Bemühung für Gottes Reich oben an, der sich die für das Irdische anreihet. Denn Gottes Vatersorge offenbart sich eben durch den Gläubigen selbst; er erwartet nicht in Gott versuchendem Sinn Nahrung durch die Lüfte. Die βασιλεία τοῦ Θεοῦ ist wieder in unbestimmter Allgemeinheit von dem Innern und Außern zugleich zu fassen (s. zu Mt. 3, 2.), wie auch die δικαιοσύνη, die, obwohl wesentliches Ingredienz des Gottesreiches an sich (Röm. 14, 17.), doch noch besonders hervorgehoben wird, um auf die Natur des Gottesreiches, es offenbare sich innerlich oder äußerlich, hinzuweisen und falsche Auffassungen zu verhüten. Der Ausdruck: προστεθῆσεται, winkt auf das Göttliche als den nächsten und eigentlichen Gegenstand alles Strebens der Menschen hin, dem sich das Leibliche

\*) Ec. 12, 29. setzt die Warnung hinzu: μὴ μετεωρίζεσθε, das im N. T. nur hier vorkommt. Im A. T. steht es oft (wie auch μετέωρος nebst den abgeleiteten Worten μετεωρισμός, μετεωρότης) in der Bedeutung, hoch, stolz seyn (Ps. 130, 1. Ezech. 10, 16. 17. 2 Macc. 5, 17. 7, 35.). In der Bedeutung suspenso esse animo, von Hoffnung und Furcht, die in Profanscribenten nicht selten ist, findet es sich nur hier. Dem μετεωρισμός der μερίμνα steht entgegen die βεβαιότης der πίστις.



beiläufig anreicht, und nothwendig, wenn das Streben nach Gott lauter ist. Daher schließt sich die Ermahnung mit den Worten des Anfangs: *μὴ μεριμνήσετε* (V. 25.). Freilich scheint das: *εἰς τὴν αὐριον* die Allgemeinheit der Ermahnung zu beschränken, und für die Gegenwart die Sorge als begründet darzustellen. Allein im Begriff der Sorge liegt immer eine Beziehung auf das Kommende, und das Gegenwärtige erscheint als besorgt (wie das Folgende zeigt), somit dürfte hier die Aufforderung, nicht zu sorgen, in voller Ausdehnung festzuhalten seyn (vergl. 1 Petr. 5, 7.), ohne daß damit, wie bemerkt wurde, ächt gläubige Thätigkeit ausgeschlossen würde. Hierzu passen die nächsten Worte: *ἡ γὰρ αὐριον μεριμνήσει τὰ ἑαυτῆς*, in denen Gott als der Sorgende erscheint, indem die Zeit selbst, der die Sorge zugeschrieben ist, in ihrer Abhängigkeit von dem zu fassen ist, durch welchen für jedes Verhältniß jedes Bedürfniß gestillt wird. Endlich hebt der Heiland noch hervor, daß, auch abgesehen von dem Sichbelasten mit Sorgen für die Zukunft, das Leben des Gläubigen in der Gegenwart immer seine Last behalte (also das empfohlene Nichtsorgen, doch kein Nichtleiden seyn könne), wegen der Sünde der Welt. Absichtlich ist *κακία* gewählt, das die physischen Übel, aber in ihrem moralischen Ursprunge bezeichnet. (*Ἀρκετός* findet sich noch Mt. 10, 25. 1 Petr. 4, 3.) Was das Kritische dieses V. 34. betrifft, so variiren die Codd. in den Worten: *ἡ γὰρ αὐριον μεριμνήσει τὰ ἑαυτῆς*, indem bald: *τὰ ἑαυτῆς*, bald bloß *τὰ* ausgelassen wird, bald *περὶ ἑαυτῆς* oder *ἑαυτῇ* gesetzt ist. Im Wesentlichen ändern die verschiedenen Lesarten den Sinn nicht, die gewöhnliche Construction des *μεριμνάω* ist aber seq. accus.; als die ungewöhnlichere könnte man daher veranlaßt werden, *ἑαυτῆς* vorzuziehen. Wichtiger ist die von Frig'sche (Comm. in Matth. p. 284.) in den Text aufgenommene, von der gewöhnlichen abweichende, Interpunction: *μὴ οὖν μεριμνήσετε εἰς τὴν αὐριον· ἡ γὰρ αὐριον μεριμνήσει. Τὰ ἑαυτῆς ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ, ἡ κακία αὐτῆς*. Das *ἡ κακία αὐτῆς* wird dann als Apposition zu *τὰ ἑαυτῆς* gefaßt. Diese Interpunction scheint mir empfehlenswerth, nur dürfte das *ἡ γὰρ αὐριον μεριμνήσει* den Eindruck von etwas Kahlem machen; der Zusatz rundet den Gedanken mehr ab. Im Wesentlichen wird übrigenß der Gedanke auch durch diese Interpunction nicht verändert.



Cap. 7, 1. 2. [Mit der Entschiedenheit im Streben nach dem Reiche Gottes, also mit der Strenge gegen sich selbst, soll Milde gegen den Nächsten verbunden seyn. Der Weg zur Gerechtigkeit besteht nicht darin, fremde, sondern die eignen Sünden zu erkennen. Wer nun dies thut, der muß (B. 7—12) Gott um seinen Beistand zu bitten sich gedrungen fühlen. (B. 12—20.) Dem Einheitsverhältniß zu Gott tritt das vorsichtige Verhalten gegen Menschen entgegen. Daß Mt. (Cap. 7.) nicht willkürlich heterogenes zusammengestellt hat, sieht man schon daraus, daß Lc. hier wieder parallel mit Mt. geht, Lc. 6, 37 ff.]. Der Gedanke ist Lc. 6, 37. 38. mehr ausgeführt, Verwandtes hat Mr. 4, 24. Das κρίνειν, κρίμα ist bei Mt. in der Gnome, offenbar = κατακρίνειν, κατάκριμα zu nehmen, wie es Röm. 2, 1. 14, 3. 4. 1 Kor. 5, 12. öfter vorkommt; das zeigt das parallele καταδικάζειν bei Lc., welches κρίνειν näher bestimmt, und geht aus den Gegensätzen ἀπολύειν und δίδοναι hervor, von denen jener Ausdruck das Lossprechen vor Gericht (absolvere reum), dieser das Nachlassen des nach dem Recht zu fordernden bezeichnet. Das Urtheilen also (sofern es ein Prüfen ist), ist hier nicht ausgeschlossen, dies fordert die Schrift überall (1 Theff. 5, 21.). Nur die Gesinnung wird (dem Context nach) verboten, wo der Mensch, seiner eignen Sünde vergessend, Andrer Sünden verurtheilt, sich dabei also an die Stelle des allein heiligen Gottes setzt, gerade darum aber falsch und verkehrt richtet, und mit der Sünde den Sünder verwirft. Die Phrase ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν = ὁφθαλμὸν ἀντὶ ὁφθαλμοῦ (Mt. 5, 38.). Die Natur der überwallenden, vergebenden Liebe, die wieder für die Vergebung empfänglich macht, schildert das Bild bei Lc. 6, 38. (Μέτρον καλόν = ἱκανόν, ein rechtes, unverfälschtes Maas; πιέζω zusammendrücken, σαλεύω hin und her schwanke und bewegen, um möglichst viel in das Maas zusammen zu drängen; ὑπερεκχύνομαι = יַשִּׁיק Soel 2, 24. überströmen des Gefüllten — alles Gegensätze des liebeleeren Lebens, das nur geschieht, um nicht geradezu das Gesetz zu verletzen. — Κόλπος = שֵׁן, sinus, Busen des faltigen Gewandes, um etwas darin aufzunehmen. Im A. T. häufig das Bild: ἀνταποδοῦναι εἰς τὸν κόλπον [Jerem. 32, 18. Ps. 79, 12.] für „vergeltten.“)

3—5. Das Folgende führt denselben Gedanken ins Einzelne

hinein, der eben in seiner Beziehung auf die ganze Persönlichkeit aufgefaßt war. Die Lieblosigkeit sieht Anderer Fehler, indem sie die eignen übersieht; die lautere Liebe übersieht die fremden und betrachtet die eignen scharf. Dasselbe Bild findet sich im Tractat *Baba bathra*: cum diceret quis alicui, ejice festucam ex oculo tuo, respondit ille: ejice et tu trabem ex oculo tuo. Daß einer ein Splitterchen im Auge hat, ist denkbar; daß einer einen Balken darin hat, nicht; daß einer aber einen Balken im Auge hat, ohne ihn zu bemerken, ist vollends ein Bild der unsinnigsten Selbstverblendung.

6. An diese Ermahnungen zur Milde reiht sich sehr passend die Aufforderung, sich auch vor dem andern Extrem zu bewahren, nämlich vor einem rücksichtslosen Ausschütten des Heiligen aus Mangel an Urtheil. Der das Richten verbietet (worin die Verschuldung eines Menschen bestimmt wird), derselbe befiehlt das Urtheilen (wodurch der Zustand angegeben werden soll). Dieses letztere ist für das Kind Gottes durchaus nothwendig, um Wahres und Falsches unterscheiden zu können. (*Κύρες, χοῖροι* bezeichnen die gemeine Natürlichkeit, die sich in Schamlosigkeit, Fleischlichkeit, Wollust ausspricht; diese muß der Christ als solche erkennen, und das Heilige in keine Berührung mit ihnen bringen \*), denn ihre innere Wesensbeschaffenheit läßt die Aufnahme nicht zu, und es wirkt verderblich auf ihn selbst zurück. *Ἅγιον, μαργαρίται*, Bezeichnung der heiligen Lehren des Reiches Gottes [Mt. 13, 45.]. Für solche Menschen gehört allein das Gesetz; das Evangelium mißverstehen sie zum Verderben derer, die es ihnen pre-

---

\*) *Κύρες* bezeichnet sonst im N. T. nicht die gemeine Natürlichkeit, die natürliche Sinnlichkeit, sondern die blutgierige und gemeine Verstockung und positive Feindschaft gegen das Evangelium (Phil. 3, 2. 2 Petr. 2, 22. Offenb. 22, 15. vergl. Ps. 22, 17. 21.). Ebenso werden die Säue (vergl. 2 Petr. 2, 22. mit Ps. 80, 14.) ein Sinnbild nicht der natürlichen Fleischlichkeit, sondern der verstockten Unflätigen seyn, die mit dem Heiligen nichts anderes zu machen wissen, als es zu besudeln. Einer Maria Magdalena, einem Böllner u. s. w. darf und soll also das Evangelium verkündigt werden, aber der Christ soll eben zu beurtheilen verstehen, wer eine Maria Magdalena und ein Böllner, und wer eine „Sau“ und ein „Hund“ ist. Für die letztern bleibt kein anderer Rettungsversuch übrig, als die Excommunication. (E.)

digen. Bei hündischen Naturen erregt das Heilige Wuth, die säuſchen treten es gedankenlos in den Koth, als welcher ihr Element iſt.)

7—12. Zur Erfüllung ſolches Lebens in der Liebe, die nicht richtet, doch aber ſorgfältig urtheilt, führt allein das Gebet um den h. Geiſt. [Dies Flehen um den h. Geiſt iſt dann auch zugleich ſelber das grade Gegentheil der hündiſchen Gefinnung, die das Heilige von ſich ſtößt.] Die allgemeine Gnome: *αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν*, in verſchiedenen Beziehungen wiederholt, wird durch ein Gleichniß erläutert, das a minori ad majus ſchließt. — B. 8. beweist B. 7. aus dem allgemeinen Gedanken: *πῶς ὁ αἰτῶν λαμβάνει*. Das beweiſende Moment liegt in der Natur des im Gebet Angerufenen; jede Bitte, die es wahrhaft iſt (ſomit aus innerem Bedürfniß des Geiſtes entquoll), die erfüllt Gott. Das menſchliche Verhältniß zwiſchen dem Vater und dem flehenden Kinde bildet eine Argumentation *κατ' ἀνθρώπου*. Lc. ſetzt 11, 12. noch ein drittes Beiſpiel hinzu, ſtatt des *ὡόν*, ein *σκορπίος*. Zu dem Begriff des Nutzloſen geſellt ſich hier noch der des Abſchreckenden. Der Übergang: *ἢ τίς ἐστιν*, hebt das Gegentheil hervor; oder geſchieht es je anders? Gott, dem ewigen Gut, treten die Menſchen in ihrer ſündlichen Entfremdung als *πονηροί* gegenüber; in dem Verhältniß der älterlichen Liebe offenbart ſich aber doch auch in der Sünde noch die Güte, wie vielmehr in dem ewigen Gott. Lc. 11, 13. nennt die Gabe, die alle andern Gaben beſchließt, ausdrücklich, *πνεῦμα ἅγιον*, der hier als das Heiligkeit im Menſchen ſchaffende Princip zu nehmen iſt. In dieſem Geiſt übt man die lautere Liebe. — Die Gnome B. 12. \*) ruht auch auf im jüdiſchen Volk verbreiteten Sprichwörtern. Im Talmud ſteht als Ausſpruch Hillel's: *quod exosum est tibi, alteri ne feceris*. Die Selbſtliebe ſoll die Regel der aufopfernden Nächſtenliebe angeben (Mt. 19, 19.); nur Gott ſoll geliebt werden über das Selbſt. Für *οὕτως ἐστιν ὁ νόμος*, wie Griebſchach lieſt, will Friſſſche *οὕτως* geſeſen haben, allein

---

\*) Lc. ſcheint ſie B. 31. an der richtigen Stelle zu haben, als recapitulirende Zuſammenfaſſung der Auslegung des Geſetzes. Mt. ſcheint ſie oben (Cap. 5, zwiſchen B. 47. und 48.) vergeſſen zu haben und holt ſie hier nach. (C.)



οὗτος dürfte außer den kritischen Gründen auch um des tiefern Gedankens willen den Vorzug verdienen, indem darin ausgedrückt liegt, daß in diesem Gebot der Liebe gegen den Nächsten der wesentliche Inhalt des A. T. liegt (Mr. 12, 29 ff. Mt. 22, 40.).

13. 14. Aus dem Gesagten folgt ungezwungen die Schwierigkeit des Wandels in der verleugnenden Liebe, dargestellt unter dem Bilde eines schmalen Pfades, der durch ein enges Thor in die feste Burg des ewigen Lebens führt. Das Bild ist so natürlich, so wahr, daß es sich aus jedem ernstern Streben, selbst auf untergeordneten Stufen des religiösen Lebens, wiederholt. Cebetis tab. c. 12. οὐκοῦν ὁρᾷς θύραν τινὰ μικράν, καὶ ὁδὸν τινὰ πρὸ τῆς θύρας, ἣτις οὐ πολὺ ὀχλεῖται, ἀλλὰ πάνν ὀλίγοι πορεύονται, αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς, ἣ ἄγουσα πρὸς τὴν ἀληθινὴν παιδείαν. (Die Parallele bei Lc. 13, 24. findet später ihre besondere Erklärung. Für ὅτι B. 14. ist ohne Zweifel τί zu lesen; es entspricht dem hebräischen הַהוּ.)

15—20. Doch nicht bloß der Weg des lautern Lebens in Gott an sich ist eng, er wird noch sehr erschwert durch das, was die falschen Propheten lehren; hier gilt es die Geister zu prüfen. [Weder durch die kleine Zahl der Kinder Gottes, noch durch die Verführung der falschen Propheten soll der Christ sich irre machen lassen.] Als Kennzeichen werden die Früchte angegeben; 1 Joh. 4, 1. 2. wird als Kriterium die reine Lehre genannt. Soll diese hier auch durch den Ausdruck καρποὶ bezeichnet werden? Ich bezweifle dies, obgleich Tholuck die Ansicht mit scheinbaren Gründen vertheidigt hat. Die Lehren sind das erste, sie könnten wohl mit der Wurzel, aber nicht mit der Frucht verglichen werden. Die Früchte sind nothwendig sittlicher Natur. Allerdings ist es schwierig, die ächten Früchte von den Nachbildungen der Heuchelei und des Fanatismus zu unterscheiden, aber der Erlöser setzt bei den Seinen einen schlichten Wahrheitsinn voraus, der sie Wahres und Falsches sicher scheiden läßt. [Die Früchte sind aber nicht bloß der Lebenswandel des Individuums, sondern vor allem die sittlichen Consequenzen des Systems. Eine Schule, Richtung, Confession, welche gegen die Gesetze christlicher Ethik verstößt, und solche Sünden durch Theorien rechtfertigen muß, oder wo überhaupt Lehrtheorien zum Bösen gemacht werden, vor dem die 10 Gebote sich beugen müssen, erweist sich hiermit



als eine in der Wurzel kranke, lügnerische.] Die ἐνδύματα προφητῶν sind nicht von wirklicher Prophetenkleidung zu verstehen (Mt. 3, 4.), sondern bezeichnen bildlich den äußern Schein, im Gegensatz gegen das Wesen, die scheinbar liebevollen Äußerungen und Thaten, die doch aus eigenliebigem Herzen quellen. Die Wolfsnatur sucht das Eigene und verräth sich bald dem kindlichen Sinn. An den physischen Processen in der vegetabilischen Welt wird dargethan, wie die Frucht die Natur des Producirenden charakterisirt. Ähnlich das Bild Jac. 3, 11. — (Ἄκανθα, Dornstrauch. Virg. Ecl. IV. 29. incultisne rubens pendebit sentibus uva? [Ἄκανθα ῥῶνα, Stechdorn, der den Weinbeeren ähnliche, aber ungenießbare Beeren trägt. Τρίβολος ῥῥῥ, vielleicht der Opuntiencactus, der feigenähnliche aber schlechte Früchte trägt. Und wie beide durch ihre Früchte täuschen, so und noch mehr durch ihre prächtigen Blüthen, während die Blüthe des Weinstocks unscheinbar, die des Feigenbaums sogar verborgen ist.] — Vergl. Mt. 12, 33. dasselbe Bild in etwas abweichender Ausföhrung, wie auch Lc. 6, 45., welche Stelle da ihre Erklärung finden wird. — Über B. 19. 20. vergl. zu Mt. 3, 10. Lc. 3, 9.)

[B. 19. Bäume schlechter Gattung pfllegt man nicht, sondern haut sie ab, wenn man Brennmaterial braucht. Ebenso sollen die Pseudopropheten je und je durch Strafgerichte vertilgt werden.]

21—23. Diese Verse fassen das im Allgemeinen von allen ψευδοπροφήταις Gesagte speciell von den mit Christo Verbundenen auf, unter denen sich auch Unlauterkeit einschleichen kann. Das λέγειν steht dem ποιεῖν entgegen, wie λόγος dem ἔργον oder δύναμις (1 Joh. 3, 18. Kol. 2, 23. 1 Thess. 1, 5. Jac. 1, 22.). Λέγειν κύριε, κύριε bedeutet, eine Abhängigkeit, die im Wesen nicht anerkannt wird, erheucheln. Nach B. 22. erscheint geistliche Eitelkeit als der Grund dieses Anhangens, die in den glänzenden Äußerungen der Geisteskraft, die mit dem Bekenntniß Jesu als des Messias auch einem Judas zuströmte, ihre Nahrung fand. Προφητεύειν, δαιμόνια ἐκβάλλειν, δυνάμεις ποιεῖν, sind die gewöhnlichsten Wirkungen der Geisteskraft, die sich zur Zeit Jesu so mächtig regte; deren Natur wir später genauer in ihren einzelnen Äußerungen betrachten werden \*). In dem τῷ σῷ ὀνόματι ist

\*) über diese Charismata vergl. man das Nähere zu 1 Kor. 12 und 14.

nicht ein bloßes abergläubiges Nennen des Namens, wie bei den Söhnen des Skeuas (Ap. Gesch. 19, 13 ff.), zu sehen; sondern ein Infsichaufnehmen der Kraft des Herrn, aber ein unlauteres. (S. über ὄνομα zu Lc. 1, 49. und später zu Mt. 10, 41. 28, 19.) Durch das ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ wird die Enthüllung der menschlichen Augen unerkennbaren Heuchelei auf die Zeit der allgemeinen κρίσις verlegt, wo alles Verborgene offenbar werden muß (Röm. 2, 16.). Die Heuchelei erscheint somit hier zugleich als Selbsttäuschung, der zufolge der Mensch selbst dem Herrn anzugehören sich einredet, bis die Offenbarung der Tiefen der Herzen ihn zum Bewußtseyn bringt, daß seine vermeintlich heiligen Thaten Eine große ἀνομία waren, indem sein letztes Ziel dabei die eigne, nicht Gottes, Ehre blieb. Daß übrigens am Tage des Gerichts an keinen Wortwechsel zu denken ist, versteht sich von selbst. Die lebendig hier dargestellte Situation ist die Sprache des Wesens; der Ungläubige wird fordernd dastehen, aber abgewiesen werden. (Die Worte: ἀποχωρεῖτε κ. τ. λ. sind nach Ps. 6, 8.) Die Lösung dieses psychologischen Räthsels, der Möglichkeit solcher Selbsttäuschung in göttlichen Dingen, liegt in den Worten B. 22. οὐδέποτε ἔγνω ὑμᾶς. Das γινώσκειν, wie 27, wird in der h. Schrift in einem tiefen, geistigen Sinn gebraucht, besonders in den Phrasen Θεὸς χριστὸς γινώσκει ἄνθρωπον, ψυχὴν (5 Mos. 34, 10. 1 Kor. 8, 3. 13, 12. Gal. 4, 9.). Dem γινώσκεισθαι ἐπὶ τοῦ Θεοῦ schließt sich das γινώσκειν τὸν Θεόν als Folge an; Niemand kann erkennen, ohne erkannt zu seyn von Gott. Setzen wir diese Ausdrücke in Verbindung mit der christlichen Lehre von der Wiedergeburt, so ergiebt sich der reiche Sinn dieses Gegensatzes. Die ächte Gotteserkenntniß (keine bloß begriffliche, sondern jene wesentliche, die das ewige Leben selber ist, Joh. 17, 3.) wird nur möglich durch eine Offenbarung des verborgenen Gottes an die Seele (s. zu Mt. 11, 27.); dieses sich Offenbaren Gottes ist ein γινώσκειν τὴν ψυχὴν. Das Bild eines bräutlichen Verhältnisses der Seele zu Gott, das sich durch den Sprachgebrauch der ganzen h. Schrift hinzieht, gewinnt hiernach seine wesentliche Bedeutung; die innere Erleuchtung gleicht einem Besuch des himmlischen Bräutigams, aus dessen Wirkung die Gotteserkenntniß für die Seele folgt, nach dem alttestamentlichen Ausspruch: in seinem Licht sehen wir das Licht (Ps. 36, 10.).

Die Herr-Herr-Sager erscheinen also als unwiedergeborne Menschen, die sich in falscher Freiheit als Kinder Gottes geben, ohne von ihm erzeugt zu seyn. Sehr bezeichnend ist daher bei Lc. 13, 25. das: *πόθεν ἐστέ*, es weist auf den fremden Ursprung zurück, von oben (*ἄνωθεν* Joh. 3, 3.) stammen sie nicht, sie sind *σάρξ ἐκ τῆς σαρκός* (Joh. 3, 6.). — (Bei Lc. 13, 25—27. stehen übrigens auch die Elemente dieser Stelle in anderer Verbindung, in der sie später ihre Betrachtung finden werden.)

24—27. Der Epilog lehrt die Wichtigkeit der Anwendung solcher Rede unter dem Bilde eines Mannes, der auf Felsengrund baut; das Wort der ewigen Wahrheit, das in Christo verkörpert lehrte, als den Felsen des Heils andeutend (5 Mos. 32, 15. Ps. 18, 3. 42, 10. Jes. 17, 10.). Hier wird nicht der Böse dem Guten, sondern der Thor dem Klugen entgegengesetzt (wie Mt. 25, 1.), denn alle Hörenden werden als Wohlwollende gedacht, aber manchen fehlt die geistliche Klugheit für ihren geistlichen Vortheil. Das Bild des Baues erscheint ausgeführt 1 Kor. 3, 9 ff. und eben da B. 11. heißt Christus der Grund, auf dem das Gebäude des geistigen Lebens ruhen muß. Lc. 6, 48. führt das Grundlegen durch Graben und Vertiefen weiter aus. (*Βροχή* gewaltsamer Regensturz *ὑψῖς*. Bei Lc. steht *πλήμυρα* = *πλεμμυρίς* ἁ. λ., die anströmende Meeresfluth, Gegensatz von *ἄμπωτις*, oder *ἀνάρροια*, Ebbe. In allgemeinerer Bedeutung, wie hier, bedeutet es jede überschwemmende, verheerende Fluth von Strömen oder Sturzregen.) [Um das Gleichniß zu verstehen, muß man an die schroffen Thälwände der, in Palästina herrschenden, Zuraformation denken. Ist ein Haus an der Seite eines Gießbachs auf den Abhang gebaut und zwar auf einen Felsen, so schadet ihm der vorbeirauschende, durch Wolkenbrüche geschwellte Gießbach nichts. Steht ein solches Haus aber — wenn auch hoch oben über dem Fluß — doch nur auf Erdengrund, so nagt und frißt die Fluth an dem Grunde, und wühlt fort und fort, bis der wachsende Erdschlipf am Ende das Haus selber erreicht und dasselbe in die Tiefe stürzt.] — B. 26. Als Gegensatz des Baues auf den Felsengrund des ewigen Wortes Gottes, der allen Versuchungen und Gefahren trozt, folgt das Bild eines grundlosen Baues auf Sand, zur Bezeichnung der



Gründung des innern Lebens auf vergängliche, menschliche Vorfälle, Meinungen und Einfälle. Offenbar führt dieses Bauen auf Sand auf eine geistige Thätigkeit zurück, die eine Verwandtschaft mit der ächten Arbeit des Geistes hat, wie sie aus dem Glauben geboren wird, der aber der eigentliche Charakter derselben doch fehlt. [Der Wolkenbruch ist vielleicht ein Bild des Gerichtes bei Christi Wiederkunft, von der B. 21—23. die Rede gewesen. Da wird Er kommen mit einer Fluth, die alles niederreißt, was nicht auf ihn, den Felsen, gebaut ist. — Bei wem die Rede Christi nur ins Ohr, in den Kopf, eingegangen ist, dessen Glauben ist auf dialektischen Sand gebaut. Er ist nicht wiedergeboren; Christus der Fels lebt nicht in ihm, und er ist nicht auf den Felsen gegründet. Wer dagegen das von Christo Gesagte thut, d. h. a) der Welt abstirbt (Mt. 5, 3—12.), das Licht von oben in sich aufnimmt (B. 13 ff.), b) das Gesetz Gottes im Geiste versteht und zu erfüllen strebt (B. 18—48), dabei c) allein Gott sucht, nicht seinen Vortheil (6, 1 ff.), hierbei d) allein nach dem ewigen Leben trachtet (6, 19—34.), e) erst seine eigene Sündlichkeit erkennt (7, 1 ff.), f) Gott um den h. Geist bittet (B. 7 ff.) und g) Christo folgt auf dem schmalen Wege, nicht der Menge und Majorität (B. 13 ff.), auch nicht den Lügenpropheten (B. 15 ff.), — der hat das Haus seines inneren Lebens auf Christum, den Felsen, gegründet, und wird bei Christi Wiederkunft bestehen.]

28. 29. Mit Bezug auf 5, 1. schließt endlich der Evangelist das Ganze ab. Mt. berichtet schließlich nur noch von dem Eindruck, den Jesu Worte auf das Gemüth machten. Das ἐκπλήττεσθαι ist stärker als θαυμάζειν, es drückt das innere Erfasst-, Ergriffenseyn aus. Darauf weist das ἐξουσίαν ἔχειν hin, welches Jesu Vorträge von denen der Pharisäer unterschied; diese sprachen auch oft Wahrheiten aus, allein es fehlte ihnen die ἐξουσία πνευματική, ihre Reden waren Bilder in die Luft gemalt, ohne wesentliche Kraft und Lebensausflüsse. Diese hauchte das Wort Jesu aus, und durch sie griff er in die Tiefen der Herzen; wo daher ein Anklang für die Wahrheit im Innern schlummerte, da mußte er durch solche Anregung geweckt werden.



§. 4. Heilung eines Ausfähigen.  
(Mt. 8, 1—4. Mr. 1, 40—45. Lc. 5, 12—16.)

Nach dieser Darstellung Jesu als Lehrer läßt Mt. seine Schilderung als Wunderthäter folgen, indem die beiden folgenden Capitel nur Mittheilungen von Wunderwerken des Erlösers enthalten. Sofern solche Handlungen vorherrschend als Offenbarungen gewaltiger Kraft aufgefaßt werden, heißen sie in der Schrift *δυνάμεις*, *גְּבוּרֹת*. Wenn sie in ihrem Zusammenhange mit göttlichen Zwecken, in Beziehung auf das Einzelne oder Ganze, betrachtet sind, nennt dieselbe sie *σημεῖα*, *אוֹתוֹת*. Als Staunen oder Entsetzen erregende Begebenheiten heißen sie *τέρατα*, *תַּעֲלָמוֹת* (Mt. 21, 15.), *מַעֲשֵׂי כֶּסֶף*. Der bezeichnendste Name dafür, von den Wunden des Herrn gebraucht, ist *ἐργα* (Mt. 11, 2. besonders häufig im Evang. Joh.). In demselben wird das Wunderbare gleichsam als die natürliche Form der Wirksamkeit des Erlösers bezeichnet, indem er als Inhaber göttlicher Kräfte mit denselben nothwendig überirdische Erscheinungen hervorbringen mußte. Er selbst war das *τέρας*, seine Wunderthaten die natürlichen *ἐργα* seines Wesens. Hiernach leuchtet ein, daß wir denjenigen Begriff von Wunder nicht zu dem unsrigen machen können, wornach dasselbe [bloß negativ] als eine Suspension von Naturgesetzen betrachtet wird. Geht man von der biblischen Ansicht der Immanenz Gottes in der Welt aus, so lassen sich die Naturgesetze nicht als mechanische Feststellungen auffassen, die durch Eingriffe von außen aufgehoben werden müßten, sondern sie erscheinen als in ihrer Gesamtheit in Gottes Wesen ruhend. [Doch darf auch nicht vergessen werden, daß die uns umgebende Natur durch die Sünde gestört und dem Tod unterworfen ist, so daß die Natur des höhern Schöpfungsgebietes, des Himmels, nun von der der Erde abweicht.] Alle Erscheinungen daher, welche aus den bekannten oder unbekannten Gesetzen irdischer Lebensentwicklung nicht erklärbar sind, dürfen deshalb nicht als Gesetzwidrigkeiten und Suspensionen der Naturgesetze schlechthin angesehen werden; sie sind vielmehr selber in einem höhern gesetzlichen Ganzen befaßt, indem das Göttliche das Gesetzmäßige selber ist. Das

Widernatürliche ist das Ungöttliche; das wahre Wunder ist ein höheres Natürliches. Freilich aber darf der Grund des Wunders nicht im Kreise des Geschaffenen gesucht werden; es hat vielmehr seinen Grund in der unmittelbaren That Gottes. Alles Thun Gottes ist dem Geschöpf Wunder, obgleich es, im Verhältniß zum göttlichen Wesen betrachtet, lauter Gesetz und Ordnung ist. Dem Gläubigen wird daher auch das scheinbar Natürliche, z. B. die Erhaltung der Welt, Wachsthum aller ihrer Bildungen, wunderbar, weil er gewöhnt ist, alles auf den letzten Grund zurückzuführen. Kein Wunder wird demnach ohne eine reale Kraft vollzogen. Da wir, vorherrschend im N. T., menschliche Persönlichkeiten Wunderthaten verrichten sehen, so führt dies auf die Mittheilbarkeit höherer Kräfte an die Menschen, welche beherrschend auf ihre nähern oder fernern Umgebungen einwirken können; ohne die Annahme der Anwesenheit eines solchen realen Kraftelements (des *πνεῦμα* in seinen *χαρίσμασι* 1 Kor. 12, 10.) wäre gar keine Vermittlung zwischen der Wunderthat und dem Wunderthäter, und die erste erschiene somit gleichsam gespenstisch. Als Analogon der Anwesenheit eines solchen höhern Kraftelements in einem menschlichen Individuum kann man immerhin den animalischen Magnetismus betrachten; nur muß man sich hüten, diese dunkle, gefährliche Kraft des sinnlichen Lebensprincips zu verwechseln mit dem reinen Lichtelement, das in den heiligen Gottesmännern wirkte, von denen die Bibel erzählt; dieses ist Gottes Wesen in ihnen, jene Kraft ist creatürlich und durch die Sünde getrübt. Wenn aber Fülle geistiger Kraft in großen Männern der Kirche späterer Zeit nicht mit der Gabe, äußere Wunder zu thun, verbunden war, so liegt das in dem Entwicklungsgange der Menschheit und in den verschiedenen Bedürfnissen der Zeit begründet, wodurch nur hin und wieder Blütenmomente herbeigeführt werden, welche außerordentliche Erscheinungen der Art hervorrufen, die eine Zeitlang nachklingend allmählig sich wieder verlieren.

Bedeutungsvoll ist, daß die Schrift nicht bloß die heilige Kraft als Ursache der Wunder geltend macht, sondern auch die böse\*). Zwei Reihen von Wundern ziehen sich durch die bibli-

---

\*) In sofern das Böse überhaupt bloß ein Product creatürlicher Kräfte

sche Geschichte hin. Wie die Thaten der ägyptischen Zauberer den Wundern Mosis gegenüberstehen (2 Mos. 7 ff.), so treten im N. T. die Wunder des Antichrists denen des Erlösers entgegen (Mt. 24, 24. 2 Thess. 2, 9. Offenb. 13, 15.). Diese Unterscheidung zwischen göttlichen und teuflischen Wundern führt zu der Einsicht, daß der Zweck der Wunder unmöglich seyn kann, die Wahrheit irgend einer Behauptung zu erhärten. Nach dem Sinn der Schrift ist dies auch keineswegs die Bestimmung der Wunder. Nur das Volk faßte sie so auf, indem dasselbe sich durch den Machteindruck oder den Sinnenreiz in seinem Urtheil bedingen ließ; deshalb hingen sie falschen Propheten eben so gut und lieber an, als wahren, und der Erlöser straft daher diese sinnliche Wundersucht scharf (Joh. 4, 48.). Wenn aber der Herr an andern Stellen (z. B. Joh. 10, 25. 14, 10. 11.) Glauben für seine Werke fordert und sie in Zusammenhang setzt mit seiner Würde und seinem heiligen Amt; so geschieht dies nicht, um durch dieselben die Wahrheit seiner Behauptungen zu erhärten; die Wahrheit kündigt sich vielmehr dem für sie Empfänglichen durch ihre innere Natur unwiderleglich als solche an („wer aus der Wahrheit ist, der hört die Stimme der Wahrheit.“ Joh. 18, 37.); vielmehr sollen sie bei denen, in welchen der Eindruck der Wahrheit, wie er aus Wesen und Wort des Erlösers sprach, seine Wirkung gethan hatte, seinen Charakter eines göttlichen Gesandten beweisen. Die Verkündigung von Wahrheiten läßt sich nämlich auch denken, ohne daß der Verkündiger den Charakter eines Gesandten Gottes trägt. In solchem Fall können die Wahrheiten eine große Vorherrschaft haben in Wort und Wirksamkeit über das Irrthümliche; aber ganz ausgeschlossen kann dieses bei keinem menschlichen Lehrer gedacht werden. Zur Unterscheidung daher von menschlich-trefflichen Lehrern rüstet Gott besondere Persönlichkeiten als seine Organe mit höhern Kräften aus, um sie vor den Menschen als irrthumlose Werkzeuge des göttlichen Geistes, als Lehrer der absoluten Wahrheit selbst zu legitimiren. Die Wundergabe gehört daher mit zu den noth-

---

ist, muß man sagen, daß die teuflischen Wunder bloße Scheinwunder sind; wahre Wunder kann nur Gottes Allmacht thun.

wendigen Prädicaten der ächten Propheten, welche dazu dient, ihren höhern Charakter zu bezeugen, darzuthun, daß sie als allem Irrthum entnommene Führer und Leiter des Volks anzusehen seyen. Deshalb wird bei den Wundern auch immer der Glaube vorausgesetzt, d. i. die Receptivität für die Wirkungen des Göttlichen, und nur die Verbindung der Wahrheit mit dem Zeugnisse durch die Wunder constatirt den Charakter eines göttlichen Gesandten, kraft dessen auch Dinge als wahrhaft und gewiß geltend gemacht werden dürfen, die als solche nicht durch die inwohnende Empfänglichkeit für Wahrheit erkannt werden können. Umgekehrt verhält es sich mit den Repräsentanten des Reiches der Finsterniß, welche die Schrift *ψευδοπροφῆται, ψευδοχρηστοί* nennt, weil sie mit den ächten Gottgesandten in der Erscheinung eine äußere Verwandtschaft bei gänzlicher innerer Verschiedenheit haben. Wenn diese Repräsentanten der Lüge auch in Wort und Werk manches Wahre einmischen und als Boten des Lichtreiches erscheinen wollen, so kündigt sich dem lautern, für die Empfängniß der Wahrheit fähigen Gemüth doch der ganze Geist ihrer Wirksamkeit als der Unheilige an, und alle Wunder, die denkbar sind, können dasselbe daher nicht bewegen, denselben sich hinzugeben; vielmehr ist ihm eben die Verbindung der Wunderkraft mit dem unheiligen Geist ein Beweis für ihre nahe Verbindung mit dem Reiche der Finsterniß. Wenn also der Erlöser die Wundersucht tadelt, so straft er das Sehen auf die Äußerlichkeit darin, welche von Todtheit für das Geistige zeugt, und der Gefahr aussetzt, den Wirkungen des Bösen zu huldigen, wenn sie mit wunderbaren Erscheinungen gepaart auftreten. Dagegen aber preiset der Herr den Wunsch Wunder zu haben als ein Zeugniß innerlicher Gewißheit, daß der, dessen Wahrheit und Reinheit des Wirkens das Gemüth schon traf, mehr als ein menschlicher Lehrer, daß er ein himmlischer, beglaubigter Bote Gottes ist. Die Wunderkraft an sich, und jede einzelne Äußerung derselben ist sonach bedeutungslos; es kommt auf die Verbindung derselben mit der Gesamtmrichtung dessen an, in dem sie sich offenbart. Die Verbindung der Wunder mit dem Heiligen ist das erhabene Zeugniß Gottes für seine Knechte; die Verbindung der Wunder mit dem Unheiligen ist das Entsetzen erregende Warnmittel vor den Gesandten des Abgrundes; die



Erkenntniß des Heiligen und Unheiligen selbst, als das, was es ist, wird vorausgesetzt, um die Natur des Wunders beurtheilen zu können, und diese Erkenntniß wird bedingt durch die innere Aufrichtigkeit und Lauterkeit des Sinnes. Der Unlautere überredet sich, die ächten Wunder Gottes möchten vom bösen Geiste gewirkt seyn und die falschen sieht er für die ächten an; der Lautere faßt beide in ihrer wahren Gestalt, weil er die Norm und Regel der Wahrheit in sich trägt.

Werfen wir noch einen Blick auf die Geschichte der Wunder, so finden sich zuvörderst vor Moses keine Wunder durch Vermittlung menschlicher Persönlichkeiten gewirkt, denn die Wunder Gottes, seine Offenbarungen im Sohn und in Engeln und dergl. sind wohl von solchen zu unterscheiden, in denen die Wundergabe an eine menschliche Persönlichkeit gebunden erscheint. Es scheint eine Gereiftheit der menschlichen Natur erfordert zu werden, um als Träger mächtiger, geistiger Kräfte dienen zu können. Jesus hat deshalb als Kind keine Wunder gethan, und die Apokryphen des N. T. verrathen ihren geistlosen Charakter unter andern auch darin, daß sie das Jesuskind Wunder verrichten lassen. Sodann bemerken wir seit Moses eine Verschiedenheit zwischen den Wundern des A. und des N. T. Die Wunder des A. T. tragen nicht bloß einen kolossaleren Charakter, sondern auch einen äußerlicheren; sie sind mehr berechnet, die niedern Kräfte der Seele, namentlich die Phantasie, zu ergreifen. Die Wunder des N. T. tragen einen geistigern Charakter, in ihnen tritt die Beziehung auf die ethische Welt weit bestimmter hervor. Namentlich finden wir den Erlöser die in der Versuchung bewährten Maximen in seiner Wunderthätigkeit üben; er that nie Wunder, um zu imponiren, nie für sich. Nur der Vater that Wunder an ihm, für seine Jünger im engern (Verklärung) oder weitem Kreise (Auferstehung) zur Stärkung ihres Glaubens. In demüthiger Stille verwendete Jesus die in ihm wohnende Fülle göttlicher Kraft und göttlichen Lebens, um Unglückliche zu trösten und von der Quelle ihrer Leiden zu befreien, auch in diesem Sinn die Werke des Teufels zu zerstören und die Grundlagen des Reiches Gottes zu legen, indem der Herr die äußere Hülfe stets als geistiges Heilmittel zu verwenden wußte.

Jesu wunderbare Heilungen namentlich sind als physisch-moralische Vorgänge zu betrachten, in denen die göttliche Lebensfülle auf empfängliche Individuen überging, um mit der organischen Harmonie der Lebensthätigkeiten die Möglichkeit eines geistigen, harmonischen Lebens darzureichen. Von den Heilungen Jesu unterschieden sich übrigens die seiner Jünger dadurch, daß der Erlöser sie in seinem eignen Namen, aus inwohnender Machtvollkommenheit vollzog; die Jünger dagegen wirkten nur in Jesu Namen, mit seiner Kraft, als Werkzeuge von ihm. Der Glaube war daher für sie eben so das Medium der Aneignung der Wunderkraft, als für Andere der Heilung, und in dieser durch den Glauben vermittelten Aneignung finden wir sie als in stufenweiser Entwicklung begriffen (Mt. 10, 1. S. 17, 19 ff.). Eine Zeitlang wirkte die Wundergabe auch noch nach dem Hingange der Apostel fort, bis sie nach vollendeter Begründung der Kirche in der Welt allmählig verschwand. Mit dem h. Geiste blieben aber die innern Wunder der Wiedergeburt, Heiligung, Gebets-erhörnung, die größer sind als die äußern, zurück. Diese äußern Wundergaben werden sich erst in den letzten Zeiten wieder offenbaren, wenn die Lage der Kirche die Sendung neuer Propheten nöthig machen wird. Die Ansicht der römisch-katholischen Kirche von der Nothwendigkeit ununterbrochener Fortdauer der Wundergaben beruht auf einer Verwechselung der äußern und innern Wunder; nur ohne die letztern kann die Kirche nicht gedacht werden, denn der in lauter Wundern wirksame Gott wohnt in ihr.

Mt. 8, 1. Was nun die erste unter den Heilungsgeschichten, welche Mt. erzählt, anlangt, so ist die Verbindung, in welche dieselbe in Beziehung auf die Chronologie gesetzt wird, eine unbestimmte (vergl. Mt. 8, 1. 5. mit Lc. 5, 11. 16. 17.). Da indeß nach Lc. (7, 1.) Christus nach der Bergpredigt den Knecht des Hauptmanns heilt, wie Mt. (8, 5 ff.) ebenfalls berichtet, so wird die Stellung dieser Begebenheit nach Mt. chronologisch die richtige seyn, und die Heilung des Aussätzigen sich gleich nach der Bergpredigt auf dem Wege (Lc. 5, 12. sagt ἐν μιᾷ τῶν πόλεων) nach Kapernaum ereignet haben. Die Erzählung beginnt mit der Bemerkung, daß sich sofort um den Seiland, als er vom Berge herabstieg, Volkshaufen sammelten;

unter diesen trat auch ein Aussätziger herzu. (Das καταβαλεῖν ἀπὸ τοῦ ὄρους weist auf Mt. 5, 1. zurück. Auffallend in der Construction ist das wiederholte αὐτῷ, was gleich in demselben Capitel V. 5. 23. 28. und öfterer bei Mt. wiederkehrt. Das erste αὐτῷ mit καταβάντι scheint als dativus absolutus sich darzustellen. Aus diesem Gefühl ist auch die Lesart zu erklären: καταβάντος αὐτοῦ, die eine Correction des ungewöhnlichern Dativs ist.)

2. Was die λέπρα betrifft, so zeigte sich dieselbe in mehreren, theils gefährlichern, theils mildern Formen. Die Berichte Moses über die נֶחֱשֶׁת lassen darüber keinen Zweifel (3 Mos. 13. 14.). Der mit dem gefährlichen Ausatz Behaftete (vergl. darüber Winer's Realwörterbuch unter d. W.) galt nach Mosaischem Gesetz für unrein und konnte erst nach erwiesener Herstellung wieder in die Gemeinde aufgenommen werden. Dieser Aussätzige, von dem Mt. erzählt, mochte schon von Christi Heilungen gehört, oder dergleichen selbst angesehen haben, genug er offenbart seine πίστις an die Person Jesu durch Niederfallen und durch die ausdrückliche Bitte um Heilung, die er bei Jesu auch für sich als möglich voraussetzt. (Das προσκυνεῖν = γονυπετῶν bei Mt. = πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον bei Lc. entspricht dem hebräischen נִשְׁתָּחוּ. Es ist der allgemeine Gestus der Verehrung im Orient, und hat an sich keine religiöse Beziehung.) Was aber die Natur des Glaubens\*) betrifft, den wir hier bei diesem Geheilten, wie in allen ähnlichen Fällen (vergl. zu Mt. 13, 58.), voraussetzen müssen; so ist zuvörderst festzuhalten, daß die πίστις, wenn sie in religiöser Beziehung gefaßt wird, überall auch nur die eine und selbige Grundbedeutung hat, diese modificirt sich nur nach den verschiedenen Objecten des Glaubens, welche wieder durch die Stufen seiner Entwicklung bedingt werden. Als das Wesen des Glaubens können wir nun nicht ein Wissen setzen, entweder des Göttlichen überhaupt im A. T., oder des Göttlichen in Christo insbesondere im N. T. Denn solches Wissen, sey es ein begrifflich verworrenes oder klares, läßt sich mit einem Zustande des Innern verbunden denken, den wir als einen dem gläubigen entgegengesetzten anerkennen müssen.

\*) Man vergl. hierbei die Bemerkungen zu Röm. 3, 21. S. 140 ff.

Vielmehr ruht der Glaube in einer geistigen Receptivität für das Göttliche (und zwar im Gemüth [*καρδία*, vergl. Röm. 10, 9. 10.], während die Empfänglichkeit für das Göttliche im *νοῦς* die Erkenntniß [*γνώσις*] bedingt), und ist nach den Stufen der Offenbarung desselben auch selbst einer innern Steigerung fähig. Namentlich bei den Heilungen, bei denen die *πίστις* als das negative Requisit erscheint, das die Aufnahmefähigkeit der von Christo ausströmenden Kräfte des Geistes bedingt, ist in der geforderten oder dargebrachten *πίστις* nicht ein Fürwahrhalten gewisser Lehrsätze zu sehen, sondern eine geistlich-leibliche Receptivität für die Wirksamkeit des Erlösers. Diese hatte ohne Zweifel die Vorstellungen zur steten Begleitung, daß Christus der Messias sey, und als Messias Wunder wirken könne; aber diese Vorstellungen könnten wir uns auch losgelöst denken von jener Grundstimmung der *καρδία*, die wir als Receptivität des Gemüths und des ganzen Wesen fürs Himmlische bezeichneten, und in dieser Trennung gäben sie keine Bedingung der Wunderheilung ab\*). Auf diese Auffassung leitet die Darstellung aller Heilungsgeschichten Jesu. Nirgends fragt er nach bestimmten Lehrsätzen, als Object des Glaubens, nirgends nennt er solche als nothwendig erforderliches Prädicat desselben; der Erlöser läßt das bloße Bekenntniß des Glaubens für dessen Beschaffenheit sprechen, weil Wesen und Wort sogleich die Gesamtstimmung des Innern als eine den göttlichen Einflüssen geöffnete oder verschlossene Kund gab. Hiernach erhellt auch, wie die äußere leibliche Heilung gleichsam nur ein Symbol der eigentlich beabsichtigten, innern geistigen Heilung seyn sollte (vergl. zu Joh. 7, 23.). Dieselbigen Lebenskräfte nämlich, durch deren Mittheilung die leibliche Desorganisation gehoben ward, wirkten ihrer Natur nach auch auf die geistige Welt des Geheilten; sie setzten ihn in reale Verbindung mit der Welt des Guten überhaupt, und erfaßten ihn auf dem Standpunkte, den er eben einnahm, um ihn weiter zu führen.

---

\*) Sehr treffend nennt der geistreiche Mystiker Gerhard Tersteegen (Weg der Wahrheit S. 366.) den Glauben: „Die innig-hungernde Geistesbegierde, die nicht bloß die Form, sondern zugleich das Wesen des Göttlichen mitfaßt.“



3. Auf die Bitte des Kranken legt ihm der Herr die Hand auf und heilt ihn. Solche unmittelbare Berührung tritt in den meisten Fällen bei den Heilungen Jesu hervor, und in der Handauflegung (wie beim Segnen durch die feierliche ἐπίθεσις τῶν χειρῶν) ein die Heilkraft (nur nicht nothwendig) leitendes Medium anzuerkennen, dürfte kein Bedenken haben. Die Analogie des animalischen Magnetismus drängt sich hierbei auf und gewiß ist sie nicht zufällig; nur darf, wie bereits oben erinnert wurde, nie vergessen werden, daß die Kraft Jesu Christi eine göttliche war und daher der Magnetismus immer nur gebraucht werden kann, um in der niedern Region des Daseyns eine verwandte Erscheinungen darbietende Kraft aufzuweisen. (Καθαρίειν = ἁγιάζειν, kann für rein erklären bedeuten, in sofern nämlich der den Kranken für rein erklärende Priester ihm die unterbrochene Gemeinschaft wieder herstellte. [Vergl. 3 Mos. 13, 13. 17. nach den LXX.] Daß hier aber von der factischen und momentanen Entfernung der Krankheit die Rede ist, zeigt das εὐθέως ἀπ᾽ἡλθεν ἡ λέπρα [Mr. 1, 42.], das die Erklärung des καθαρίσθην giebt. Nach Mt. erfordert auch die Verbindung des καθαρίσθην mit λέπρα αὐτοῦ, daß das Verbum die Bedeutung des Wegschaffens involvire.)

4. An die Heilung schließt sich nach den einstimmigen Berichten der Befehl des Herrn, Niemandem von diesem Ereigniß zu sagen. Ähnliche Verbote finden sich oft in der evangelischen Geschichte. (Vergl. Mt. 9, 30. 12, 16. 16, 20. 17, 9. Mr. 3, 12. 5, 43. 7, 26. 8, 26. 30. 9, 9. Lc. 8, 56. 9, 21.) Die Ursachen, welche den Erlöser dazu veranlaßten, dergleichen Befehle zu ertheilen, waren gewiß von verschiedener Art. Bald wollte er ohne Zweifel dadurch Volksbewegungen verhindern, um ihn zum messianischen Könige zu machen; bald das Volk von den Begebenheiten abziehen und verhindern, daß sie ihm äußerliche Ehre anthäten; oder, wie Luther sagt, um ein Beispiel der Demuth zu geben. Häufig mag aber auch der Heiland die Mittheilung um der Geheilten willen verboten haben. Wenn diese Personen nämlich versucht waren, sich durch äußere Geschäftigkeit zu zerstreuen, so konnte die Absicht Jesu seyn, sie zu ernster Selbstprüfung und Eingekehrtheit dadurch veranlassen zu wollen. Daß dieses Motiv ihn bisweilen dabei leitete, wird be-

sonders durch den Umstand wahrscheinlich, daß wir auch entgegengesetzte Fälle antreffen, wo der Herr zur Verkündigung dessen, was Gott durch ihn gethan, aufmuntert (vergl. Mr. 5, 19.). Das scheint nämlich bei solchen Persönlichkeiten geschehen zu seyn, die, von Natur verschlossen und in falscher Selbstbeschauung verloren, zum Gedeihen ihres innern Lebens in eine äußere Thätigkeit hineingeführt werden mußten. Diese zuletzt hervorgehobene Beziehung giebt einen Blick in die tiefe Lehrweisheit des Herrn, der Jeden nach seinen Bedürfnissen zu behandeln verstand. Für diesen Fall scheint es nach Mt. auch am passendsten, in dem Geheilten selbst den Grund dieses Verbotes zu suchen, weil die Heilung im Beiseyn Vieler verrichtet war, und doch das Gebot nichts davon zu sagen nur an den Aussätzigen allein gerichtet ist. Mr. hatte freilich von den Volkshäufen nichts erzählt, und nach seiner Darstellung ist wahrscheinlicher, daß das Verbot zum Zweck hatte, die Volksaufläufe zu hindern. Er berichtet nämlich (1, 45.), daß der Aussätzige, des Verbots ungeachtet, geschäftig (*πολλά* oft bei Mr. 3, 12. 5, 23. 15, 3. in der Bedeutung stark, eifrig) das Wunder verbreitet habe und dadurch solche Bewegung entstanden sey: *ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι φανερώς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν*, ohne nämlich den fleischlichen Messiaserwartungen der Menge Nahrung zu bieten. Vielleicht hat auch Mr. 1, 43 den Zusatz: *καὶ ἐμβρομιζόμενος αὐτῷ ἐνθέως ἐξέβαλεν αὐτόν*, um das Verbot zu schärfen. (*Εμβρομιζομαι*, hat hier wie Mt. 9, 30. die Bedeutung, mit Ernst und Nachdruck befehlen. *Ἐκβάλλειν* = *אֶרְצֶה*. Vergl. Mt. 9, 25.)

Nicht weniger wichtig als dieses Verbot ist auch das Gebot, zu den Priestern zu gehen und das verordnete Opfer zu bringen (vergl. 3 Mos. 14, 2 ff.). In diesem Befehl spricht sich theils eine weise Sorgfalt aus, in die theokratischen Institutionen in keiner Beziehung störend einzugreifen; theils aber auch eine zarte Behutsamkeit, den Geheilten nicht aus seinem Standpunkte zu verrücken, sondern ihn nur zu treuer Erfüllung eben seiner Obliegenheiten anzuhalten. Wir finden keineswegs, daß Jesus jeden Einzelnen unter den Geheilten durch Weckung eines höhern Bewußtseyns vermittelst der Wiedergeburt in das Leben des N. T. zu versetzen strebt; er läßt sehr häufig die Persönlichkeiten, wie es auch mit Johannes d. T. geschah, ruhig auf ihrem

gesetzlichen Standpunkt, wenn sie auf demselben vollendet zu werden berufen waren, und sucht sie nur zur wahren δικαιοσύνη, die auf alttestamentlichem Standpunkt die μετάνοια involvirte, hinzuführen. — Einen besondern Zusatz machen noch alle drei Evangelisten in den Worten εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. Derselbe deutet an, daß das Gebot auch seine Beziehung auf die Priester hatte. Sie sollten nämlich durch die Reinerklärung des Aus-sägigen für die Ächtheit seiner Heilung zeugen, und dadurch zugleich ihren Unglauben verurtheilen. (Das vorhergehende ἰερεὶ ist wegen des nachfolgenden αὐτοῖς collectivisch zu fassen. — Lc. 5, 16. Das ἐποχωρέω findet sich nur noch Lc. 9, 10. in der Bedeutung clam me subduco.)

### §. 5. Heilung des Slaven eines Centurio.

(Mt. 8, 5—13. Lc. 7, 1—10.)

Diese Erzählung gehört zu den Perlen unter den vielen kleinen, in sich abgeschlossenen Ganzen, mit denen die evangelische Geschichte geschmückt ist. Sie zeigt uns ein religiöses Gemüth in der liebenswürdigsten, kindlichsten Form, das sein Glaubens-leben, ohne irgend welchen äußerlich-dogmatischen Anstrich, frei offenbart. Der Centurio, wahrscheinlich von der römischen Besatzung von Kapernaum, erwachsen im heidnischen Lebenslement, neigte sich unter den Juden lebend zum alttestamentlichen Leben hin. Die Wunder der Patriarchenzeit, von denen er vernahm, mochte er sich oft ersehnt haben, ohne zu wissen, daß er unendlich viel mehr sehen sollte, als sie. Eben so innig aber als sein Glaube, eben so tief und rein war seine Demuth; er achtete sich selbst nicht werth, daß der Herrscher himmlischer Kräfte in sein Haus trat. Als solchen erkannte er Jesum, wie aber näher seine Ansicht von ihm gestaltet war, dürfte sich schwer entscheiden lassen, da sie vermuthlich, wie gemeiniglich bei kindlichen Gemüthern, unentwickelt, wenn gleich im Wesentlichen richtig, war. Eine Thätigkeit des Herrn, seine Vorstellungen zu erweitern, findet nicht statt; es wird nur seine Sehnsucht befriedigt, dadurch sein Glaube an die freundliche Erscheinung des Göttlichen, die ihm nahe trat, gestärkt und seine Vollendung auf seinem Standpunkte vorbereitet. — Was die beiden Relationen des Mt. und Lc. be-

trifft, so hat die letztere unzweifelhaft den Vorzug der größern Anschaulichkeit und Genauigkeit im Außern. Mt. hebt nur in der Rede Jesu (B. 11. 12.) das bestimmter hervor, was sich auf die Juden, die er überall zunächst berücksichtigt, bezieht. Als ein Widerspruch kann aber wohl der Umstand nicht betrachtet werden, daß Lc. den Centurio seine Freunde an Jesus senden läßt, während er nach Mt. selbst zu Jesus geht, denn die letztere Darstellung ist nichts als eine kürzere Ausdrucksweise, indem in der Rede der Freunde doch eben sein eigener Glaube dem Herrn entgegen trat. Die Begebenheit Joh. 4, 46—53. wollten Semler und Andere mit dieser für identisch halten, Lücke und Tholuck haben aber überzeugend das Gegentheil dargethan. Als Heilungsgeschichte ist diese Begebenheit in sofern merkwürdig, als Christus hier, ohne persönliche Berührung, bloß durch die Magie seines Willens (um mich dieses Ausdrucks zu bedienen) gleichsam in die Ferne wirkend erscheint, was auch wieder seine Analogien im Magnetismus findet. (Über den Umstand, daß der Hauptmann glaubt, während sein Slave gesund wird, vergl. zu Mt. 17, 14 ff.)

5. 6. Die Localität der Begebenheit wird von beiden Referenten hinlänglich bezeichnet; sie ereignete sich beim Einzuge in Capernaum. Mt. läßt gleich unmittelbar den Centurio für den kranken Knecht bitten, nach Lc. geschah es durch Mittelspersonen, nämlich durch die Vorsteher der Synagoge, zu deren Bau er beigesteuert hatte. Dieser Umstand zeigt an, daß der römische Krieger von der Kraft der Wahrheit in dem alttestamentlichen Leben besiegt war und sich als *σεβόμενος τὸν Θεόν* (vermuthlich nur als Proselyt des Thors) an die Synagoge angeschlossen hatte. Als Heide mochte sich der Centurio dem Messias gar nicht zu nahen wagen, und deshalb durch die ihm nahe stehenden Repräsentanten des A. B. dessen Vermittlung suchen. (*Παῖς* = *δοῦλος* Lc. 7, 2. wie *נַעֲר* = *עֶבֶד*. — Er litt an einer *παράλυσος*, worunter gemeinlich nur partielle Lähmung verstanden wird; da diese aber den Kranken dem Tode nahe brachte [*ἤμελλε τελευτᾶν*], so ist wahrscheinlich, daß der Ausdruck für Apoplexie steht. — Die jüdischen *πρεσβύτεροι* brauchen die Neigung des Centurio für die Juden als Motiv, Christum, bei dem auch sie Heilkräfte voraussetzen, zur Anwendung derselben in diesem Fall



zu vermögen. — Die Form *παρέξει* für *παρέξη*, das auch einige Codd. lesen, findet sich noch Lc. 22, 42. Mt. 27, 4. Joh. 11, 40.)

7. 8. Auf die einwilligende Äußerung Jesu und die Annäherung an die Wohnung des Centurio (Lc. 7, 6. οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας) sendete derselbe, nach Lc. anschaulicher Darstellung, dem Herrn einige Freunde entgegen, die ihn abhalten sollten, sich persönlich zu bemühen. (*Σκύλλω* findet sich noch Lc. 8, 49. Mr. 5, 35. immer in der Bedeutung bemühen, belästigen.) In der Idee, daß zu der von ihm gewünschten Heilung seines Knechts die persönliche Anwesenheit des Erlösers nicht nothwendig sey, daß derselbe vielmehr als Herrscher geistiger Kräfte durch ein Wort (*λόγῳ*) helfen könne, spricht sich ein kühner, vom Sinnlichen gelöster Glaube aus. In dem Wunsche aber, daß Jesus nicht selbst in seine Wohnung kommen möge, durchdringen sich verschiedene Empfindungen. Einmal ist derselbe gewiß der Ausdruck der tiefsten Demuth, die sich nicht werth achtet der Ehre eines Besuchs von einem himmlischen Gaste. (Lc. 7, 7. οὐδὲ ἐμαυτὸν ἤξιωσα πρὸς σε εἰσεῖν. Mt. 8, 8. οὐκ εἰμὶ ἱκανός, vergl. Mt. 3, 11.) Dann aber mochte sich mit der Demuth auch Furcht vor der Nähe des Heiligen, als dem Unheiligen Gefahrbringend, verschmelzen. (Vergl. zu Lc. 5, 8.)

9. Die Worte, wodurch der Centurio den Gedanken motivirt, daß der Erlöser nicht persönlich sich zu dem Kranken zu bemühen brauche, geben am meisten Aufschluß über seine Ansicht von der Person Jesu. Er verglich sein Verhältniß zur Geisterwelt mit seiner militärischen Stellung; diese verlieh ihm (ungeachtet seiner untergeordneten Würde, *εἰμὶ ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος*), doch Machtvollkommenheit über seine Untergebenen; wie vielmehr mußte Jesus gebieten in der Welt der geistigen Kräfte. Ob er sich Jesum speciell als Herrn des Engelheers dachte, läßt sich nicht bestimmen; auf jeden Fall werden seine Vorstellungen dunkel gewesen seyn, heidnische Vorstellungen von Göttersöhnen (wie bei dem Hauptmann am Kreuz Mt. 27, 54.) mögen sich in seinem Kopf gemischt haben mit Ansichten, die er vom Messias hatte vortragen hören. Dieser Ungenauigkeit der Vorstellungen ungeachtet trug er in seiner καρδιά ein tiefes religiöses Leben, das selbst das Staunen des Sohnes Gottes erregte.

10. Das *ἰαυμάζειν* des Erlösers über den demüthigen Glauben des Centurio (vergl. zu Mt. 15, 21 ff. vom kananäischen Weibe) führt auf ein eigenthümliches Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen, das schon im A. T. (1 Mos. 32, 24 ff.) angedeutet ist. Während das Hohe im Menschen dem Herrn ein Greuel ist, findet das Niedrige vor ihm Gnade, so daß er, der Erhabene, in der Tiefe bei den Niedrigen wohnt (Ps. 34, 19.). Hier benutzt der Erlöser die Offenbarung des Seelenzustandes, der die Grundbedingung der Verklärung des Göttlichen im Menschlichen ist, in einem heidnischen Individuum, um in seinen jüdischen Begleitern das Bewußtseyn ihrer eigentlichen Bestimmung zu wecken. Israel war berufen, nicht nur den Erlöser aus seinem Schooß zu erzeugen, sondern auch die volle Empfänglichkeit für seine Wirkungen zu bewahren und vermittelt derselben die *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* zuerst unter sich zu erbauen. Den Mangel dieser geistigen Empfänglichkeit straft Jesus hier und deutet auf das Geheimniß des Übergangs des Evangeliums zu den Heiden hin, von welchem das A. T. schon Anklänge enthält (Jes. 19, 21. 22. 56, 6. 7. Ps. 87, 4 ff.), ohne jedoch den Übergang der wahren Gotteserkenntniß zu den Heiden schon an die Verstoßung Israels zu knüpfen.

11. 12. Der fromme Hauptmann erscheint im Folgenden als der Repräsentant der Heiden überhaupt, welche durch tiefe innere Sehnsucht nach dem Göttlichen die mit todter Starrheit bloß an der Form klebenden Juden übertreffen. Solche geistige Glieder Israels (Röm. 2, 14. 15. 11, 17 ff.) werden als in allen Völkern und Regionen zerstreut gedacht, in Christo aber im Reiche Gottes gesammelt und vereinigt (Joh. 10, 16.) aufgefaßt. (*Ἀνατολαί, δυσμοί*, wozu Lc. 13, 29. in der Parallele noch *βορρᾶς* und *νότος* gesetzt ist, bezeichnen nach sinnlicher Anschaulichkeit alle Dimensionen der Ausdehnung der Erde, zur Andeutung ihrer Totalität. Vergl. Jes. 43, 6.) Diesen werden die Juden als *νιοὶ βασιλείας* entgegengestellt, so daß die Heiden nur als in allgemeinerer Beziehung zur göttlichen *βασιλεία* aufgefaßt werden. (Ähnlich Röm. 9, 25. *καλέσω τὸν οὐ λαόν μου, λαόν μου καὶ τὴν οὐκ ἡγαπημένην, ἡγαπημένην* nach Hos. 2, 23.) Der Mißbrauch ihrer Vorzüge von Seiten der Juden ließ dieses Verhältniß geradezu sich umgestalten. Die

Vorzüge, auf welche die Juden hofften, fielen den gläubigen Heiden zu; die Strafen, die sie den Heiden wünschten, trafen ihr Haupt. Jene Vorzüge sind unter dem ἀνακλίνεσθαι ἐν τῇ βασιλείᾳ zusammengefaßt; nur berechtigt nichts in dem Ausdrucke ein leeres Bild für Glückseligkeit zu sehen. Jesus sprach zu Juden, die in den Kreis ihrer messianischen Vorstellungen die Idee eines gemeinsamen Mahles, als Ausdruck des Zusammensehns und Zusammenlebens überhaupt, mit den (auferstandenen) Heiligen der Vorzeit, als deren Repräsentanten Abraham, Isaak und Jacob (und nach Lc. 13, 28. alle Propheten) genannt sind, eingereiht hatten. (Vergl. Bertholdt christol. jud. p. 196 sqq.) Alttestamentliche Stellen (wie Jes. 25, 6.) mochten zur Ausbildung dieser Vorstellung Anlaß gegeben haben. Hiernach würde immer noch näher liegen, in den Ausdrücken unserer Stelle eine Accommodation an die jüdische Vorstellung von der Eröffnung des Reiches Gottes durch ein Mahl zu sehen, wenn wir über uns gewinnen könnten, in die Idee des Erlösers einen solchen Zug, als die Accommodation an Volksaberglauben (den zu zerstören Jesus eben gekommen war) seinem Bilde hinzufügen würde, mit aufzunehmen. Da überdies dieser Eine Zug im N. T. auch sonst hervortritt (vergl. Lc. 14, 14. 15. Offenb. 19, 9.), so bietet sich eine andere, dem Zusammenhang der Schriftlehre von den letzten Dingen und der Idee des Erlösers weniger widerstrebende Auffassung dieser Stelle an. Durch das ganze N. T. zieht sich nämlich die Lehre von einer Restauration der durch die Sünde besleckten Erde hin (die selbst von manchen Auslegern, welche sie an unserer Stelle verkennen, an andern, wie z. B. Röm. 8, 19 ff., anerkannt wird), welche mit der Auferstehung des Leibes (nach 1 Kor. 15. als reale Restitution zwar nicht des vergänglichen Leibes des Todes, aber des unvergänglichen, aus den Elementen jenes erwachsenen, gefaßt) nothwendig verbunden ist. Auf diese Restauration des paradiesischen Zustandes der Erde, in welcher die Spitze der die Gewalt der Sünde überwindenden Kraft Christi sich offenbart, bezieht sich die vorliegende Stelle, so daß die βασιλεία hier der auch äußerlich und sichtbar in die Herrschaft tretende Zustand der Gerechtigkeit ist. Sein Eintreten, mit der Auferstehung der Heiligen des A. B. vereinigt, wird als durch ein neues Bundesmahl von dem in



der Gemeinschaft der Seinigen sichtbar sich darstellenden Erlöser geweiht gedacht. Wie sich der scheidende Erlöser beim Abendmahl zuletzt mit den Seinigen vereinigt fand, so wird er (nach Mt. 26, 29.) auch im Reiche Gottes sie als große Gottesfamilie bei dem Abendmahl des Lammes (Offenb. 19, 9.) wieder sammeln. Die Grundidee der Juden von einem Mahle im Reiche Gottes ist daher zweifelsohne richtig und im N. T. ebenfalls in Jesu eignen Worten gegeben; nur hatte der fleischliche Sinn derselben sie theils grob materialistisch ausgebildet, theils sie ohne ihre geistigen Voraussetzungen isolirt gefaßt\*). Die äußere Theilnahme an dem auch äußerlich sichtbar realisirten Gottesreich setzt die innere Begründung desselben im Geist nothwendig voraus. Nicht weniger irrig aber als jüdischer Materialismus ist gnostischer Idealismus, der statt realer Auferstehung des Leibes, welche eine verklärte Welt zur nothwendigen Voraussetzung hat, ein sogenanntes reines Geistesleben lehrt, das die Schrift zwar kennt, aber als nichtige Vorstellung verwirft (2 Tim. 2, 18.). Die Bibel lehrt, daß die Seele eines Organes nothwendig bedarf und somit der Zustand nach der Lösung dieses irdischen Körpers bis zur Auferstehung ein unvollkommener Mittelzustand ist. Mit der ἀνάστασις eröffnet sich die βασιλεία in ihrer vollendeten Gestalt und auf diese weist eben auch unsere Stelle hin.

Während nun die Heiden als in dieselbe (nämlich in die βασιλεία) aufgenommen dargestellt werden, erscheinen die Juden als aus derselben ausgeschlossen. (Das ἐξω deutet auf ein ἔσω, indem das Reich als eine abgeschlossene Region des Daseyns aufgefaßt wird, in die nichts Fremdes eindringen kann. Vergl. hierüber zu Mt. 25, 10.) Als das Element der βασιλεία wird πᾶς betrachtet, womit σκότος den Gegensatz bildet. In dem Epitheton ἐξώτερον liegt der Begriff der Ferne von dem Element des Lebens und der Freude ausgedrückt (Weish. 17, 21.

---

\*) Um solcher Abirrungen willen ist der Chiliasmus seit dem dritten Jahrhundert von der Kirche verworfen. Daß aber die Grundideen desselben, ihre materialistische Form abgerechnet, im N. T. ruhen, haben in neuerer Zeit, nur aus polemischen Rücksichten gegen die Bibel, viele Ausleger anerkannt. Diese Grundideen sind aber keine andern als diese, Sieg des Guten über das Böse auch im Außern, und Herstellung der ursprünglichen Harmonie auch in der sichtbaren Schöpfung.



18, 1.). Dem Freudengenuß des Mahles im Reiche Gottes steht der *κλαυθμός καὶ βουγμός τῶν ὁδόντων* im Reiche des *σκότος* parallel, in welchem Ausdruck die Idee des empfindlichsten Schmerzgefühls, geboren aus dem Bewußtseyn des verfehlten Lebenszieles, die ewige Wahrheit ist. So wenig übrigens die *βασιλεία* hier an sich identisch ist mit der ewigen Seligkeit, so wenig der *κλαυθμός κ. τ. λ.* mit der ewigen Verdammniß; freilich aber werden näher liegende verwandte Momente häufig zur Bezeichnung ferner stehender Analoga gebraucht, und in sofern hat die Beziehung dieser Gegensätze auf die letzte Entscheidung auch ihre Wahrheit. Zunächst indeß können wir in der Schilderung des *κλαυθμός κ. τ. λ.* nur den Zustand der Leiden im Scheol sehen (vergl. das Nähere zu Lc. 16, 24.), den die Schrift von der Gehenna unterscheidet. Daß hier den verstoßenen Israeliten nicht jede Möglichkeit der Rückkehr abgesprochen werden darf, darauf führt vor allen Röm. 11, 26., wo dem ganzen Israel die Verheißung der Seligkeit gegeben ist.

13. Schließlich berichten dann beide Referenten, daß der Erlöser, überwunden durch den kühnen Glauben des Kriegers, den Kranken sogleich heilte. (*Ἐκατοντάρχης*, eine andere Form für das B. 1. gebrauchte *ἐκατόνταρχος*. — Das *ὑγιαίνω* Lc. 7, 10. heißt gesund seyn, so daß auch nach dessen Erzählung die Heilung als eine plößlich vollendete erscheint.)

## §. 6. Erweckung des Jünglings von Nain.

(Lc. 7, 11—17.)

Diese Begebenheit, welche Lc. allein erzählt, reiht sich durch das *ἐν τῇ ἑξῆς* (B. 11.) bestimmt an das Vorhergehende an; wir lassen diesen Abschnitt daher hier um so mehr folgen, da B. 16. 17., in denen von dem sich erst ausbreitenden Ruf des Herrn die Rede ist, wohl nicht undeutlich auf die frühere Zeit hinweisen.

Was aber das Factum einer Todtenerweckung überhaupt betrifft, so ist dasselbe schwierig zu erfassen wegen der Ungewißheit des Eintretens und der Natur des Todes. Denn die Scheidung der *ψυχή* vom *σῶμα* ist selbst bei offenbar werdender Verwesung als keine absolute zu denken, weil dann die Auferstehung des Lei-

bes (nach 1 Kor. 15.) unmöglich wäre, und höchstens von neuer Schöpfung desselben die Rede seyn könnte. Bleibt aber selbst im Tode ein Band zwischen dem höhern Lebensprincip und den Elementen des (aufzuweckenden) Leibes, und bekennen die Ärzte, daß selbst vom gewöhnlichen Erfahrungsstandpunkte aus die Bestimmung des Eintretens des Todes höchst schwierig ist; so ist begreiflich, daß gegen die Annahme eines Scheintodes bei dieser und den andern Todtenerweckungen des N. T. keine andere Gewährleistung möglich ist, als das Wort Christi und der Apostel gewährt. Was das menschliche kurzfristige Auge nur unvollkommen zu erkennen vermag, das durchschaute der Herr der Geisterwelt mit zweifelloser Gewißheit. Die Realität seiner Todtenerweckungen ruht daher auf der Wahrhaftigkeit seiner Person. — Die gegebene Auffassung des Todes erleichtert aber zugleich die Anschauung der Erweckung. Wie es nämlich einst bei der Auferstehung durch die mächtige Lebenskraft des Erlösers im Allgemeinen geschehen wird, so weckte er auch in den einzelnen Todtenerweckungen in dem erstorbenen (aber noch nicht zerstörten) Organ die Regsamkeit wieder, so daß die entflohene *ψυχή* sich desselben bedienen konnte. Jede Todtenerweckung ist demnach gleichsam eine Gesamtheilung des gestörten Totalverhältnisses zwischen Seele und Leib, während gemeinlich bei den partiellen Heilungen nur in dieser oder jener Beziehung eine im seelisch-leiblichen Organismus eingetretene Störung aufgehoben wird. Dieselbe himmlische Kraft aber, die das Leben selbst ist (Joh. 1, 4.), wirkt dieses wie jenes; als die Quelle alles individualisirten Lebens kann sie das entflohene eben so gut zurückrufen in ihr Organ und das gestörte harmonisch restituiren, als sie das nicht vorhandene neu schafft. Über Fragen wie diese, wo denn inzwischen die entflohene Seele des Auferweckten verweilt habe, und ob sie inzwischen Bewußtseyn habe oder nicht, giebt die Schrift aus weisen Gründen keine Andeutungen, und es genügt, sich zu denken, daß, wie überhaupt, so auch hier, der Zustand des Sterbenden seine nachherige Verfassung bedingt. Desto wichtiger ist aber, sich die Todtenerweckung nicht ohne Zusammenhang mit der ethischen Welt zu denken. Nicht bloß für die Verwandten und alle, welche die Begebenheit sahen oder hörten, sollte die leibliche Erweckung ein Mittel geistiger Belebung werden; sondern namentlich auch für den Erweckten

selbst \*). Eine so außerordentliche Begebenheit mußte in das innere Leben entscheidend eingreifen und der Erweckte ein lebendiges Zeugniß der Wunderkraft des Herrn werden \*\*).

11. 12. Die Stadt, in welcher Jesus der bekümmerten Mutter den Sohn wiederschente, hieß Nain (vielleicht von נָיִן, schön,) ein Städtchen Galiläa's, unfern von Kapernaum. (Über *ικανός* und *πολύς* vergl. Mt. 8, 30. mit Lc. 8, 32.) Beim Herannahen an das Stadtthor (*πύλη*), sah der Erlöser einen Todten heraustragen; es war der einzige Sohn einer Wittwe. (*Μοιρογενής* wie Lc. 8, 42. 9, 38. Hebr. 11, 17. in der Bedeutung alleinig, enig. In dem Begriffe des Einzigen liegt aber — wie im hebräischen יָחִיד — zugleich der des Theuren, Werthen.)

13. 14. Das Gefühl der Theilnahme für die Mutter (vergl. über *σπλαγχνίζεσθαι* zu Lc. 1, 78.) wird als dasjenige hervorgehoben, aus welchem der Entschluß Jesu, den im Sarge Ruhenden zu erwecken, sich entwickelte. Damit aber ist eine Beziehung dieser Handlung auf den Erweckten selbst nicht ausgeschlossen. Der Mensch, als bewußtes Wesen, kann nie bloß Mittel seyn, wie es hier der Fall seyn würde, wenn man die Freude der Mutter als alleinigen Zweck der Auferweckung des Jünglings betrachten wollte. Sie ist vielmehr nur die zunächstliegende, den Gegenwärtigen erkennbare Folge der Handlung, aber die unwesentlichere; die verborgene Folge derselben war die geistige Erweckung des Jünglings für ein höheres Daseyn, durch welche ja auch die Freude der Mutter erst eine wahre, bleibende ward. (Unter dem *σορός* ist kein verschlossenes Behältniß, sondern

---

\*) Strauß findet eine Beziehung auf die Erweckten selbst unwahrscheinlich (B. II. S. 157. 2te Aufl.), weil sie nirgends hervorgehoben sey. Einer besondern Erwähnung bedurfte diese Beziehung aber nicht, da sie sich von selbst verstand. Jesus wirkte stets für das Heil der Menschen, in jedem Wort und in der geringsten Berührung, in die sie mit ihm kamen; wie vielmehr denn durch eine Erweckung vom Tode.

\*\*) Nach Joh. 11, 4. 42. ist Lazarus erweckt zur Ehre Gottes; das schließt aber die Absicht seines Todes und seiner Erweckung für seine eigne Vollendung nicht aus, sondern ein; denn das Lebendigwerden des ganzen Menschen ist eben die höchste *δόξα τοῦ Θεοῦ*.

eine offene Bahre zu denken. Die Hebräer nannten sie *תוצא*, lectulus.)

15. 16. Der Erlöser erweckte den Todten ohne Berührung durch sein bloßes Wort (vergl. Elisa's Todtenerweckung 2 Kön. 4, 34.), welches als hörbarer Ausdruck der unanschaulichen Geisteswirkung aufzufassen ist, durch welche *ψυχή* und *σῶμα* in dem Jüngling wieder in das richtige Verhältniß gesetzt wurden. In der Umgebung wirkte die leibliche Erweckung eine wohlthätige geistige Erregung, und zwar zunächst natürlich unter der Form des *φόβος τοῦ Θεοῦ*. Durchdrungen von der Heiligkeit des Wirkens Jesu, folgern sie ganz richtig, daß solche Heiligkeit, mit solcher Kraft vereinigt, auf eine bestimmte Sendung Jesu aus einer höhern Welt hindeute. Sie fassen das Wunder, ganz der Bestimmung gemäß, als Legitimation für seine prophetische Würde. (Das *προφήτης μέγας* geht auf die Größe des Wunders; Todtenerweckungen waren nur von den Fürsten des Prophetenstandes bekannt. — Über *ἐπισκέπτεσθαι* vergl. Lc. 1, 68.)

17. Durch solche einzelne, hier und dorthin zuckende Blicke seiner Gotteskraft weckte der Erlöser im ganzen Volke das Bewußtseyn, daß große Dinge bevorständen. Aus dem sehnsuchtsvollen Warten, das sich daran angeschlossen, bildete sich dann ein tiefes Gefühl des Elendes und der Noth der Gegenwart und ein kühner Muth für die Zukunft, welche geistige Elemente der Heilung zu leiten und zu seinen heiligen Zwecken zu benutzen verstand.

## §. 7. Heilung der Schwiegermutter Petri.

(Mt. 8, 14—17. Mr. 1, 29—34. Lc. 4, 31—41.)

Nachdem Lc. (4, 31—37.) die Heilungsgeschichte eines Dämonischen in der Synagoge zu Kapernaum erzählt hat, die wir, da sie nichts Eigenthümliches enthält, auf Mt. 8, 28 ff. verweisend, überschlagen, reiht er die Heilung der Schwiegermutter des Petrus mit der Formel: *ἀναστὰς ἐκ τῆς συναγωγῆς*, unmittelbar an dieselbe an. Mit denselben Worten leitet auch Mr. 1, 29. diese Erzählung ein, während Mt. sie lose an die Geschichte der Heilung des Slaven des Centurio anreicht. Auffallend ist hier bei Lc., daß er des Simon Petrus als bekannter Person Erwähnung thut, ohne ihn vorher genannt zu haben; man könnte dies



daraus erklären, daß Lc. Petrum beim Theophilus als bekannt voraussetzen durfte. Indesß ist doch wohl nicht zu verkennen, daß dieser Umstand auch für die Ansicht ein nicht unwichtiges Moment abgiebt, der zufolge Lc. Aufträge in sein Evangelium verarbeitete; da in diesen Petrus angeführt war, nannte Lc. ihn auch, ohne zu berücksichtigen, daß seines Verhältnisses zu Jesu noch keine Erwähnung geschehen war. Mt. und Mr. hatten schon eine kurze Erwähnung Petri vorangehen lassen. (Mt. 4, 18 ff. Mr. 1, 16 ff.) Das Factum selbst enthält übrigens nichts Eigenthümliches; es finden nur die allgemeinen Bemerkungen über die Heilungen Jesu auch hier ihre Anwendung (vergl. zu Mt. 8, 1.).

14. 15. Die Erwähnung der *πενθερά Πέτρον* setzt voraus, daß dieser Apostel in der Ehe lebte. Nach 1 Kor. 9, 5. hat Petrus auch bei seinem apostolischen Beruf seine Gattin nicht verlassen, sondern hatte sie auf seinen Missionsreisen in seiner Begleitung. (Die Form der Krankheit der Frau aus dem *πνεύματι μεγάλῳ συνέχεσθαι* bei Lc. erklären zu wollen, bleibt immer sehr unsicher.) — In diesem Fall wirkte der Herr wieder durch unmittelbare Berührung (*ἥψατο τῆς χειρός*) und stellte sie so ganz wieder her, daß sie sofort thätig werden konnte. In dem *διακορεῖν αὐτοῖς* ist nur eine Folge der Heilung zu sehen; den eigentlichen Zweck müssen wir auch hier als einen ethischen fassen.

16. Das Gerücht von den Wunderheilungen Jesu trieb übrigens Schaaren von Hülfsesuchenden zu ihm. Sie kamen nach Sonnenuntergang, weil die Tageshize den Kranken zu lästig gefallen wäre. Der Erlöser, umringt von Schaaren solcher Unglücklichen, welche von leiblichen Nöthen niedergebeugt waren, stellt in der heilenden Thätigkeit, durch die er den äußern Bedürfnissen abhilft, ein Bild seiner geistigen Thätigkeit dar, die er unaufhörlich durch die Kraft seiner Erlösung im Innern der Menschenherzen übt. Nur ist vorauszusetzen, daß der Heiland auch schon bei seinem leiblichen Erlösen stets durch den Wust irdischer Bedürfnisse hindurch auf den Schaden der Seele und dessen Heilung hingeführt haben wird (vergl. über die *δαμονιζόμενοι*, so wie über das Verbot an die Dämonen von ihm zu reden [Mr. 1, 34. Lc. 4, 41.] das Nähere zu Mt. 8, 28 ff.).

17. Mt., der vorzugsweise, als für Juden schreibend, bemüht ist, die Erscheinungen im Leben Jesu an die messianischen Zeich-

nungen des A. T. anzuschließen, citirt hier Jes. 53, 4. mit der ihm so geläufigen Formel *ὅπως πληρωθῇ* (vergl. zu Mt. 1, 22). Der Evangelist verläßt übrigens hier wieder den Text der LXX., die den hebräischen Text so übertragen: *οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾷται*, in welcher Form die Worte für seinen Zweck durchaus unpassend waren. Er folgt genau dem Grundtext und übersetzt *לְהַקֵּץ אֲסָדֵנִיָּא*, und *בְּאַרְבָּע רִסְסִים*, die der Prophet gebraucht, giebt Mt. durch *λαμβάνειν* und *βαστάζειν*. Diese selbstständige Behandlung der Citate aus dem A. T. verbietet in dem griechischen Mt. eine gewöhnliche Übersetzung, d. h. eine solche zu sehen, in der der Übersetzer sich keine freie Einwirkung erlaubt \*). Die Anziehung eben dieser Stelle aber scheint zu dem durch den Zusammenhang gegebenen Zweck nicht passend, zumal da 1 Petr. 2, 24. dieselbe Stelle von der stellvertretenden Genugthuung des Erlösers erklärt wird, und im ganzen 53ten Capitel des Jesaias der für die sündige Menschheit leidende Messias geschildert ist. Allein die scheinbare Differenz in der Erklärung derselben Stelle durch zwei Schriftsteller des N. T. verschwindet, wenn man festhält, daß die physischen Leiden (als deren Spitze der *θάνατος* aufzufassen ist, vergl. Röm. 6, 23.) nur die andere Seite der Folgen der Sünde sind. Der Erlöser, der den ursprünglichen Zustand der Menschheit herzustellen berufen war, hob das äußere Leiden nicht weniger auf als das innere, und zwar gemeiniglich jenes zuerst, weil die Lösung von demselben ein Mittel zu werden pflegt, die Sehnsucht nach Befreiung von den Leiden der Seele zu wecken und den Glauben an die Möglichkeit derselben zu beleben. Die Beziehung der erlösenden Thätigkeit Christi auf die leiblichen Leiden schließt daher ihre Ausdehnung auf die geistlichen eben so wenig aus, als umgekehrt die Beziehung derselben auf die geistlichen Leiden ihre Ausdehnung auch über die leiblichen. Der ganze Mensch ist Object der Erlösung, der Leib sowohl als die Seele. Schwierig scheint nur, daß von dem Verhältniß Christi zu den *ἀσθένειαι* und den *νόσοι* eben so *λαμβάνειν* und *βαστά-*

---

\*) Man darf aber nicht vergessen, daß schon der aramäische Matthäus (weil er aramäisch, nicht althebräisch war) die a. t. Citate in einer Übersetzung enthalten haben muß. (E.)

ζειν gebraucht ist, wie von seinem Verhältnisse zu den innern Leiden der Menschheit (vergl. Joh. 1, 29., wo der Herr ἀμὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου heißt). Es scheint, wie wenn die Ausübung der heilenden Thätigkeit keineswegs etwas Schweres, Leidenerregendes sey, für die das βαστάζειν passender Ausdruck seyn könne. Man wird daher versucht, λαμβάνειν und βαστάζειν bloß = ἀφαιεῖν zu nehmen, was freilich dem Zusammenhang der Stelle (Jes. 53.) keineswegs gemäß ist, in welcher der Erlöser eben als der Leidende erscheint. Diese Schwierigkeit löst sich indeß, wenn man sich die heilende Thätigkeit Jesu weniger wesenlos denkt. Faßt man die Person des Erlösers, wie man muß, eben so sehr als eine wahrhaft menschliche, denn als eine rein göttliche auf; so läßt sich nicht anders denken, als daß auch die Heilungsthätigkeit des Herrn in einem Ausströmen und Aushauchen seiner Lebensfülle bestand, daß überdies seine ganze Seele mit inniger Theilnahme in die Noth der Leidenden einging, daß er ein wahrhaftes Mit-Leiden mit ihnen empfand. Wie also physische Anstrengung ihn physisch ermüdete (Joh. 4, 6.), so wird ihn auch solche geistige Thätigkeit geistig erschöpft haben. Man kann daher sagen, daß auch in Beziehung auf die ἀσθένειαι und νόσοι Jesus in seiner ψυχῇ gearbeitet und die Sünde der Welt getragen hat.

### §. 8. Petri Fischfang.

(Lc. 4, 42—44. [Mr. 1, 35—39.] Lc. 5, 1—11.)

Die zuletzt berührte Idee findet auch ihre Bestätigung in den nächsten Versen des Lc. und Mr. Am frühen Morgen darauf nämlich (Mr. ἐν νυχὶ λίαν, für das gewöhnlichere ἡμέρας γενομένης bei Lc. Das ἐν νυχὶ, wofür einige Codd. ἐν νύκτα lesen, findet sich nur an dieser Stelle) begab sich der Erlöser in die Einsamkeit (εἰς ἔρημον τόπον) zum Gebet. (Mehrmales wird berichtet, daß Jesus die Nacht hindurch im stillen Gebet verweilte. Vergl. Lc. 5, 16. 6, 12. 9, 28.) Daß dieses sich Zurückziehen zum einsamen Gebet aus einem realen Bedürfniß hervorging, werden wir annehmen müssen, wenn der Herr nicht etwas Leeres gethan haben soll, oder etwas bloß Scheinbares, wodurch man doketische Vorstellungen begünstigen würde. Nach der Schrift ward



vielmehr Jesus den Menschen in Allem (κατὰ πάντα) gleich, ausgenommen die Sünde, auf daß er barmherzig (ἐλεήμων) würde (Hebr. 2, 17.); und eben in dieser Auffassung des Herrn liegt ein reicher Trost und die Möglichkeit, sich Jesum zum Vorbilde zu setzen. In seiner menschlichen Entwicklung betrachtet waren daher die Gebete Jesu (die zwar als nie unterbrochen anzusehen sind, nach dem eignen Befehl des Herrn an uns [Lc. 18, 1 ff.], aber doch ihre Höhenpunkte hatten in besonders geweihten Momenten) gleichsam die Zeiten der himmlischen Erfrischung und Kräftigung von oben, um die unaufhörlich wider ihn andringenden Kräfte der Finsterniß zu überwältigen. Zugleich aber sind diese Gebetsmomente des Herrn zu denken als Zeiten, in denen sich der Erlöser in die Anschauung der erhabenen Zwecke des Vaters mit ihm und in die Tiefen der göttlichen Liebe versenkte, um sich der Vollendung seines Werkes mehr und mehr zu weihen.

43. Das Volk aber, ergriffen von dem Eindruck, den Jesu Walten gab, eilte ihm nach in die Einsamkeit, und Petrus, der immer als der thätigste unter den Aposteln erscheint, geht zu Jesus, um ihm zu melden, daß die Menge ihn suche. Der Herr entzieht sich ihr aber mit der Bemerkung, daß er seine Wirksamkeit über das ganze Israel ausdehnen wolle. Ihrer ganzen Anlage nach war nämlich die Thätigkeit des Heilandes nicht darauf berechnet, an demselben Orte fortgesetzt zu wirken, sondern die Masse der Nation aus dem Todeschlummer zu wecken. Deshalb verweilte er nie lange an demselben Orte, sondern reiste hin und wieder. Die speciellere Leitung der Seelen beschränkte Jesus auf den engern und weitern Kreis seiner Jünger, die sich seinem heiligenden Einflusse so hingaben, daß sie Alles verließen, aus ihren frühern Verhältnissen heraus traten, und ihm nachfolgten. (Mr. 1, 38. braucht den nur an dieser Stelle vorkommenden Ausdruck ἐχόμεναι κωμοπόλεις. Unter κωμοπόλεις versteht er größere, an Ausdehnung Städten gleichkommende Flecken. Das Particip ἐχόμενος ist aber wie in ἡμέρα ἐχομένη [Lc. 13, 33. Ap. Gesch. 13, 44.] in der Bedeutung: nahe, angrenzend zu fassen. — Eigenthümlich ist noch im Mr. das: εἰς τοῦτο ἐξελήλυθα, welches dem εἰς τοῦτο ἀπέσταλμαι bei Lc. [4, 43.] entspricht. Es findet sich freilich bei Mr. auch die Lesart ἐλήλυθα, welche aber als die gewöhnlichere Phrase [ἐρχεσθαι sc. εἰς τὸν κόσμον] der selt-



nern nachstehen muß. Das ἐξέρχεται führt nämlich auf die Johanneische Formel ἐξέρχεται ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἐκ τοῦ πατρὸς, womit ἐκ τῶν οὐρανῶν gleichbedeutend seyn würde [vergl. Joh. 8, 42. 13, 3. 16, 27. 28. 17, 8.]. Es liegt also in dem ἐξεληλυθα eine bestimmte Beziehung auf das Urverhältniß des Sohnes zum Vater, während das ἀπέσταλμαι nur auf das von Gott gewollte Auftreten Jesu Bezug hat.)

Lc. 5, 1. In unbestimmtem Übergange reiht sich hieran die Erzählung vom Fischzuge Petri, denn der ὄχλος, von dessen beschwerender Nähe hier die Rede ist (ἐπικείσθαι, bedrängen, bedrücken, zwar Zeichen des Eifers, aber auch der Last für Jesum), ist nicht derselbe mit dem B. 42. erwähnten, weil die ins Allgemeine zurückgehende Formel: ἦν κηρύσσων ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῆς Γαλιλαίας, dazwischen tritt. Die Aneinandergehörigkeit dieser Erzählung mit dem Vorhergehenden ist daher unsicher\*). — Was die Erzählung vom Fischzuge Petri selbst betrifft, so wurde schon zu Mt. 4, 18. bemerkt, daß dort in der skizzenartigen Schilderung von der Berufung Petri (worüber allein Johannes das hinreichende Licht verbreitet) die Erwähnung, daß Petrus Menschenfischer zu werden berufen sey, nur als einzelner Zug zu dem Bilde hinzugefügt wurde, ohne daß behauptet werden dürfe, es sey dieser Ausspruch Jesu eben gleich bei der ersten Begegnung mit Petrus von ihm gethan. Die nähere geschichtliche Mittheilung über das Ereigniß, bei welchem der Herr Petrum als Menschenfischer bezeichnete, giebt nun hier Lucas; er setzt aber die frühere Bekanntschaft Jesu mit Petrus voraus und zeigt nur, wie hier die Hoheit und Größe Jesu dem Apostel in ungeahnter Herrlichkeit entgegen leuchtete, und ihn dadurch mächtig an seine Person band. (Der See Genesareth, an dessen Ufer Christus hier lehrend erscheint, hat seinen Namen von dem Landstrich Γεννησάρ. [Joseph. B. J. III. 10. 7. ἡ δὲ λίμνη Γεννησὰρ ἀπὸ τῆς προσεχοῦς χώρας καλεῖται.] Der See heißt auch θάλασσα τῆς Γαλιλαίας [Mt. 4, 18.]. Im A. T. wird er תַּרְגִּימָה genannt [Jos. 13, 27.]. Die chaldäische Schreibart des Namens wechselt zwischen תַּרְגִּימָה, תַּרְגִּימָה, תַּרְגִּימָה [Vergl. Winer's Real-

\*) Über das chronol. und Identitätsverhältniß des Fischzugs Petri zur Berufung des Petrus vergl. meine Krit. der ev. Geschichte S. 33—34. (C.)

Wörterbuch u. d. W.] Die Ausdehnung des See's giebt Josephus [a. a. D.] auf die Länge von 120 Stadien und auf die Breite von 40 an.)

2. 3. Das Gedränge des Volks veranlaßte Jesum vom Lande in eins der Fahrzeuge zu treten. Dieses war, wie es bei kleinen Schiffen gewöhnlich zu seyn pflegte, ans Land gezogen; Jesus ließ den Petrus das Schiff, dem es gehörte, vom Lande herunter in's tiefe Wasser schieben (ἀπὸ τῆς γῆς ἐπαναγαγεῖν), und so lehrte er, unbelästigt vom Andränge der Menge, vom Schiffe aus. Von diesem Flottmachen ist das Hinausführen des Schiffs auf das hohe Meer (ἐπαναγαγεῖν εἰς τὸ βάθος = altum) B. 4. zu unterscheiden; dieses geschah, um fischen zu können.

4. 5. Nach vollendeter Rede und damit zusammenhängender Entlassung des Volks fordert der Herr Petrum auf, das Netz zum Fange auszuwerfen. (Χαλάζω eigentlich nachlassen, loslassen, z. B. den Bogen, dann herabsenken, hinuntersinken lassen.) Petrus, entmuthigt durch eine fruchtlos durcharbeitete Nacht (ein Umstand, der andeutet, daß die Apostel damals noch ihrem Gewerbe, mindestens zu Zeiten, nachgingen), folgt mehr dem Ansehen Jesu nachgebend, als an glücklichen Erfolg glaubend. (Ἐπιστάτης braucht nur Lc. [8, 24. 45. 9, 33. 49. 17, 13.] Er nennt Jesum so, statt des hebräischen ראשי, das er bei seinen griechischen Lesern nicht als bekannt voraussetzen durfte. Doch kommt auch [z. B. 7, 40.] διδάσκαλος dafür vor.)

6. 7. Petrus folgt dem Wunsche des Erlösers und sie beschließen eine Fülle von Fischen in ihrem Netz, so daß dasselbe zerriß und die Gefährten den andern Netzen herbeiführen mußten, um den Segen aufzunehmen. (Βυθίζεσθαι kommt nur hier in der Bedeutung tiefer einsinken, versinken, vor; 1 Tim. 6, 9. steht es tropisch.) — Offenbar nun ist nach der Intention des Referenten der Segen dieses Fischzuges (der den Gegensatz bildet mit dem vergeblichen nächtlichen Fischen, da Petrus allein arbeitete) als Folge der Gegenwart Jesu und als Wirkung seiner Kraft aufzufassen. Christus erscheint somit hier als der Herrscher der Natur, der durch die geheime Magie seines Willens das Bewußtlose nach seinen Zwecken zu leiten vermag; wie dieselbe Kraft des wunderbaren Gottes, der das All regiert, jährlich die Fische des Meeres, die Vögel der Luft mit unsichtbaren Fäden

in den Kreisen ihrer Züge leitet. Erscheinungen, die den großen Wundern der Natur analog sind, erscheinen um die Person des Herrn, als um ihr Centrum gesammelt; er herrscht als sichtbarer, persönlich naher Gott im weiten Reiche der Wesen; alles ist durch unsichtbare, geheimnißvolle Bande an das Wort seines Mundes, den Ausdruck seines heiligen Willens, geknüpft. Und die scheinbar bewußtlosen Bewegungen und Regungen der Natur treten, durch sein Bewußtseyn beherrscht, als zu den höchsten Zwecken der moralischen Welt geleitet auf.

8. 9. Das Gefühl der Nähe eines besondern göttlichen Waltens, das sich ihnen als von Jesu ausgehend ankündigte, ergriff alle mit furchtvollem Staunen (*θάμβος*), aber in dem reizbaren Petrus sprach sich dieses Gefühl gleich thatsächlich und in Worten aus. Seine Unheiligkeit erschien ihm in so grellem Contrast mit der himmlischen Macht, die sich ihm in dem Erlöser offenbarte, daß er auf der einen Seite anbetend niedersank, auf der andern bittend: ἔλαθέ ἀπ' ἐμοῦ. Es lag hierunter unverkennbar die Idee zum Grunde, daß das Göttliche und Ungöttliche sich nicht zusammen verträgt. (Wer Gott schaut, muß sterben [Richter 6, 23. 13, 22. Dan. 10, 17.]; eine Idee, die ihre vollkommene Wahrheit hat, von der Offenbarung des Göttlichen auf dem Standpunkte des Gesetzes [auf dem wir Petrus noch zu denken haben] in den Donnern Sinai's. [2 Mos. 19, 12.] In der liebevollen Offenbarung Gottes in dem Erlöser ist aber die Nähe Gottes dem sündlichen Menschen nicht nur erträglich, sondern sogar belebend und erquickend, indem sie nicht plötzlich, sondern allmählich das Alte vergehen läßt, und ein Neues schafft. Deshalb stillt auch der Herr seine Besorgniß und ruft ihn auf, für das Reich, welches zu stiften er gekommen war, mitzuwirken.)

10. 11. In dem: ἀπὸ τοῦ νῦν ἔσθι ζῶντων ἀνθρώπων liegt die Spitze der ganzen Begebenheit, bei der das Fischfangen nicht nur, sondern auch die Glaubensstärkung der Apostel das Beiläufige war. Es offenbart sich uns nämlich in dieser Begebenheit zuerst ein Charakter der Handlungen Jesu, den wir noch öfter zu betrachten Gelegenheit haben werden. Der Erlöser lehrt durch Handlungen, er spricht durch Thaten zu seinen Umgebungen; mit tiefem geistigen Blick in das Wesen der Dinge schauend, weiß er die Gebilde der Natur, durch die Art, wie er



sie behandelt, zu einer reichen Symbolik oder Hieroglyphik zu benutzen\*). Etwas Analoges findet sich schon in dem Walten irdisch-großer und erhabener Persönlichkeiten. Die Ideen, die sie bewegen, spiegeln sich in ihrem Thun ab, und oft adeln sich die geringfügigsten Verhältnisse unter ihrem Einfluß. Ausdrücklich offenbart sich eine solche Thatensymbolik in der Wirksamkeit der alten Propheten (vergl. Jerem. 13, 1 ff. Ezech. 12, 1 ff. 24, 1 ff.). Unter den Handlungen Jesu spricht sich dieser Charakter am unverkennbarsten in der Verfluchung des Feigenbaums aus (Mt. 21, 18 ff.), die ohne solche Annahme unauflösliche Schwierigkeiten darbietet. Die Vorzüge einer solchen Thatensprache drängen sich aber von selbst auf; bei der Vorherrschaft der Phantasie und des Gefühls, die immer auf dem Standpunkte des unentwickelten Lebens der Reflexionslosigkeit stattfindet, ergreift ein lebendiges, concretes Factum immer unendlich mehr als ein abstractes Raisonnement. Bei der Frage, worin denn die Bedeutung eben dieser Begebenheiten liegt, tritt uns der Umstand entgegen, daß eine ähnliche Begebenheit, als welche hier die nähere Verbindung Petri mit dem Erlöser eröffnet, sie auch wieder beschließt (Joh. 21.). Eine symbolische Andeutung der künftigen geistigen Wirksamkeit Petri, der als Repräsentant des apostolischen Körpers betrachtet wird, tritt uns zum Anfang und zum Schluß des irdischen Zusammensehns Petri mit seinem Herrn entgegen. In dem ἔσθω ζωρῶν ἀνθρώπου (wofür Mt. 4, 19. Mr. 1, 17. steht: ποιήσω ὑμᾶς ἀλιεῖς ἀνθρώπων) bildet übrigens nicht nur das für sich Gewinnen den Vergleichungspunkt mit der geistlichen Wirksamkeit der Apostel, es bieten sich offenbar auch andere speciellere Be-

---

\*) Treffend sagt Augustinus hierüber: interrogemus ipsa miracula, quid nobis loquantur de Christo, habent enim, si intelligantur, linguam suam. Nam quia ipse Christus verbum est, etiam factum verbi verbum nobis est. (Tract. XXIV. in Joann. Opp. Vol. III. p. 349. Edit. Bened.) Mit diesen Worten vergleiche man die schöne Stelle aus Hamann's Werken (Th. I. S. 50.), der völlig unabhängig von dem Kirchenvater, gelehrt von dem Geiste, der unter allen Zonen und zu allen Zeiten dieselbe Eine Wahrheit lehrt, schreibt: „jede biblische Geschichte trägt das Ebenbild des Menschen, einen Leib, der Asche und nichtig ist, den sinnlichen Buchstaben; aber auch eine Seele, den Hauch Gottes, das Leben und das Licht, das im Dunkeln scheint und von der Dunkelheit nicht begriffen werden kann.“



ziehungen dar. Einmal beschließt der Begriff des Fangens das Verhältniß des Bewußten zu einem Unbewußten und das Übermochtwerden dieses durch jenes. Eben dies stellt sich dar im Verhältniß der Apostel (als Repräsentanten der βασιλεία) zum κόσμος. Während jene das höhere Lebensprincip repräsentiren, stehen die Glieder des κόσμος in der Bewußtlosigkeit über die Natur des höhern Lebens. Dann geht auch das Bild vom Fischfange auf das Versetztseyn der Gläubiggewordenen aus dem alten Lebenselement in das reine heilige Element des Evangeliums, welche Beziehung der Hymnus, den man dem Clemens von Alexandrien zuschreibt, hervorhebt, indem er singt:

Σῶτερ Ἰησοῦ —	Heiland Jesus —
Ἀλιεὺ μερόπων	Fischer der Menschen,
Τῶν σωζομένων	Der Geretteten;
Πελάγους κακίας	Aus dem Meere der Sünde
Ἰχθῦς ἁγνοῦς	Entlockst Du die heiligen Fische
Κύματος ἐχθροῦ	Der feindlichen Woge
Γλυκερῇ ζῳῇ δελεάζων.	Durch Dein süßes Leben.

Anspielungen auf diesen Übergang aus dem alten Lebenselement in das neue des Christenthums finden sich häufig im christlichen Alterthum im Gebrauch des Namens ἰχθῦς von den Christen (vergl. Suiceri thes. eccl. s. v. ἀλιεύς). Schon im A. T. liegen die Elemente dieser Vergleichung, s. Jerem. 16, 16., wo es im ersten Hemistich nach den LXX. heißt: ἰδοὺ, ἐγὼ ἀποστέλλω τοὺς ἀλιεῖς τοὺς πολλοὺς, λέγει κύριος, καὶ ἀλιεύσουσιν αὐτούς. Parallel steht damit im zweiten Hemistich: ἀποστέλλω τοὺς πολλοὺς θηρευτὰς καὶ θηρεύσουσιν αὐτούς.

11. Diese wunderbare Begebenheit knüpfte das Band zwischen den Jüngern und dem Erlöser enger; sie verließen ihre irdische Thätigkeit und wählten, Christo nachfolgend, den geistigen Beruf, den er ihnen in seiner Analogie mit ihrem frühern äußerlichen gezeigt hatte. Das ἀφιέναι und ἀκολουθεῖν ist aber nicht bloß als äußere That zu fassen, sondern vorzugsweise als innerer Vorgang, von dem das Äußere nur der sichtbare Abdruck war. Die sie ergreifende Kraft des höhern Lebens in Christo löste sie geistig von den irdischen Fesseln und kettete sie mit unsichtbaren Banden an ihren Herrn. Im Außernkehrten sie auch später noch zum Gewerbe zurück (vergl. zu Joh. 21, 3 ff.).

## §. 9. Jesus stillt das Meer.

(Mt. 8, 18—27. Mr. 4, 35—41. Lc. 8, 22—25.)

Mt. reiht die folgende Begebenheit scheinbar an die Heilung der Schwiegermutter Petri an (in Wahrheit vielmehr an eine Situation B. 18., die nicht unmittelbar nach der Heilung der Schwiegermutter Petri stattgefunden haben kann. Mr. reiht die Stillung des Sturms an die Gleichnisse vom Säemann, Leuchter und Saatsfeld); bei Lc. schließt sie sich nur durch die lose Formel: ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν an das Vorhergehende an. Die ersten Verse dieses Abschnitts bei Mt. (8, 19—22) sind überdies einer Stelle im Lc. parallel (9, 57 ff.), welche von der ersten (8, 22 ff.) durch einen großen Zwischenraum geschieden ist. Die Worte Mt. 8, 19—22. bilden übrigens mehr eine Einleitung, als daß sie in den Gang der Erzählung hineingehörten. Lc. hat sie später (9, 57 ff.) in genauerem Zusammenhange und mit mehr innerer Ausbildung behandelt; wir verweisen daher rücksichtlich der Erklärung auf diese Stelle. Mt. scheint sie hier in den Abschnitt, der von Wunderthaten Jesu handelt, hineingestellt zu haben, um den Contrast mit dem allgebietenden Willen Jesu recht hervorzuheben und bemerklich zu machen, daß die Größe der Forderung, dem zu folgen, der nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegte, wieder dadurch gemildert wird, daß derselbige den Elementen gebietet. Was das Factum selbst betrifft, so stellt es den Erlöser von einer neuen Seite als Herrscher der Natur auf, und zwar als ihre Zuckungen und Krämpfe besänftigend und stillend. Die Sünde, welche in ihrer furchtbaren Wirksamkeit auch die physische Seite des Daseyns zerrüttete, wird somit als in den verschiedensten Formen ihrer Außerung vom Friedensfürsten überwunden dargestellt (Jes. 9, 6.). In sofern überall das Außere ein Spiegel des Innern ist, spricht sich in dieser und ähnlichen Begebenheiten der evangelischen Geschichte die analoge Wirksamkeit des Erlösers in der bewegten Welt des innern Lebens aus (vergl. zu Mt. 14, 21. 22.). Der Erlöser mit der Schaar seiner Jünger in Einem Schiff, schwankeud auf den Wogen des Meeres, ist natürliches Nachbild der Arche mit den Repräsentanten der werdenden Menschheit, und Vorbild der Kirche, in ihrem Verhältniß zum πῆλαγος κακίας in dem κόσμος.

23. 24. Der Herr beabsichtigend, auf die östliche Küste des See's (V. 18.) überzufehen, bestieg das Schiff und fiel in Schlaf. Der sorgsame Mr. malt die Scene näher aus, theils bemerkt er, daß mit dem einen Fahrzeuge mehrere zugleich hinüber fuhren (4, 36.), theils schildert er die Lage des Erlösers genau. (Er ruhte in der *πίρνα* [dem Hintertheil des Schiffs, Apost. Gesch. 27, 29. 41.], sein Haupt anlehnend. *Προσκεφάλαιον* ist vermuthlich eine Lehne; sonst gemeiniglich Hauptkissen.) Während Jesus schlummerte, erhob sich ein plötzlicher Sturmwind. (Für *λαίλαψ* bei Lc. und Mr. hat Mt. *σεισμός*, das eigentlich Erdbeben, dann heftige Erschütterungen überhaupt bedeutet. Die LXX. brauchen es für *רעב*.)

25. 26. Kleingläubig, indem sie mit dem schlummernden Erlöser unterzugehen fürchten (vergl. über *ὀλιγόπιστος* zu Mt. 6, 30.), sind sie doch gläubig, indem sie dem Herrn die *σωτηρία* zumuthen; und ihren Glauben nicht beschämend wirkt der Erlöser eine völlige Windstille. (*Γαλήνη* = *תהלה* Ps. 107, 29. bei Symmachus.) Eigenthümlich ist hier, daß Jesu Wort nicht bloß als das dem regellosen Walten der Elemente Wehrende, als das die zerstreuten Kräfte zur Einheit und Harmonie Sammelnde erscheint; sondern daß der Erlöser in directer Anrede an das Meer: *σιώπα, περὶ μου*, (nach Mr.) seine Wogen stillt. Gewiß liegt darin mehr als eine bloß oratorische Personification. Es spricht sich darin die Anschauung der Natur, als eines Lebendigen aus, das von göttlichen Einflüssen sowohl, als auch von feindlichen berührt wird. In den Zerrüttungen der Natur die Nachklänge der allgemeinen Störung der Harmonie auffassend, führt der Herr sie auf ihren letzten Ursprung zurück. (Vergl. über den göttlichen Machtruf des *ἐπιτιμᾶν* zu Mt. 8, 29. — *Φιμόω* den Mund schließen [1 Tim. 5, 18.], *φιοῦσθαι* verstummen, schweigen. — *Κοπάζω* = *ἡσυχάζω*, vom Winde, Mt. 14, 32. Mr. 6, 51.)

27. Je kolossaler und äußerlich auffallender die Wirkungen der Kraft des Erlösers sind, desto mehr ergreifen sie den sinnlichen Menschen. An und für sich sind die verborgenen geistigen Wirkungen unendlich erhabener und gewaltiger; sie treffen die Wurzel der Sünde, während in jenen nur ihre fernen Nachklänge berührt werden.



## §. 10. Heilung des dämonischen Geraseners.

(Mt. 8, 28—34. Mr. 5, 1—20. Lc. 8, 26—39.)

Diese wichtigste und schwierigste unter den Heilungsgeschichten, und die erste nach der Reihenfolge des Mt. unter den Erzählungen von der Behandlung sogenannter *δαμονιζόμενοι*, benutzen wir, um unsere Ansicht über den Zustand solcher Personen, und über die einzelnen Erscheinungen, deren die Evangelien an ihnen Erwähnung thun, im Zusammenhange nach den in der Schrift enthaltenen Winken zu entwickeln. Durch die ganze h. Schrift zieht sich unverkennbar die Idee \*), daß der Grund des Heiligen

---

\*) Daß die Lehre von der Existenz des Teufels und böser Engel so eifrig bekämpft wird, mag zum Theil aus guter Absicht geschehen, indem man die großen Mißbräuche, welche diese Lehre erfahren hat, zu verhindern wünscht; zum Theil sind aber auch Motive ganz anderer Art bei dieser Polemik thätig, nämlich sittliche Schlassheit und Scheu, sich selbst die Natur des Bösen, das man in sich deutlich genug verspürt, in seiner Gräßlichkeit zu gestehen. Man sollte die Mißbräuche von der Sache selbst scharf sondern, dann würde sich erkennen lassen, wie die h. Schrift auch in dieser Mittheilung über die Verhältnisse der Geisterwelt den Bedürfnissen der Menschheit vollkommen entspricht. Wie manche Seele verzweifelt in dem Kampf mit bösen Gedanken, oder ergiebt sich in dieselben, die sie wohl zu überwinden vermögte, wenn sie belehrt würde, sich von dem Bösen zu sondern, und die feurigen Pfeile, von denen sie leidet, auf den Bösewicht zurückzuführen, der dieselben auf sie abschießt (Ephes. 5, 16.). Wenn man den Teufel und seine Engel sorgfältig entfernt, behält man eine Welt voll teuflischer Menschen (und für sich selbst ein Herz voll teuflischer Gedanken) zurück (wie Göthe treffend bemerkt: „den Bösen sind sie los, die Bösen sind geblieben“), denn das Böse selbst mit seinen furchtbaren Erscheinungen kann nun einmal nicht weggeschafft werden, es steht mit unauslöschlichen Zügen in die Geschichte eingegraben. Die Lehre über den Grund des Bösen in einer höhern Region des Lebens ist daher eine Wohlthat für die Menschheit; sie enthält den Schlüssel zur Lehre von der Erlösung. Um deswillen ist sie auch in der Schriftlehre so tief gegründet, daß sie nie in der Kirche wird überwältigt werden können, es müßte sich denn die Kirche jemals so weit selbst aufgeben können, daß sie die Accommodation an offenbaren Irrthum mit in die Idee ihres Erlösers aufnahme, was einer Selbstvernichtung gleich wäre. Wie aber die Wahrheit überhaupt unüberwunden bleiben wird, so auch die Wahrheit vom Bösen, welche eben darin besteht, daß man weiß, daß es ist und wie es ist. Das Ignorirtwerden desselben ist sein wahrer Sieg. Was aber die



wie des Unheiligen in der Menschheit, nicht in ihr selbst, sondern in einer höhern Region des Daseyns wurzelt, von der aus die Einflüsse des Guten und Bösen entspringen, welche von Seiten der Menschen aufgenommen oder abgewiesen werden können, je nach der Stellung und Treue des Einzelnen. Mit großartigem Blick umfaßt die Schriftlehre das Gute wie das Böse im Weltall als ein Zusammengehöriges, nur mit dem Unterschiede, daß das Gute, als das Göttliche selbst, zugleich immer als das Absolute erscheint, das Unheilige dagegen allerdings als reale Störung der Harmonie, immer aber als ein aus dem Willen des Geschöpfes entspringendes dargestellt wird. Die h. Schrift kennt kein zweites Princip und die Kirche hat die Lehre des Manichäismus stets als mit der Gottesidee unverträglich verworfen. Durch die Hinausversetzung der Quelle des Bösen aus der menschlichen Natur wird die Erlösung als möglich erkannt. Denn nur der Keim des Guten im Menschen, in seiner Gebundenheit von einer feindseligen Kraft aufgefaßt, kann erlöst werden; die feindselige Kraft selbst aber, so wie der Mensch, wenn er sich ihr mit Bewußtseyn gänzlich hingegeben hat, also in ihr aufgegangen ist, ist kein Object der erlösenden Thätigkeit. Das Reich der Bösen nun, in seiner Individualisirung betrachtet und als Gegensatz (obgleich nur als relativer) des Reiches des Guten aufgefaßt, heißt in der

---

Behandlung der Lehre betrifft, so ist allerdings in dieser Beziehung große Vorsicht zu empfehlen, wie mit allen tiefeingreifenden Ideen, einem scharfen Messer gleich, weise umgegangen werden muß. Der Gebrauch der Lehre in der Schrift giebt hierfür die trefflichsten Winke. Zuvörderst finden wir, daß die Idee in den frühern Zeiten des alttestamentlichen Lebens nur in schwachen Andeutungen heraustritt, erst zur Zeit des Erils, als die alleinige Verehrung des wahren Gottes tief im Volke gegründet war, entfalteten sich die Keime weiter. In dieser Erscheinung liegt ein deutlicher Wink, die Lehre vom Einfluß böser Geister weder vor Kindern, noch vor solchen unentwickelten Gemüthern, die Kindern gleich zu achten sind, vorzutragen; man thut besser mit dem A. T. vor solchen die Erscheinungen des Bösen ohne nähere Bestimmung auf die Zulassung Gottes zurückzuführen. Der Erlöser lehrt vom Teufel nur vor seinen Jüngern. Sodann darf die Lehre vom Reich der Finsterniß und seiner Wirksamkeit nie anders dargestellt werden, als in der Abhängigkeit von der Lehre der Erlösung. Das Bewußtseyn der alles überwindenden Gnade ist das sicherste Mittel, jedes Mißverständniß der Lehre zu verhindern.

Schrift: διάβολος καὶ ἄγγελοι αὐτοῦ (Mt. 25, 41. Offenb. 12, 9.), auch βασιλεία τοῦ σατανᾶ (Mt. 12, 26.). Der Ausdruck διάβολος und σατανᾶς (= ἡτῶν = κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, Offenb. 12, 10.) wird nur im Singular gebraucht von der centralen Kraft des Bösen, der als der die Macht seines Reichs der Potenz nach in sich tragende gedacht ist. Einmal scheint freilich σατανᾶς = δαιμόνιον gebraucht zu seyn (in der Stelle Mt. 12, 26.), doch ist es auch hier nur scheinbar. Die untergeordneten Geister (entsprechend den ἀγγέλοις τοῦ Θεοῦ) heißen δαιμόνια, seltener δαίμονες (Mt. 8, 31. Mr. 5, 12. Lc. 8, 29.), öfter πνεύματα ἀκάθαρτα (Ephes. 6, 12. πνευματικὰ τῆς πονηρίας). Die antike Bedeutung des Wortes δαίμων = δαήμων ist weiter; es bezeichnet den Kundigen, Wissenden, und weil sich das Wissen als Wesen des Geistes ankündigt, bezeichnet es geistige Wesen überhaupt. (Die nähere Bestimmung des Charakters des Wesens wird durch Zusätze angedeutet: wie ἀγαθοδαίμων, κακοδαίμων.) Analog, wie das Gute in seinen verschiedenen Äußerungen in den Engeln des Lichts aufgefaßt wird, ist das Böse in den Engeln der Finsterniß in seinen Modificationen individualisirt (vergl. über Classen unter den Dämonen zu Ephes. 6, 12.). Von dieser Auffassungsweise liegen die Keime schon in den frühesten Schriften des N. T., und ohne fremdartigen Einfluß, der die Juden während des babylonischen Exils berührt haben soll \*), zu Hülfe zu rufen,

---

\*) Diese gewöhnlich gewordene Ansicht hat ihre bedeutenden geschichtlichen Schwierigkeiten. Da nämlich in den Gegenden, wohin Nebucadnezar die Juden führte, Chaldäer herrschten, aus deren Volkscultus eine solche Einwirkung auf die Juden nicht hergeleitet werden kann, weil sie keine Dämonenlehre hatten (Münter's Vermuthung in Relig. der Babyl. S. 87 ff., daß in der chaldäischen Geheimlehre von den Dämonen etwas gelehrt sey, ist bloße Hypothese); so fragt sich, ob die Zendlehre, auf deren Einfluß es bei dieser Annahme, daß die Juden ihre Dämonenlehre im Exil empfangen, abgesehen ist, im Chaldäerreich irgend verbreitet war? Magier waren freilich schon vor der Eroberung Babels durch Cyrus in dieser Stadt (vergl. Bertholdt's dritten Excurs zu seinem Commentar über den Daniel), ob aber diese Magier Diener des Ormuzd und Kenner des Ahriman waren, ist sehr zweifelhaft, da (vergl. Gesenius in der zweiten Beilage zum Commentar über den Jesaias) alle chaldäische Götternamen mit den persischen gar keine Ähnlichkeit haben. Wäre aber der Zendedienst im Chaldäerreich bloß Geheimlehre gewesen, so läßt sich wieder nicht absehen, wie die armen jüdischen Gru-

kann man sich eine Entwicklung dieser Keime aus dem Volksleben selbst, durch fortgesetzte Erleuchtung durch den Geist der Wahrheit, denken. Gehen wir nun aber von der großartigen Anschauung einer Einheit des ganzen Reiches des Bösen aus, so fragt sich, welche eigenthümliche Form des Einflusses finsterner Kräfte die Schrift mit dem Namen der *δαμονιζόμενοι* bezeichne. Wiewohl sie nämlich das geistig Böse in der Menschheit ebenfalls mit dem Einfluß des Teufels in Verbindung bringt (z. B. von Judas Ischarioth sagt Johannes: ὁ σατανᾶς εἰσῆλθεν εἰς αὐτόν, Joh. 13, 27.); so heißen doch nie die Repräsentanten des Bösen in der Menschheit (falsche Propheten und Antichriste) *δαμονιζόμενοι*. Bei diesen nehmen wir dagegen immer krankhafte Erscheinungen wahr, vorherrschend Krämpfe epileptischer Art und ein gestörtes oder deprimirtes Selbstbewußtseyn. Doch aber erscheint dieses Krankhafte wieder nicht als das Specifische der Dämonischen, denn offenbar können dieselben Krankheitsformen das eine Mal als dämonischen Ursprungs aufgefaßt werden, das andere Mal nicht; wer z. B. stumm war aus einem organischen Fehler, etwa durch Verstümmelung der Zunge, der würde nie dämonisch genannt seyn, da doch Lc. 11, 14. auch von einem *δαμονιζόμενος* die Rede ist, der stumm war. Manche Dämonische zeigen sich offen-

---

lanten davon etwas hätten erfahren sollen, und zwar so viel, daß sie neue Dogmen in ihren Ideenkreis hätten aufnehmen können. Die ganze Sache bedarf, wie gesagt, erst einer gründlichern historischen Durchforschung. [Bildet doch die biblische Lehre von den gefalleneng Engeln — dem Ursprung des Bösen aus dem Willen der Creatur — das gerade Gegentheil von der dualistischen Zendelehre von einem bösen Urwesen!] Nicht weniger aber ist die Vorstellung zurückzuweisen, als sey die Annahme böser Geister eine Ansicht der Kindheit der Menschheit. Die Geschichte der Entwicklung der Dämonologie in der Schrift beweist eben so sehr, als die Natur der Sache selbst, das Gegentheil. Je reiner, tiefer und wahrer das Göttliche, als das Gute, erfaßt wird, desto gründlicher erkennt der Mensch erst das Böse in seiner Natur und faßt es auf in seiner Entwicklung. Als die höchsten Bildungen desselben stellt die Schrift die falschen Propheten und Christi dar, die sie an's Ende des Weltlaufs verlegt. Daß die neueste Dogmatik auch seit ihrer Restauration, nach dem Aufgeben ihrer selbst, sich die Lehre vom Reiche der Finsterniß so wenig hat aneignen können (wie z. B. Schleiermacher's Dogmatik zeigt), das beweist, wie sich das christliche Bewußtseyn vom evangelischen Princip noch nicht ganz hat durchleuchten lassen.



bar als *maniaci* (z. B. der Gerasener, dessen Geschichte uns vorliegt), daraus folgt aber nicht, daß jeder Wahnsinnige, etwa auch solche, die durch organische Verletzungen des Gehirns gestört waren, den Juden ein Dämonischer war \*). Vielmehr führen alle Schilderungen der Dämonischen auf eine seltsame Mischung von psychischen und physischen Vorgängen hin. Es scheint zuvörderst oft [nicht immer, vergl. Mr. 9, 21.] der Zustand der Dämonischen einen gewissen Grad moralischer Verschuldung vorauszusetzen, jedoch so, daß die von ihnen ausgeübte Sünde sich nicht sowohl als eigentliche Bosheit darstellt, sondern mehr als vorherrschende Sinnlichkeit (besonders wohl Wollust) erscheint, die mit Widerstreben des bessern Selbst geübt ward. Auf diese Weise konnte in solchen Personen der edle, tiefverborgene Lebenskeim bewahrt bleiben, und von demselben aus die Sehnsucht nach Erlösung sich entfalten, wenn das Bewußtseyn des schrecklichen Zustandes, sich von der Gewalt der Sünde gebunden zu wissen, in ihnen erwachte. Sodann aber tritt in den Dämonischen als charakteristisches Merkmal eine durch die Sünde, welche sie ausübten, herbeigeführte Schwächung des leiblichen Organismus, besonders des Nervensystems, hervor; und je enger das Nervenleben mit allen geistigen Thätigkeiten zusammenhängt, desto leichter mußte die Schwächung desselben eine Disharmonie des ganzen innern Lebens herbeiführen. Diese tritt in solchen Unglücklichen um so mächtiger heraus, je reizbarer sich das Gewissen in ihnen zeigte, welches ihnen bezeugte, daß sie selbst die Schuld ihres Elends trügen, ohne daß sie doch aus eigener Kraft aus den Banden der Sünde und des Reiches der Finsterniß, dessen Einfluß sie sich hingegeben hatten, sich zu lösen im Stande gewesen wären. Wer sich dagegen mit dem innersten Leben der Sünde hingegeben hatte, und zwar mehr seiner geistigen als seiner sinnlichen Seite

---

\*) Josephus (Arch. VII. 6. 3.) erklärt die Dämonen für Seelen böser Menschen, und darnach erklärt sich auch Justinus M. die Beschaffenheit der Dämonischen. Apol. I. c. 16. pag. 14. edit. Braun.) Diese Ansicht ist aber nur als Privatan sicht einiger zu betrachten, und nicht für die herrschende Volksmeinung zu nehmen. Josephus (Arch. VIII. 2. 3.) erzählt die Geschichte einer Heilung eines Dämonischen. Daß auch Apollonius von Thyana böse Geister ausgetrieben habe, erzählt Philostratus (IV. 20. 25.). Vergl. Baur's Leben des Apollonius S. 144.



nach, der konnte ein *πονηρός* werden, aber kein *δαμονιζόμενος*. Es bleibt nämlich in solchen Personen eine gewisse innere Einheit des Wesens, die zwar endlich Verzeiſung werden kann (wie bei Judas), aber nicht Verrücktheit, welche einen heſtigen innern Conflict zwischen dem beſſern Selbſt und der Macht der Finſterniß, von der daſſelbe ſich gebunden fühlte, vorausſetzt. Zu dieſer Auffaſſung paßt zunächſt, daß wir bei allen Schilderungen von Dämoniſchen phyſiſcher Leiden Erwähnung geſchehen ſehen, namentlich werden Krämpfe, Epilepſie, Manie, auch Mondſucht (nach Mt. 17, 14 ff.) genannt; Krankheitsformen, die zu unſerer Vorausſetzung gut paſſen. Weniger ſcheint es da der Fall zu ſeyn, wo Dämoniſche ſtumm oder taub heißen; allein auch ſolche Formen phyſiſcher Leiden werden ſich leicht mit unſerer Grundanſicht in Verbindung bringen laſſen, wenn man nur nicht, wie eben bemerkt wurde, bei der dämoniſchen Taubheit und Stummheit an organiſche Deſtructionen des Gehörs und der Sprache denkt, ſondern vielmehr an nervöſe Lähmungen, welche das böſe Gewiſſen der Leidenden von dem Einfluß des finſtern Reichs, dem ſie Zugang in ihr Inneres verſtattet zu haben ſich bewußt waren, ableitete. Die gewöhnliche Anſicht daher, welche die Dämoniſchen für Kranke erklärt, hat eine wahre Seite; aber ſie faßt einſeitig nur das Äußere auf, während die Darſtellung der Schrift die Krankheitserſcheinung in ihrer geheimnißvollen Wurzel erfaßt [als Einwirkung geſallener Engel auf das Nervenleben]. Sodann paßt zu unſerer Anſicht eben ſo wohl, daß ſich in allen Dämoniſchen ein Sehnen nach Erlöſung, eine Hoffnung der Heilung äußert. Wenn auch dieſes Sehnen gleichſam nur ein hoffnungs- und Glaubens-Funke iſt, der im Innern noch glimmt, ſo enthält doch eben dieſer die Receptivität für die höhern Lebenskräfte, die der Erlöſer ihnen entgegentrug. Es erſcheinen demnach die Dämoniſchen keineswegs als die böſeſten, ſondern nur als ſehr unglückliche Menſchen. Der entſchieden Böſe, der den feindlichen Einfluß ungeſtört und ohne Widerſtreben auszuüben durch die innerſte Ader ſeines Lebens eingelaffen hat, der kann nicht geheilt werden, — ihm fehlt im verborgenſten Seelengrunde der Glaube, die Receptivität für ein höheres Lebenselement. Im Dämoniſchen offenbart ſich ſcheinbar das Kämpfen wider das Böſe in gräßlicherer Geſtalt, aber eben daß noch immer ein Kämpfen

wider dasselbe rückständig ist, spricht für das Vorhandenseyn eines edeln Lebenskeims; so daß also auch bei den Dämonischen der Glaube die nothwendige Voraussetzung ihrer Heilung ist. Ferner aber paßt zu unserer Ansicht sehr gut, daß wir in den Schilderungen der Dämonischen oft [eine Knechtschaft der Nerven und somit der willkürlichen Körperfunktionen, namentlich der Sprache, unter dem Willen der das Nervenleben beherrschenden Dämonen finden]. Sie reden von dem Standpunkt derselben aus, oder vielmehr diese redet durch sie, aber immer so, daß momentan das Bewußtseyn der Persönlichkeit wieder emportaucht. Dieser Zustand steht der ἐκστασις, oder dem ἐν πνεύματι εἶναι und γλώσσαις λαλεῖν ganz parallel; was nämlich in diesen Zuständen das heilige Element des πνεῦμα oder ὡς wirkt (vergl. 1 Kor. 14., wo das Untergehen des Bewußtseyns [νοῦς] in der übermächtigen heiligen Kraft unverkennbar hervortritt), das ruft hier das unheilige Element des σκοτός hervor. Man darf sich also keineswegs den innern Zustand des Dämonischen so vorstellen, als steckte ein zweifaches oder gar mehrfaches Subject in dem Einen Individuum, sondern es erscheint nur das leidende Subject mit deprimiertem menschlichen Bewußtseyn und potenziertem fremden Einfluß auf das Nervenleben; da aber die Momente des Vorherrschens und Zurücktretens der feindlichen Kraft wechseln, so taucht nach einem Paroxysmus auch in lichten Augenblicken das menschliche Selbst mit dem ganzen Gefühl seines Elends in dem Zustande solcher Gebundenheit wieder hervor. Endlich aber entdecken wir auch bei den Dämonischen ein gesteigertes Ahnungsvermögen, eine Art somnambulischer Clairvoyance, in welcher sie namentlich die Bedeutung der Person Jesu für das gesammte Geisterreich erkennen. Eben diese Erscheinung paßt vollkommen zu der Annahme, daß Nervenaffectionen die Basis solcher Zustände, so weit sie körperlich sind, bilden; und wie leicht sich eine unnatürlich gesteigerte Nerventhätigkeit mit der Gabe des Hellsehens verbindet, ist ja aus der Geschichte des thierischen Magnetismus bekannt genug. Hieraus erklären sich denn die widersprechenden Reden der Dämonischen; bald sprechen sie tiefe Blicke in die Wahrheit aus, bald mischen sich rohe Volksvorstellungen in ihre Worte ein, und das Ganze ihrer Reden trägt den furchtbar-anschaulichen Charakter des Irr- und Wirredens

Wahnsinniger, welche nicht selten frappante Gedanken aussprechen, aber dieselben in solche Verbindung mit andern Elementen bringen, daß das Glänzende des Gedankens nur ein um so wehmüthigeres Zeugniß ist für die Größe der Zerrüttung im Innern des Lebens, aus welchem er hervorbrach. Hiernach wäre aber noch zu erklären, aus welchem Grunde sich jetzt keine Dämonischen mehr finden mögen? Zuerst ist gewiß unleugbar, daß der Geist des Evangeliums auch in dieser Beziehung wohlthätig auf die Menschheit eingewirkt hat und dadurch manche Erscheinung der Wirkung des Bösen (besonders in seinen rohen Formen) gemildert erscheint. Irriger Weise ist man zum Theil so weit gegangen (nach 1 Joh. 3, 8.), zu behaupten, daß der Teufel in der Kirche Christi gar keine Wirksamkeit mehr ausüben könne. (Wofür am wenigsten die ang. St. einen Beweis abzugeben im Stande ist.) Von der idealen, unsichtbaren Kirche (als der Gemeinde der Gläubigen) könnte man dies zugeben; allein die äußere Kirche bildet offenbar eine gemischte Gemeinschaft, in der die Kraft der erlösenden Thätigkeit Christi zwar in fortschreitender Entwicklung begriffen ist, aber doch noch keineswegs das Ganze geheiligt hat, weshalb auch die Einflüsse aus dem Reiche der Finsterniß nicht in der Kirche als aufgehoben, sondern nur als gemildert gedacht werden können. So dann dürfte sich die fragliche Erscheinung daraus erklären lassen, daß das Wissen von bösen Geistern und ihrem Einfluß zurückgedrängt ist. In manchem Maniacus oder Epileptischen mag ein Zustand seyn, der demjenigen der *δαμονιζόμενοι* sehr analog ist (?), nur faßt der Leidende selbst (wie gemeinhin der Arzt) den Zustand anders auf\*). Daß aber das Wissen oder Nichtwissen des Unglücklichen von seinem Zustande etwas rein Zufälliges ist, leuchtet ein; es spiegelt sich darin nur die jedesmalige Zeit, eben so wie in dem Namen, den der Wahn-

---

\*) Was den Grund des Schweigens des Evangelisten Johannes über die Dämonischen anlangt, so ist derselbe nur in seinem Verhältniß zu den Synoptikern zu suchen; diese hatten von den Heilungen der Dämonischen genug berichtet und deshalb glaubte Johannes (dem überhaupt die Handlungen Jesu nur als Anknüpfungspunkte für die mitzutheilenden Reden dienen) von ihnen schweigen zu dürfen. Vom Teufel hatte Johannes (nach 8, 44. 13, 27.) wenigstens durchaus keine abweichende Ansicht.



sinnige seinem Dämon giebt. Höchstens kann man also sagen, daß die Erscheinungen viel seltener geworden sind; und dies läßt erkennen, wie die heilsame Kraft des Erlösers einst alle Disharmonien in dem physischen, wie im psychischen Leben des Menschen auflösen wird. [Es scheint doch das Wahrscheinlichere, daß jene furchtbare Entbindung dämonischer Kräfte der concentrirten Offenbarung Gottes in der Menschwerdung Christi parallel lief, und darum nur damals von Gott zugelassen wurde.]

Blicken wir nach diesen Bemerkungen auf die vorliegende Geschichte von dem gerasenischen Dämonischen, die noch ihre besondern Schwierigkeiten hat; so ist über dieselbe im Allgemeinen zu bemerken, daß Mt. von zwei Unglücklichen redet, während die beiden andern Evangelisten nur Einen kennen. Eine ähnliche Verdoppelung hat Mt. 20, 30., wo er von zwei Blinden erzählt, da doch Mr. 10, 46. Lc. 18, 35. nur Eines Erwähnung thun. Diese Verschiedenheit gehört zu jenen Differenzen, von denen in der Einleitung (§. 8.) gehandelt ward, die man hinnehmen muß als das, wofür sie sich selbst geben, als Discrepanzen; ohne Auswege zu suchen, als z. B. einer habe das Wort geführt und sey deshalb allein genannt oder dergl. In diesem Fall ist höchst unwahrscheinlich, daß zwei Kranke dieser Art sollten gewesen seyn; vermuthlich hat Mt. diese Begebenheit mit einer verwandten verschmolzen, was ihm um so leichter begegnen konnte, da er überall den äußern Rahmen nur skizzenartig anzulegen pflegt. Ferner ist die Schreibart des Ortes ungewiß, nach dem der Dämonische, von dem unsere Geschichte erzählt, benannt wird. In allen drei Evangelien variiren die Lesarten von *Γεργεσηνῶν*, *Γαδαρηνῶν*, *Γερασηνῶν*, woraus sich schließen läßt, daß sie ursprünglich in der Lesart nicht übereinstimmten; die Differenz der Lesarten entstand erst aus dem Streben, sie conform zu machen. Sodann muß freilich auch in der Localität selbst die Möglichkeit gelegen seyn, in den Ortsnamen so abwechseln zu können. In der Dekapolis (vergl. zu Mt. 4, 25.), in der nach Mr. (5, 20.) die Begebenheit vorging, lag die bekannte Stadt Gadara, die Hauptstadt von Peräa, 60 Stadien von Tiberias entfernt, berühmt durch ihre warmen Bäder. Nördlicher lag Gerasa, der östliche Grenzort Peräa's, zwar vom Meere entfernt, doch so, daß das Gebiet des Ortes an dasselbe



hinanreichte, so daß die ἡῶραι beider Städte leicht verwechselt werden konnten. (Über beide Städte vergl. man Winer's Reallexicon S. 227 ff.) Origenes (Opp. Vol. IV. p. 140.) erzählt freilich, daß man zu seiner Zeit den Abhang gezeigt habe, von dem die Schweine herabgestürzt seyn sollten, und nennt die benachbarte Stadt Gergesa \*). Allein der ganze Bericht spricht bloß von einer Tradition und deshalb wird die Existenz einer Stadt dieses Namens problematisch, da anderweitige sichere Spuren ihrer Existenz zur Zeit Jesu fehlen. (Über das alte Gergesa vergl. 5 Mos. 7, 1. Jos. 24, 11. Joseph. Arch. I. 6. 2.) Im Text des Mr. und Lc. ist zweifelsohne die Lesart Γαδαρηνῶν die richtige, im Mt. dagegen ist diese gewiß nur aus den beiden andern Evangelisten aufgenommen. Ob aber im Mt. Γεργεσηνῶν oder Γερασηνῶν vorzuziehen ist, dürfte schwierig zu entscheiden seyn. In der Ausgabe von Griesbach-Schulz ist die erstere Lesart auf die Autorität der Handschriften vorgezogen, ob indeß diese Lesart nicht bloß durch die Autorität des Origenes in die Handschriften eingeführt ist, und die ursprüngliche bei Mt. Γερασηνῶν war, dürfte fraglich seyn. Erißsche ist auch gegen Γεργεσηνῶν, doch entscheidet er sich für Γαδαρηνῶν, wornach indeß die ursprüngliche Lesart in allen drei Evangelien dieselbe gewesen seyn müßte, was wegen der vielen Abweichungen in dem Namen nicht wahrscheinlich ist.

28. Die Schilderung des Dämonischen in unserer Geschichte ist offenbar von der Art, daß wir einen Tobsüchtigen (maniacus) in ihm erkennen müssen. Die Tobsucht erfaßte den Unglücklichen krampfartig in einzelnen Momenten, nach solchen Paroxysmen trat dann eine Zeit der Ruhe ein. Höchst anschaulich malt den Zustand des Armen Mr. in seiner Darstellung (5, 3—5.). Es offenbarte sich in ihm eine ungeheure Muskelkraft, wie es bei der Manie gewöhnlich ist; um ihn zu bändigen, hatte man ihn ge-

---

\*) Origenes giebt die Lesart Γερασηνῶν als die gewöhnliche in den Handschriften seiner Zeit an; die Lesart Γαδαρηνῶν, sagt er, stehe nur in wenigen Exemplaren; er entscheidet sich der traditionellen Nachricht wegen für Γεργεσηνῶν. Seine Worte lauten über Gergesa: Γεργεσα, ἀφ' ἧς οἱ Γεργεσηνοί, πόλις ἀρχαία, περὶ τὴν νῦν λαλουμένην Τιβεριάδος λίμνην, ἀφ' οὗ δεικνύται τοὺς χοίρους ὑπὸ τῶν δαιμόνων καταβιβλῆσθαι.

fesselt (von dem allgemeinen *ἄλυσις* ist *πέδη* eine Species = *περισκελὶς*, Fußfessel), er aber zerriß die Bande und litt nicht einmal Kleider an seinem Leibe. Die feindliche Kraft, der er Zugang in seinem Innern verstattet hatte, trieb ihn hinaus in die Einsamkeit, wo er in Gräbern haufete und durch seine Erscheinung die Vorübergehenden schreckte. (Die *μνῆματα* sind theils entfernt von der Stadt zu denken, theils in den Felsen eingehauen, weshalb Mr. 5, 5. das *ἐν τοῖς μνῆμασι καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν* zusammenstellt.) Von Zeit zu Zeit aber erwachte auch in ihm das bessere Selbst und sprach sich in einem kläglichen Angstgeschrei und Selbstpeinigungen aus, zu welchen das Bewußtseyn der Verschuldung ihn antrieb (*κράζων καὶ κατακόπτων ἑαυτὸν λίθοις*. Mr. 5, 5.). Nur die Relationen des Mr. und Lc. geben vom Zusammentreffen Jesu mit diesem Unglücklichen und von der Behandlung desselben durch den Erlöser ein anschauliches Bild, Mt. beginnt sogleich (B. 29.) mit dem Ausruf: *τί ἡμῖν καὶ σοί*, wodurch das Bild des Hergangs unklar wird. Nach Mr. und Lc. war es nämlich zuerst eine wohlthätige Regung, die beim Anblick des Friedensfürsten über den Armen kam, der das Toben losgelassener wilder Gewalten in sich empfand. Er eilte herbei und fiel Jesu zu Füßen, in dieser Huldigung die dunkle Anerkennung darlegend, daß er von ihm Hülfe erwarte. Freilich würden wir den Zusammenhang durchaus stören, wenn wir das: *κράζας μεγάλη φωνῇ*, was Mr. und Lc. mit dem *προσκυνήσας* verbinden, als mit demselben in einander fallend auffassen wollten; dann könnte das *προσκυνεῖν* nur eine aus der Herrschaft der dämonischen Kraft hervorgehende Äußerung seyn, und es müßte das *μὴ με βασανίσῃς* \*) Object der demüthigen Bitte gewesen seyn, nicht die Heilung. Es leuchtet aber ein, daß in dem Fall der Dämonische nicht zu Jesu herangeeilt, sondern vor ihm geflohen seyn würde; und überdies paßt zu dieser Auffassung nicht das folgende *ἔλεγε γάρ κ. τ. λ.* Mr. 5, 8. (Lc. hat *παρήγγειλε γάρ κ. τ. λ.* 8, 29.) Durch das *γάρ* soll nämlich offenbar das *τί ἐμοὶ καὶ σοί* motivirt werden, und es ist daher der Aorist

\*) Dergleichen Äußerungen Dämonischer finden sich auch in einer Teufelsaustreibung des Apollonius von Tyana, doch berücksichtigte Philostratus dabei wohl Erzählungen des N. T. (vergl. Bauer a. a. O. S. 145.)

als Plusquamperfectum zu fassen. (Vergl. Winer's Gramm. S. 251.)

29. Dann gestaltet sich das Ganze so: im ahnenden Gefühl der Hülfe eilte der Glende, als er den Erlöser ansichtig ward, herbei und warf sich flehend ihm zu Füßen; Jesus hieß den unsaubern Geist von ihm weichen und sofort schlug der Zustand um; ein heftiger Paroxysmus ergriff ihn und in diesem redete er, im menschlichen Bewußtseyn untergehend, vom Standpunkt der dämonischen Kraft aus und schrie: *τί ἐμοὶ καὶ σοί*, da er doch eben in rein menschlichem Gefühl den Herrn aufgesucht hatte. (Der gewöhnliche Ausdruck für den Befehl an die Dämonen, auszufahren, ist *ἐπιτιμᾶν* = *נָפַח*, worin die Idee des ernstesten Strafens angedeutet liegt.) Dieser Wechsel der Stimmung des Dämonischen, verbunden mit dem Umstande, daß die Heilung desselben nicht mit dem *ἐπιτιμᾶν* Jesu zusammenfiel, ist ein sehr wichtiges Moment zum Verständniß dieser Geschichte und zur Erkennung des Zustandes der Dämonischen überhaupt. Nach unserer oben entwickelten Grundansicht denkt man sich die Sache am einfachsten so. Durch schwere Verschuldung und lange fortgesetzte Übung der Sünde war vermuthlich der Zustand dieses Beklagenswerthen so gefährlich geworden, daß ein gewaltsames Eindringen der heiligen Kraft Jesu auf ihn zwar hätte die Gewalt der Finsterniß zurückdrängen können, vielleicht aber den leiblichen Organismus des Dämonischen aufgerieben haben würde. Schon die erste Bemühung Christi, die sich in dem: *ἔξελθε ἐκ τοῦ ἀνθρώπου*, ausspricht, hatte einen gewaltigen Paroxysmus zur Folge (obgleich wir die geistige Wirkung des Erlösers als gemäßigt denken müssen), und in diesem sprach der Unglückliche vom Standpunkt der ihn beherrschenden Kraft der Finsterniß, mit seinem Bewußtseyn in derselben untergehend. Um ihn aus diesem Zustande wieder hervorzuziehen und zum Bewußtseyn seiner Selbst zurückzuführen, fragt Jesus nach seinem Namen, wodurch er zu Reflexionen über sich veranlaßt werden mußte. In den Worten des Dämonischen: *τί ἡμῖν (ἐμοὶ) καὶ σοί* (entsprechend dem *מַה לִּי לְךָ יְיָ* Jos. 22, 24. 2 Sam. 16, 10.), wodurch hier das Bewußtseyn gänzlicher Geschiedenheit des Wesens bezeichnet werden soll, wie in der Anrede *πρὸς τοῦ Θεοῦ*, spricht sich nun die Gabe des Hellsehens bei Personen dieser Art deutlich aus.



Denn wenn freilich beim Gebrauch dieses Namens an keinen dogmatischen Begriff zu denken ist, der damit verknüpft ward, so bezeichnet er doch eine heilige Persönlichkeit, in der das bessere Selbst in lichten Momenten den Helfer ahnte, die feindliche Kraft aber, wenn sie die Vorherrschaft gewann, den Richter anschaute. Eben wegen dieser Natur des Bekenntnisses verbietet es der Erlöser oft (z. B. Mr. 1, 34. Lc. 4, 41. οὐκ ἔφριε λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ᾔδεισαν αὐτόν. Vergl. auch Apgsch. 16, 17.). Gläubiges Zutrauen macht das Bekenntniß seines Namens allein wünschenswerth, nicht ein Wissen mit Entsetzen gepaart. Daß das Verbot hier nicht eintrat, hatte seinen Grund in dem Zustande des Unglücklichen, der mit großer Behutsamkeit behandelt werden mußte. An dieses Bekenntniß schließt sich nach zwei Evangelisten auch die Bitte an: μή με βασανίσῃς. Wollte man hier den Menschen als das redende Subject betrachten, so würde die Furcht vor Leiden, die er von Jesu als über ihn kommend denkt, einen Widerspruch bilden mit seiner frühern Annäherung an den Herrn, nach der man voraussetzen muß, daß er Gutes von ihm erwartete. Nimmt man dagegen an, daß der Dämon durch den Menschen redet, so paßt der Singular nicht zu der folgenden Angabe, daß eine Mehrheit von bösen Geistern in ihm wirke. Daß aber die letztere Vorstellung die richtigere ist, deutet Mt. 8, 29. an durch das πρὸ καιροῦ. Dies führt nämlich auf die Idee, daß eine Zeit des Sieges des Lichts bevorstehe, in welcher alle dem Reiche der Finsterniß angehörnden Mächte dem ἄβυσσος anheim fallen sollen (vergl. zu Lc. 10, 18.). Diese an sich richtige Idee erscheint aber in der Rede des Dämonischen in wahnsinniger Verknüpfung. Erstlich spricht er, sich mit der feindlichen Kraft, die ihn beherrscht, verwechselnd, eine Bitte für dieselbe aus, die mit der innersten Sehnsucht seines wahren Selbst in Widerspruch steht; dann mischt sich wieder in die im Ganzen vom Standpunkt des Bösen aus geführte Rede Manches aus der menschlichen Gewohnheit des Kranken ein, namentlich die Phrase: ὁρχίζω σε τὸν Θεόν (Mr. 5, 7.), welche natürlich nur dem menschlichen Standpunkt gemäß ist. Aber eben in dieser Verwirrung in den Reden des Dämonischen spricht sich die Wahrheit der Erzählung aus; wie das Böse selbst in sich widersprechend ist, so erscheinen hier auch die Reden des dem



Bösen anheimgefallenen Unglücklichen als sich selbst widersprechend.

Wie bereits oben erwähnt wurde, wollte der Erlöser nicht plötzlich die Macht der Finsterniß verscheuchen, weil dies bei der Versunkenheit des Mannes ihn nicht geheilt, sondern durch den übermächtigen Conflict der Kräfte seinen Organismus vernichtet haben würde; deshalb bereitete er seine völlige Heilungsweise vor. Nach dem ersten Paroxysmus fragt daher Jesus, wie bemerkt wurde (nach Mr. 5, 9. Lc. 8, 30.), um ihn zum Bewußtseyn seiner Persönlichkeit zurückzuführen: τί σοι ὄνομα; der Wahnsinnige aber, in seiner Verwechslung mit der ihn beherrschenden Kraft verharrend, schreit: Αἰγών, und die Evangelisten setzen hinzu, daß dieser Ausdruck durch die Empfindung veranlaßt sey, daß mehr als eine böse Kraft ihren Einfluß auf ihn äußere. In diesem Zuge durchdringt sich wieder in furchtbarer Anschaulichkeit Irrthum und Wahrheit, so wie sie sich in dem Innern des Unglücklichen durchkreuzten. Die Empfindung war wahr, daß nicht nur eine Seite seines Wesens den Einflüssen der dämonischen Welt Preis gegeben war, sondern daß sein ganzer innerer Mensch denselben offen stand (vergl. Mr. 16, 9., wo es von Maria Magdalena heißt, daß sie sieben Teufel hatte, d. h. nach allen Richtungen ihres Wesens dem Reiche der Sünde anheim gefallen war); diesen wahren Gedanken drückt der Unglückliche aber so aus, daß er sich den Namen Αἰγών beilegt. (Mr. 5, 9. setzt hinzu: ὅτι πολλοί ἐσμεν, sehr bezeichnend die erste Person wählend.) Dieser Name war offenbar aus seiner nächsten sinnlichen Erfahrung entnommen. Die Anschauung einer dicht gedrängten römischen Legion, die ihm einmal geworden sein mochte, dieses furchtbaren Organs der römischen Weltherrschaft, vor dem besonders der Jude bebt, leitete ihn auf die Idee, daß eine dichtgedrängte Schaar satanischer Mächte auf ihn herabgestürzt sey; in der innern Destruction, in welcher er sich befand, verwechselt er sich selbst mit dieser Schaar, faßt sie als eine vielgespaltene Einheit und legt sich den Namen Αἰγών bei \*). An die Ren-

---

\*) So die Vielheit als gespaltene Einheit ansehend kann man den rabbinischen Sprachgebrauch hier vergleichen, dem zufolge גִּזְרֵי, dux legionis, bezeichnet. (Vergl. Buxtorf. lex. talm. p. 1123.) Man könnte sich denken

nung dieses Namens reiht sich dann (Mr. 5, 10. Lc. 8, 31.) die wiederholte (s. Mt. 8, 29.) Bitte, in der der Kranke wieder vom Standpunkt der ihn beherrschenden Kraft aus spricht, die Dämonen nicht ihrer Wirksamkeit zu berauben und in den ἄβυσσος zu senden. (Dieser Ausdruck findet sich noch Röm. 10, 7. und öfter in der Offenbarung [9, 1. 2. 11. 11, 7. 17, 8. 20, 1. 3.] Er wird gleich τάρταρος [2 Petr. 2, 4.] und γέεννα gebraucht, und entspricht dem hebräischen דִּימָה, das übrigens für den Aufenthaltsort der bösen Geister im N. T. nicht gebraucht wird. Im N. T. umfaßt in allgemeiner Bedeutung לִישָׁן, was im N. T. geschieden erscheint. Vom ἄβυσσος ist der ἄδης des N. T., als Versammlungsort der Todten, bestimmt gesondert zu denken. Vergl. zu Lc. 16, 28.) Wiederum mengen sich aber in diese Bitte Volksvorstellungen hinein, wie der Zusatz des Mr. ἐξω τῆς χώρας andeutet. Diese Worte gehen ohne Zweifel auf die jüdische Volksansicht, daß auch den bösen Engeln, wie den guten, gewisse Regionen der Wirksamkeit angewiesen wären; aus der feineren wünscht der Dämon nun nicht entfernt zu werden. Hielt man den Übergang aus der einen χώρα in eine andere für unmöglich, so fällt das Vertriebenwerden aus der zugestandenen χώρα ganz mit dem in den ἄβυσσος Gesendetwerden zusammen.

30—32. So weit gewährt die evangelische Geschichte ein höchst anschauliches Bild von dieser Begebenheit, welche auch bis hieher mit allen übrigen Erzählungen dieser Art verwandt erscheint. Nun aber schließt sich an dieselbe ein Umstand an, der um so schwieriger ist, weil er ohne Analogie im N. T. dasteht, und deshalb zur mythischen Auffassung eingeladen hat \*); freilich aber steht, außer den allgemeinen Gründen gegen dieselbe, ihr in diesem Fall besonders die genaue Übereinstimmung aller drei Referenten entgegen, welche sich doch selten in mythischen Elemen-

---

daß dem Unglücklichen vorschwebte, ihn besitze ein Erzdämon (ein ἄρχων τῶν δαιμόνων), so daß potentia auch die Macht der demselben untergeordneten Engel auf ihn wirke.

\*) Wie im N. T. die Säue des Geraseners, so bildet im A. T. der Esel Bileam's (4 Mos. 22, 28 ff.) ein σκάνδαλον und πρόσκομμα. In beiden Begebenheiten erscheinen geistige Wirkungen in Verbindung mit der animalischen Welt.

ten nachweisen läßt. Es wird nämlich berichtet, daß eine große Herde Schweine (Mt. 5, 13. giebt sie auf 2000 an) sich den Blicken des Dämonischen darbot\*), und dieser vom Standpunkte der feindlichen Kraft aus redend, bat, daß die Dämonen in die Thiere fahren dürften; Jesus gestattet es, die Dämonen fahren in die Schweine und diese stürzen sich vom Abhange (κρημνός) in's Meer. Hier ist das Factum des Übergangs der Dämonen in animalische Bildungen eben so schwierig, als das, was sich als Folge daran anreihet\*\*). Wenn nämlich gleich eine Einwirkung des Geistigen auf das Physische, sowohl von Seiten der Gerechtigkeit als der Sünde, in der Schrift überall anerkannt wird (vergl. 1 Mos. 3, 17 ff. mit Röm. 8, 18 ff.), so ist doch der Ausdruck εἰσερχεσθαι εἰς τοὺς χοίρους, besonders deshalb schwierig, weil er dem εἰσερχεσθαι εἰς ἄνθρωπον in einer Art gegenüber steht, die Menschliches und Animalisches zu sehr identificirt. [Indeß haben wir ja oben gesehen, daß der Einfluß der Dämonen auch bei den dämonischen Menschen sich gerade auf das Animalische in denselben, auf das Nervenleben, erstreckte. Daß das Nervenleben der Thiere eben so reizbar ist, wie das der Menschen, wird niemand bezweifeln wollen.] — Sodann aber scheint unerklärlich, weshalb der Erlöser einer fixen Idee des Kranken, wie man geneigt seyn könnte die Bitte anzusehen, nachgiebt, der

---

\*) Die Evangelisten scheinen hier nicht ganz übereinzustimmen, indem Mt. sagt, die Herde sey μαζὰν ἀν' αὐτῶν gewesen, die andern beiden aber, sie war ἐκεῖ. Der Begriff des μαζὰν ist indeß in seiner Relativität zu fassen; die Herde befand sich auf derselben Ebene, die sich bis an den See ausdehnte (ἐκεῖ); aber in geraumer Entfernung (μαζὰν) von dem Orte des Gesprächs.

\*\*) Herr D. Strauß ist hier wie überall gleich fertig und ruft: Mythen, lauter Mythen! Er lächelt, wenn er sieht, daß jemand sich bemüht, die vorhandenen Schwierigkeiten zu lösen. Und doch muß dieser große Meister im Regiren in seiner Recension der Kerner'schen Schrift über ähnliche Erscheinungen der neuern Zeit eingestehen, daß er keine nur einigermaßen scheinbare Lösung derselben anzugeben wisse. Welche Anmaßung zu leugnen, daß es in der apostolischen Zeit ähnliche Ereignisse gegeben haben könne, die seine Weisheit nicht zu verstehen vermag; denn er hat ja durchaus keinen andern Grund für seine Behauptung, daß diese Erzählungen des N. T. Mythen sind, als den auffallenden Charakter derselben. (Vergl. die Jahrb. für wissenschaftl. Kritik 1836. Dec. Num. 111 ff.)



die Evangelisten so reale Folgen zuschreiben; zuerst das Eingehen in die Thiere, dann ihren Untergang. Diesen von einem Hineinstürmen des Unglücklichen abzuleiten, ist wohl eben so unpassend, als es der Erzählung widersprechend scheint, den Untergang der Thiere als zufällig zusammentreffend mit der Bitte des Kranken aufzufassen. Nimmt man aber an, daß nach dem Sinn der Referenten der Untergang der Thiere seinen Grund in den Geistern hatte, so sieht man nicht ein, welche Ursache gedacht werden könne, weshalb die Dämonen in die Schweine hätten fahren sollen, um dann diese Träger ihrer Wirksamkeit gleich selbst wieder zu vernichten? [Sie fuhren auch nicht mit der Absicht in die Schweine, um dieselben dann in den See zu stürzen, sondern mit der Absicht, sie zu quälen; der Choc auf das Nervenleben der Thiere war aber unberechneterweise so stark, daß die Thiere ihn nicht aushielten, sondern, wild und rasend geworden, sich in den See stürzten. — Etwas anders Olshausen.] — Ich erlaube mir nur bei dieser dunkeln Stelle Einiges als Andeutung und Vermuthung, das vielleicht zu weiterer Forschung Anlaß geben kann, zur Prüfung vorzulegen. Bei dem εἰσέρχονται εἰς τοὺς χοίρους ist wohl auf jeden Fall an ein Einwirken auf die Thiermasse zu denken, bei diesem muß es aber sogleich auf die Vernichtung der Thiere abgesehen gewesen seyn, und zwar ihrer Besitzer wegen. Von der bösen Seite her hätte dann der Zweck ihres Untergangs seyn können, die Macht des Erlösers in ihrer wohlthätigen Wirksamkeit zu beschränken und, wie auch der Erfolg war (Mt. 8, 34.), die Gemüther gegen den Herrn einzunehmen. Von Seiten Christi konnte die Zulassung hinlänglich motivirt erscheinen, erstlich rücksichtlich des Leidenden, indem durch die Nachgiebigkeit der folgende Paroxysmus gemildert und die Heilung möglich gemacht ward; sodann rücksichtlich der Besitzer der Thiere, indem der irdische Verlust für sie eine Prüfung werden, und somit ihre Entscheidung für oder gegen Gott und dessen Sache herbeiführen konnte; oder wenn wir sehen wollen, daß die Thiere Juden gehörten (was nicht unmöglich wäre, da in den Grenzprovinzen sich oft Heidnisches und Jüdisches mischte), ihnen eine strafende Mahnung seyn mußte, indem strafbare Gewinnsucht sie veranlaßte, Thiere zu halten, die nach dem Gesetz unrein waren. Durch eine solche Auffassung würde mindestens der ethische Gesichtspunkt in diesem Factum



festgehalten, was kein geringer Gewinn ist, indem sich dadurch Fragen erledigen, wie diese: wie doch Christus habe die Ungerechtigkeit begehen können, den Leuten 2000 Schweine zu vernichten? Dieselbe ist völlig der albernen Bemerkung parallel, wie Gott so ungerecht seyn könne, hier und da Viehsterben eintreten zu lassen. Die einfache Antwort darauf ist, daß, wo das Vieh stirbt, die Menschen lebendig werden sollen, um zu lernen, daß ein Gott ist, und daß eben Alles, was er thut, das Rechte ist.

33. 34. Mt. schließt an den Bericht vom Untergange der Herde die Bemerkung von der Flucht der Hirten und dem Hinausströmen der Bewohner der Stadt; von dem Zustande des Leidenden berichtet er nichts weiter. Mr. und Lc. schildern ihn aber höchst anschaulich in seiner völlig veränderten Verfassung nach seiner Genesung, der ohne Zweifel noch ein heftiger Paroxysmus vorherging. Er saß ruhig und bekleidet zu Jesu Füßen und war für die Bewohner ein Gegenstand staunender Bewunderung; sie erkannten, daß nur eine überirdische heilige Kraft die Heilung eines so Zerrütteten bewirken konnte. Mit den beiden andern Evangelisten übereinstimmend berichtet schließlich Mt., daß die Bewohner Jesum baten, ihre Gegend zu verlassen \*). Es könnte dies (wie Lc. 5, 8.) eine Äußerung des φόβος τοῦ Θεοῦ seyn, allein da der Erlöser sie sofort verläßt, mag an dieser Bitte auch die Besorgniß Antheil gehabt haben, durch den Seelenerretter an leiblichen Gütern noch mehr einzubüßen; eine Gemeinheit der Gesinnung, die dann dem Herrn die Hoffnung rauben mußte, in die so mit Disteln und Dornen verwachsenen Herzen das Saamenkorn des ewigen Lebens mit Nutzen ausstreuen zu können. Was Mt. unberührt läßt, das weitere Schicksal des Geheilten, auch darüber berichten Mr. 5, 18—20. und Lc. 8, 38. 39. noch Einiges. Er wünschte den Erlöser zu begleiten, aber dieser lehnte es ab, sendete ihn vielmehr zu den Seinen zurück und forderte ihn auf, zu erzählen, was Gott an ihm gethan. Den Grund für diesen Auftrag (vergl. zu Mt. 8, 4.) haben wir in dem Genesenen selbst [und doch wohl auch in

\*) Die Phrase ἐξέρχεται εἰς συνάντησιν τινι findet sich außer Mt. 8, 34. im N. T. nicht weiter. Im A. T. haben sie die LXX. öfter, z. B. 1 Mos. 14, 17. 5 Mos. 1, 44.

den Einwohnern jener Gegend, unter denen er als ein lebendes Denkmal bleiben sollte] zu suchen. Je tiefer das Übel bei ihm gewurzelt gewesen war, desto wohlthätiger mochte für ihn seyn, sich nach außen hinaus thätig und wirksam zu beweisen, indem viele Beschäftigung mit sich ihn in die alten Sünden hätte zurückziehen können. Seiner falschen Neigung zur Einsamkeit, die vermuthlich mit den Lastern, welche den Grund zu solcher Anheimgegebenheit an die bösen Kräfte gelegt hatten, eng zusammenhing, ward überdies wohlthätig entgegen gearbeitet durch eine solche Wirksamkeit. Endlich befestigte ihn die Predigt von seiner Heilung durch den Messias von Nazareth natürlich in dem Glauben an die Person seines Erretters.

### §. 11. Heilung eines Gelähmten.

(Mt. 9, 1—8. Mr. 5, 21. 2, 1—12. Lc. 5, 17—26.)

Mt. fährt noch fort Christum als Wunderthäter darzustellen, ohne Reflexionen und Declamationen, bloß durch schlichte Mittheilung großer, mit heiligem Staunen die Seele erfüllender Thatfachen. Zwar scheint (B. 9 ff.) seine Berufung vom Herrn als etwas Fremdartiges dazwischen zu treten, allein sie ist sichtbar nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen des damit in Verbindung Stehenden (B. 11—13.) erzählt. Der Evangelist will eine Andeutung geben, in welchen Conflict das Urtheil der Pharisäer, das sich bei der *δοχή* im Hause des Mt. aussprach, mit dem Urtheil des Volks über die Person des Erlösers trat, und zugleich bemerklich machen, wie in solchen Wunderheilungen der Herr seinen erhabenen Beruf erfüllte. Eine weniger unmittelbare Beziehung auf den Zusammenhang des neunten Capitels haben freilich die Verse 14—17.; sie scheinen durch die vorhergehende Erzählung von dem Gastmahl veranlaßt zu seyn und bloß zur Vollendung der Mittheilungen über die Ereignisse dieses für Mt. so wichtigen Tages zu dienen.

9, 1. Mr. erwähnt zwar auch des Umstandes, daß Jesus nach der Heilung des Dämonischen auf das westliche Ufer des Sees zurückkehrte, allein er verliert sich mit der Formel *καὶ ἦν παρὰ τὴν θάλασσαν* ins Unbestimmte und läßt dann mit einem *καὶ ἰδοὺ* die Geschichte von der Tochter des Jair folgen. Mt. läßt

ihn gleich nach Kapernaum gehen (ἰδίᾳ πόλιν), das Mr. 2, 1. auch nennt als den Ort, wo der Gelähmte sich einfand. Die Scene in dem Hause, in dem sich der Erlöser befand, schildern Mr. und Lc. sorgfältig. Menschen füllten das Vorhaus (τὰ πρὸς τὴν θύραν scil. μέρη = vestibulum), so daß der Zugang gesperrt war. Unter den Gegenwärtigen nennt Lc. auch gelehrte Juden (νομοδιδάσκαλοι = γραμματεῖς, סופרים), die zum Theil sogar aus Judäa und Jerusalem waren; daß aber diese absichtlich um Jesu willen nach Kapernaum gekommen wären, ist eine unmotivirte Voraussetzung [?]. Die Thätigkeit des Herrn wird hier theils als eine lehrende (ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον scil. περὶ τῆς βασιλείας (Mr. 2, 2.)), theils als eine heilende dargestellt. (Lc. 5, 17. enthalten die Worte: δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς, eine große Dunkelheit. Das αὐτούς hat kein vorhergehendes Substantiv, auf das es zurücksehe; man könnte es als Andeutung nehmen, daß Lc. in der Relation von dieser Begebenheit einen Aufsatz in sein Evangelium einrückte, ohne sorgfältig zu ändern, was in demselben seine Zurückbeziehung auf etwas Vorhergehendes hatte. Schwieriger ist aber noch das δύναμις κυρίου ἦν. Die Beziehung des κύριος auf Gott, so daß zu ergänzen wäre μετὰ Ἰησοῦ, in dem Sinn: die Kraft Gottes war mit ihm, so daß er heilen konnte, ist deshalb nicht passend, weil die Ergänzung zu hart wäre. Auf Christum bezogen kann aber der Gedanke kein anderer seyn, als daß die in ihm wohnende Heilskraft sich offenbarte, so daß ἦν prägnant, etwa mit ergänztem ἐργαζομένη, zu fassen ist.)

2. Unter andern Kranken brachte man hier einen Paralytischen (vergl. zu Mt. 8, 6.) zu Christus, der aber, da er auf dem Bette lag, durch das Gedränge nicht zu ihm auf dem gewöhnlichen Wege geführt werden konnte. Mr. und Lc. schildern ausführlich, wie die Begleiter des Kranken sich einen Weg zu Jesu bahnten. Die ganze Darstellung ist nur aus der orientalischen Construction der Gebäude zu begreifen, der zufolge das platte Dach entweder durch eine von außen angebrachte Stiege, oder auch vom Nachbarnshause aus gewonnen werden konnte. Immer aber behält die Zerstörung der obern Fläche, die mit Ziegeln belegt zu werden pflegte (διὰ τῶν κεράμων bei Lc.), etwas Auffallendes; [schwerlich] ist die Darstellung so zu fassen, daß man



den Eingang von oben hinunter in das Haus etwas erweiterte. [Denn dieser Eingang würde auf eine Treppe geführt haben; der Kranke aber wird in ein Gemach vor Jesu Füße herabgelassen.] (Das ἀποστεγάζω Mt. 2, 4. ist starker Ausdruck für das Vornehmen der glaubensstarken Leute. — Das χαλάω = χαλάζω bei Mt. hat auch Lc. oft, 5, 4. 5. Ap. Gesch. 9, 25. 27, 17. — Κράββατος = grabatus, entspricht dem κλινίδιον bei Lc.) In diesen, wenn auch auffallenden und zum Theil selbst störenden Unternehmungen sah der liebevolle Heiland der Menschen nur den Glauben der sie veranlassenden Personen. (Die πίστις des Kranken wird als Eins mit dem Glauben seiner hilfreichen Freunde aufgefaßt; er feuerte sie ohne Zweifel an und theilte das Leben, das in ihm war, ihnen mit.) Bestimmte dogmatische Begriffe bilden hier offenbar wieder (vergl. zu Mt. 8, 1.) nicht den Kern der πίστις, dieser liegt vielmehr in dem innern Bedürfniß nach Hülfe, das sich mächtig dahin gezogen fühlt, woher es sie erwartet. Daß die Beschaffenheit dieses Bedürfnisses bei den Heilungen bisweilen nur ein äußerliches war, zeigen Geschichten wie Lc. 17, 12 ff. von den zehn Aussätzigen. Gemeinhin war aber das äußere Bedürfniß mit dem innern gepaart, und immer sollte dieses durch jenes geweckt werden, und wo es nicht geschah, da ward es gerügt. Daß in diesem Fall die innere Receptivität nicht fehlte, zeigt das gleich zu dem Kranken gesprochene Wort des Herrn: ἀγέονται σοι αἱ ἁμαρτίαι σου. Vielleicht war diese Anrede durch bußfertige Ausdrücke des Paralytischen veranlaßt, worauf das θάσσει τέκνον (bei Mt.) führen könnte. Seine specielle Sünde mochte ihm die Krankheit, an der er litt, zugezogen und dadurch in ihm das Gefühl der Sündhaftigkeit angeregt haben. Allein wenn dies auch nicht der Fall gewesen wäre, so hätte doch Christus sich veranlaßt finden können, gleich von der Erscheinung im Äußern auf den ethischen Grund derselben einzugehen, um mit der äußern Heilung auch die innere vorzubereiten. Der Zusammenhang von Sünde und Krankheit oder Leiden anderer Art ist ein nothwendiger. Die Juden, wie der ungeistliche Mensch überhaupt (vergl. zu Joh. 9, 2. 34.), fehlten nur darin, daß sie von einem Übel auf die persönliche Verschuldung des Leidenden schlossen, wodurch nothwendig falsche und ungerechte Beurtheilung gewirkt werden mußte. Die richtige



Schlußfolge ist von dem Leiden der Einzelnen auf die Schuld der Gesamtheit zu schließen, somit auch seiner selbst; das wirkt Demuth und Milde (vergl. zu Lc. 13, 4.). Wie man indeß die Stellung des Leidenden auch fasse, Jesus verkündigt ihm die ἀφεσις τῶν ἁμαρτιῶν. Diese ist als Wurzel des neuen Lebens anzusehen, das in dem Gemüth des Bußfertigen entzündet werden soll, welches freilich erst nach und nach (wie wir auch an den Aposteln sehen) den ganzen innern Menschen umgestalten kann. (Das ἀφένεται [dorische Form] ist daher nicht wünschend, sondern schaffend und wirkend aufzufassen: „deine Sünden sind dir vergeben, ich vergebe sie dir eben jetzt.“) Mit dem Wohl des Kranken zugleich bezweckte aber der Erlöser auch die geistige Anregung des Volks und selbst der Pharisäer in jenen Worten, wie der Fortgang des Gespräches zeigt.

3. Die Pharisäer hatten eine richtige Einsicht in das Wesen der Sündenvergebung; sie erkannten darin ein Prärogativ Gottes. Sofern dieselbe nämlich nicht bloß ein guter Wunsch oder eine hohle Erklärung, sondern eine lebendige Wirkung seyn soll, setzt sie ein Wissen von den Verborgeneiten des Herzens und eine göttliche Lebenskraft voraus, die fähig ist, die sündliche Kraft zu überwinden und in das Element des Geistes zu versetzen. Sofern daher die Kirche Sünden vergiebt (Joh. 20, 23.), ist Gott in ihr, und die die Vergabung ankündigenden Menschen sind nur die Organe der vergebenden Kraft Gottes. Da aber Jesus hier nicht in anderm Namen, sondern aus eignem und in innerer Machtvollkommenheit Sünde vergiebt, so wäre ihre Anklage gerecht gewesen, wenn, wie sie wähten, Jesus bloßer Mensch war. Sie hielten die Sündenvergebung für einen heiligen Act Gottes, den kein Mensch ausüben könne, ohne Gott die Ehre zu rauben; und dieses ganz mit Recht. (Den tiefen biblischen Sinn des βλασφημέω, βλασφημία kennt das profane Alterthum nicht; es bedeutet in demselben zunächst nur etwas Nachtheiliges von Jemandem reden, dann etwas von übler Vorbedeutung aussprechen, entgegengesetzt dem εὐφημεῖν. Nur der Monotheismus führt auf den Begriff der Blasphemie [entsprechend dem "בְּרַשָׁה im A. T.], die nicht bloß Verwünschungen und Lästerungen Gottes, sondern namentlich auch die Anmaßungen der Ehre des Schöpfers von Seiten des Geschöpfes bezeichnen

[Joh. 10, 33.]). Da aber der Erlöser der eingeborne Sohn des Vaters ist, so übte er auch dieses göttliche Prerogativ, und selig der, der ihm glaubte, er erfuhr die heilende Kraft des Herrn an seinem Herzen. Freilich aber muß man gestehen, daß ähnliche Gedanken einer auch nicht entschieden unfrohen, nur mehr in der Reflexion entwickelten Persönlichkeit hätten kommen können, denn der Glaube an die Offenbarung Gottes an Christo ist etwas sehr Großes. Solcher ächter Zweifel, oder besser eine solche Ungewißheit würde sich aber ganz anders geäußert haben, als es bei den Pharisäern der Fall war; in ihnen strast der Erlöser scharf solche Gedanken als sündlich. Der Grund war wohl dieser: die leuchtende Hoheit Jesu, welche sich in den kindlichen Gemüthern rein spiegelte, traf auch ihre Herzen; aber sie widersehten sich diesen heiligen Eindrücken in dem Gefühl, daß wenn sie denselben Raum ließen, sie ihre ganze innere und äußere Welt lassen müßten. In solcher wider Gott streitenden innern Stellung benutzten sie denn Momente, die auch lauern Gemüthern hätten schwierig seyn können, als willkommen Mittel, um sich vor sich selbst mit ihrem Benehmen rechtfertigen zu können. (Daß εἰπεῖν ἐν ἑαυτῷ, ἐν καρδίᾳ = רַבְרַב מַחֲשָׁבָה. Lc. hat dafür διαλογίζεσθαι, wodurch das Thätigseyn des λόγος = τοῦς, verstanden wird. Die διαλογισμοί aber werden nach constantem Sprachgebrauch der Schrift auf die καρδία, כָּלֶה, zurückgeführt. [Vergl. zu Lc. 2, 35.]])

4. 5. Jesus, ihre Gedanken durchschauend (Mt. 2, 8. giebt richtig das πνεῦμα in ihm als das Princip der ἐπίγνωσις an), strast ihre Sünde, aber er behandelt sie nicht als unverbesserliche Menschen. Die Unlauterkeit des Herzens kennend und die Schwierigkeit des Glaubens, sucht der Herr durch ein äußeres Factum zu ihrer Überwindung behülflich zu seyn. Sonach erscheint hier das Wunder (vergl. zu Mt. 8, 1.) in seiner eigentlichen Bestimmung den Eindruck der Wahrheit aufs Herz, den es voraussetzt, zu unterstützen, um zum Bewußtseyn zu führen, daß der Wunderthäter nicht Wahres in eigenem Namen, sondern die Wahrheit in höherm Auftrage lehre. (Das ἐνθυμεῖσθαι, Mt. 1, 20. Ap. Gesch. 10, 19. und ἐνθυμήσεις, Mt. 12, 25. Hebr. 4, 12. ist dem διαλογίζεσθαι, διαλογισμός nahe verwandt, wie θυμός der καρδία. Nur haben jene Ausdrücke vorherrschend

einen schlimmen Nebensinn. Man könnte θυμός die unruhig bewegte καρδιά und die ἐνθυμήσεις, die aus denselben hervorgehenden unlautern Actionen nennen.) — Die Frage des Herrn: τί ἐστὶν εὐχολώτερον; ist auf die sinnliche Auffassungsweise berechnet, der das Wunder dienen soll. Derselben zufolge heißt das Äußere größer, mühevoller, als das Innere, nämlich die Sündenvergebung; dem Geistesauge erscheint es freilich umgekehrt.

6. 7. Sich als Menschensohn legt nun Jesus ausdrücklich die ἐξουσία bei, Sünden zu vergeben, worin implicite die Erklärung über seine höhere Natur liegt. In dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς liegt der verschwiegene Gegensatz zu Θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ, so daß der Messias als Repräsentant Gottes auf Erden erscheint. In der Vorstellung der Juden, daß die Sündenvergebung mit zu den Rechten des Messias gehören werde (Schöttgen, Jesus, der wahre Messias. Leipzig, 1744. S. 307. Bertholdt christol. Jud. pag. 159 sqq.), sprach sich die Anerkennung der höhern Natur des Messias deutlich aus; das Bewußtseyn über das wahre Wesen des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου will also Jesus hier wecken. (Die Schwierigkeiten in der Construction des τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ, [Mt. 9, 6.] hebt Fritzsche durch die scharfsinnige Conjectur τότε, doch hat er es, da die Codd. in der Lesart constant sind, mit Recht nicht in den Text zu setzen gewagt. Nach der gewöhnlichen Lesart müssen die Worte eingeklammert und als Zwischenrede des Evangelisten gefaßt werden.)

8. Über die Wirkung des Wunders bei den Pharisäern schweigt die Erzählung, weil nichts Erfreuliches zu berichten war; von dem einfachen, für die Wirkung des Göttlichen empfänglichen Volk wird aber bemerkt, daß es staunend Gottes Lob verkündigte, ganz der Absicht des Erlösers gemäß, den Urheber alles Guten für die Offenbarung seiner Herrlichkeit in ihm preisend (vgl. Mt. 5, 16.). Die Schlußworte nach Mt.: τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις, sind nicht so zu fassen, daß (ἐξουσία als Ursache für die Wirkung genommen) die den Menschen von Gott durch Jesus zufließenden Segnungen dadurch gepriesen werden; vielmehr bezeichnet οἱ ἄνθρωποι = γένος τῶν ἀνθρώπων Jesum selbst mit, in dem sich die göttliche Macht in der Wundergabe so herrlich darstellte. Ohne die Ansicht von der Person

Jesu, welche die Volksmasse hegte, dogmatisch abgrenzen zu können, dürfen wir doch sagen, dieser Gedanke hat seine volle, ewige Wahrheit. So gewiß nämlich in der Person des Herrn das Wort des Vaters sich offenbarte, so gewiß war auch Jesus wahrer Mensch, und was in ihm an göttlicher Fülle sich kund gab, war in seiner Menschheit dem menschlichen Geschlecht überhaupt zu Theil geworden. (Für das *φανμάζειν* bei Mt. braucht Mr. *ἐξίστασθαι*, Lc. *ἐκστασις ἔλαβεν ὑπαντας*. Der letztere Ausdruck ist stärker, er bezeichnet ein aus sich Heraus-versezt-seyn. [Vergl. Mr. 5, 42. Apgsch. 3, 10.] Sonst hat dieser Ausdruck eine modificirte Bedeutung [vergl. zu Apgsch. 10, 10.] und wird, wie *ἐν πνεύματι εἶναι* vom Zustande prophetischer Entzückung gebraucht. — Bei Lc. 5, 26. entspricht *παράδοξα* = *φανμυστά* dem hebräischen *נִסְתָּמִים*.)

## §. 12. Matthäi Berufung. Vom Fasten.

(Mt. 9, 9—17. Mr. 2, 13—22. Lc. 5, 27—39.)

Beiläufig berührt Mt. seine Berufung zum Apostel, aber ohne seine Subjectivität heraustreten zu lassen \*); so heilig ihm der Moment seyn mochte, der ihn in die unmittelbare Nähe des Erlösers berief, so blieb er doch mit seinem Geistesblick rein an der erhabenen Erscheinung hangen, die er seinen Lesern darstellen wollte. Er berührt seine Berufung nur um der Begebenheiten willen, die sich an dieselbe angeschlossen. Mr. und Lc. nennen den Berufenen Levi; allein die Verwandtschaft der Erzählung selbst, so wie die Identität der Reden, die sich daran anschließen, nöthigen uns, die verschiedenen Namen für Bezeichnungen derselben Person zu halten. Die gemachten Versuche, sie als verschie-

---

\*) Dies Zurücktreten der Subjectivität in den Evangelien ist ein höchst wichtiges Moment in ihrer Eigenthümlichkeit; es bekundet sie als keusche Geschichtschreiber, die rein in ihren erhabenen Gegenstand versenkt waren. Gegen die Aechtheit des Mt. darf daraus so wenig etwas gefolgert werden, daß er sich hier nicht zu erkennen giebt, als gegen die Aechtheit des Joh. aus demselben Grunde. Anchronologisch erscheint die Stellung dieser Begebenheit allerdings; allein Mt. beabsichtigt keine chronologische Ordnung, [sondern stellt Kap. 9 bis Kap. 11 alles über die Jünger zu Sagende in einen Abschnitt zusammen.]



dene Persönlichkeiten geltend zu machen, sind sehr schwach ausgefallen \*).

9. *Ματθαῖος* = מַתְתַּי, Θεόδωρος. — Das *τελώνιον* = סְבִיבָה בֵּית, das eigentlich nach Buxtorf (lex. talm. ip. 1065.) Wechselbank bedeutet. — Der Ruf: ἀκολούθει μοι, wie das δεῖτε ὀπίσω μου (4, 19. vergl. mit 3. 22.), bezeichnet nicht bloß die leibliche Begleitung, zu der der Herr aufforderte, sondern die innere geistige Nachfolge, der eigentliche Grund von jener. Eine vorhergehende Bekanntschaft mit Matthäus wird vorausgesetzt, sonst würde der Erlöser den Mt. nicht aufgefordert haben, seine amtliche Stellung zu verlassen; ohne Zweifel hatte dieser seine Lösung vom Amte schon vorbereitet. [?]

10. Mt. nahm den Heiland, der ihn zu einem edlern Amte rief, mit Freuden bei sich auf; er bereitete ihm eine *δοχὴ μεγάλη*, = סִבְיָה 1 Mos. 26, 30. Es findet sich noch Lc. 14, 13. (Über *τελώνης* und *ἀμαρτωλός* s. zu Mt. 5, 46.) Den einen Zöllner zu seinem Boten wählenden Heiland stellt der Evangelist den Pharisäern gegenüber, die nicht einmal Umgang gestatten wollen mit den Unglücklichen, der Welt anheimgegebenen, in deren Herzen sich doch eben oft die edelste Sehnsucht regte. Doch erscheinen diese Pharisäer nicht geradezu als böse und feindselig; mehr als Christi freies Liebeswalten in ihrer beschränkten Stellung nicht fassend. Der Herr eröffnet ihnen daher Blicke in ein reineres Leben, als sie ahnten.

12. 13. In kurzen Worten schildert Jesus sein heiliges Amt, als Arzt der Menschheit. Der der Ansteckung Ausgesetzte mag wohl thun, den Kranken zu meiden, der Arzt eilt hin, sein Leiden zu heben. Als *ιατρός*, als Seelentherapeut, stellt Jesus sich dar nach 2 Mos. 15, 26., wo Jehovah selbst zu dem elenden Israel sagt: הִנֵּנִי הֵנָּה הָיָה לְךָ יָרֵךְ. In der parallelen Stelle, in der Jesus von seiner Bestimmung spricht (*ἔρχεσθαι* = dem gewöhnlichern *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον*, Auftreten hienieden des einer höhern Ordnung der Dinge Angehörenden), steht *δικαιοί*

---

\*) Mr. 2, 14. nennt Levi τὸν τοῦ Ἀλφαίου. Dieser Alphäus ist auf jeden Fall ein anderer als der Vater des Jacobus (Mt. 10, 3.), denn eine Verwandtschaft zwischen Jacobus und Matthäus oder Levi läßt sich durch nichts wahrscheinlich machen.

dem ἰσχυροί, wie ἁμαρτωλοί dem κακῶς ἔχοντες erklärend zur Seite. Ohne die allgemeine Sündhaftigkeit zu beeinträchtigen, sehen wir doch, daß die heil. Schriftsteller öfter einen Unterschied unter den Menschen sehen (vergl. zu Lc. 15, 7.); die Sünde concentrirt sich gleichsam in einigen Individuen. Eben dieser aber erbarmt sich oft der Erlöser aus freier Gnade am ersten. Die Gerechten (gesetzlich minder Strafbaren) spielen dann oft beim Heimruf des verlorenen Sohnes die Rolle des neidischen Bruders. (Vergl. zu Lc. 15.) Das καλεῖν drückt die Wirksamkeit des Erlösers in Beziehung auf die ἁμαρτωλοί aus, es bezeichnet den Gnadenruf des Herrn zu seinem Freudenmahl. (Vergl. das Weitere im Verhältniß zu ἐκλέγειν bei Mt. 22, 14.) Lc. fügt hinzu: εἰς μετάνοιαν, das bei Mt. und Mr. falscher Zusatz ist; die μετάνοια (s. zu M. 3, 2.) als ersten Schritt ins Gottesreich betrachtend. Mt. fügt zu dem Gedanken noch eine Beziehung auf Hos. 6, 6. hinzu. (Das πορεύεσθαι redundirt nach Analogie des הָלַךְ.) In den Worten des alttestamentlichen Sehers leuchtet der Glanz der kommenden Sonne schon deutlich hervor; das Leben in der verleugnenden Liebe erscheint als alle Dpfer überstrahlend: הָלַךְ בְּלִבָּי וּבְלִבָּי הָלַךְ. Die Dpfer erscheinen somit nicht aufgehoben in diesen Worten, sondern in dem wahren Dpfer (von dem die andern Vorbilder sind) vollendet. Das הָלַךְ = ἔλεος, bezeichnet die Liebe, in sofern sie sich gegen Unglückliche offenbart, somit keinen Genuß gewährt, sondern reine Aufopferung ist. Solche Erklärung der γραμματα ἱερά für die γραμματεῖς war eine kräftige Mahnung zur μετάνοια für sie selbst.

14. Hiernach heben dieselben Pharisäer (nach Lc.), oder einige anwesende Johannesjünger (nach Mt.) oder beide gemeinschaftlich (wie Mr. die Differenz lösend sagt), eine andere Eigenthümlichkeit des Kreises der Jünger Jesu hervor — die Freiheit von Fasten und stehenden Gebeten (Lc. 5, 33.), worauf auch der Läufer, nach seiner alttestamentlichen Richtung, vielen Werth legte.

15. Diese äußere Eigenthümlichkeit faßt der Erlöser gleich, wie immer in die Tiefe des Geistes hinabsteigend, in ihrer Wurzel auf und hebt dann die innere Verschiedenheit der Ökonomieen des A. und N. T. hervor. Zunächst, sagt Jesus, in solchem

äußern Wesen beruhe nicht die Eigenthümlichkeit des Reiches Gottes, — es würde sich das Leben einst auch anders in seiner Kirche darstellen, dem neutestamentlichen analoger. Er vergleicht sich zu dem Ende einem Bräutigam, seine Jünger den Freunden des Bräutigams (vergl. zu Joh. 3, 29.) und folgert aus dieser Vergleichung das Nöthige für den vorliegenden Zweck. Wie die Vermählung die Zeit der innigsten Freude ist, so auch die Erscheinung des Herrn; Ströme des Lichts und des Lebens erfüllten die Herzen; Essen und Trinken, froher Genuß, erschien als der sinnliche Abdruck der geistigen Freude. Schmerz, vorgebildet durch das Fasten, könnte nur eintreten bei dem Tode des Bräutigams; dann aber auch ein um so bitterer und herberer. Auffallend ist in dieser Vergleichung nur erstlich, daß die Jünger *οἱ τοῦ νυμφῶνος* heißen (= *παρὰνύμφιοι*, Begleiter des Bräutigams ins Brautgemach, *νυμφῶν* = *ἡμέρα*), sie bilden ja mit allen Gläubigen die Braut selbst. (Vergl. Ephes. 5, 23 ff.) Allein es ist auch eine andere Auffassung der Jünger zulässig, der zufolge sie als die ersten Strahlen erscheinen, welche die aufgehende Sonne der Geisterwelt in die Menschheit trug; sie führten daher den himmlischen Bräutigam gleichsam ein bei seiner irdischen Braut. Sodann ist unklar, wie sich das *ὅταν ἀπαρθῇ* zu dem folgenden *νηστεύουσιν* verhält. Denkt man sich den Tod des Erlösers am Kreuz darunter, so will es scheinen, als ob dann der Sinn wäre, die Kirche werde die ganze Zeit seiner Abwesenheit bis zu seiner Wiederkehr in der Herrlichkeit fasten. Allein dieser Gedanke will deshalb nicht recht zweckmäßig scheinen, weil ja die Auferstehung des Erlösers die Schmerzen über seinen Tod gleich wieder verscheuchte, — und das kann doch der Heiland nicht wohl sagen wollen, daß seine Jünger nur etwa den Einen Tag fasten würden, da er im Grabe ruhte. Wir müssen uns also nach einer geistigern Auffassung umsehen, die den Schwierigkeiten ausweicht, und die ewige Bedeutung in den Worten des Herrn erfäßt. Denn seine Worte sind Geist und Leben (Joh. 6, 63.), — als solche aber müssen sie auch für die Kirche zu allen Zeiten ihre geistige Bedeutung haben. Was Christus hier sagt, gilt von seinen Jüngern zu allen Zeiten; bald jubeln sie, bald fasten sie. Offenbar kann es sich hier nicht sowohl um die leibliche Gegenwart (*ἐπιδημία αἰσθητή*) des Erlösers handeln,



die ja z. B. für Judas gar keine Zeit hochzeitlicher Freude war, als um seine innere geistige Gegenwart (*ἐνδρῦμα νοητή*) in den Seelen. Diese ist aber nach seiner Auferstehung noch herrlicher und wirksamer als vor derselben. Von dieser die Worte Jesu verstanden, ergiebt sich als der tiefsinnige Gedanke, daß auch bei den Gläubigen ein innerer Wechsel der Zustände ist, ein Wechsel des Lichts und der Finsterniß (Jac. 1, 17.), indem bald hochzeitliche Freude in ihrem Innern thront, bald Kummer über den entwichenen Bräutigam herrscht, und daß nach diesen sich denn auch ihr äußeres Leben verschieden gestaltet. Doch wird unter dem N. T. die freudige Stimmung als vorherrschend gedacht, unter dem A. T. die ernste.

16. 17. Da aber in der Bemerkung der Pharisäer und Johannesjünger (V. 14.) etwas Unforderndes lag, spricht der Herr zum Schluß in zwei Vergleichen (Lc. 5, 36. braucht davon den Ausdruck *παραβολή*, der hier nur im weitern Sinne paßt, s. darüber zu Mt. 13.) aus, wie die zwei Ökonomieen sich nicht vermischen ließen. Der neue Geist bedarf der neuen Form, und selbst wenn im neutestamentlichen Leben dem alttestamentlichen Wesen verwandte Formen sich darstellen, so sind sie doch verschieden von den Erscheinungen des Lebens rein unter dem Gesetz. Beide Vergleichen besagen allerdings dasselbe, allein sie sind von verschiedenen Standpunkten aus aufgefaßt; durch diese Verschiedenheit des Standpunkts erklärt sich die Differenz, die unter den Vergleichen selbst heraustritt\*). In der er-

---

\*) Neander in seinen kl. Gelegenheitschr. S. 144. erklärt diese Gleichnisse so, daß er sie nicht auf das Verhältniß des A. und N. T. bezogen wissen will, sondern auf die Johannesjünger, die fragend auftreten, so daß Christus ihnen die Ursache ihres Befremdens über die Verschiedenheit ihrer Lebensweise und der seiner Jünger ausdrückte. Es habe dasselbe nämlich darin seinen Grund, daß sie noch in dem veralteten Judenthum sich befänden und den Geist seiner neuen Lehre nicht fassen könnten. Es würde daher auch nichts helfen, wenn er sie auffordern wollte, die neue Lebensweise seiner Jünger anzunehmen. Das alte Kleid der alten Natur lasse sich mit einem einzelnen Lappen von neuem Tuch nicht flicken; wo nicht die Wiedergeburt vor sich gegangen sey, da halte die Besserung im Einzelnen nicht Stich. Obwohl diese Auffassung viel Empfehlendes hat, entscheide ich mich doch für die Erklärung, der zufolge der Gegensatz von A. und N. T. hier



stern wird das Neue, als ein Nebensächliches, die Bedürfnisse des Alten Heilendes aufgefaßt — so mußte den Pharisäern von ihrem beschränkten Standpunkt herab das Evangelium erscheinen; in der zweiten Vergleichung dagegen erscheint das Neue als das Wesentliche, das Alte als die bloße Form, — so verhielt sich beides zu einander der Wahrheit nach. Durch die Verbindung beider Vergleichungen genügte der Barmherzige, zur Schwachheit sich liebevoll herablassend, den Bedürfnissen Aller. Den Pharisäern selbst mußte einleuchtend werden, daß sie die Mängel ihrer Ökonomie (des A. T.) nicht bedecken konnten durch Aufnahme des evangelischen Elements; das konnte so wenig wohlthätig wirken, als ein ungewässerter neuer Lappen, auf einen alten Mantel gesetzt, hilft. (Ἐπιβλημα — nur hier, nach Suidas τὸ τῷ πρωτέρῳ ἐπιβαλλόμενον. Der Tuchlappen heißt: πλήρωμα, in sofern er den Riß füllend gedacht wird. Ράκος von ῥήσω, ein abgerissenes Stück, Lappen; ἄγνατος, ungewalkt, ungekrimpet.) Lc. 5, 36. faßt die Vergleichung anders. Er denkt sich einen Lappen von einem neuen Gewande abgerissen und zur Besserung eines alten verwendet. Dies veranlaßt doppelten Nachtheil. Einmal beschädigt man das Neue, zweitens paßt das Neue nicht zum Alten. Offenbar liegt dieser Auffassung des Gleichnisses das Streben zum Grunde, die beiden Vergleichungen in sich homogener zu gestalten, denn, der Auffassung des Lc. zufolge, würde doch das N. T., als der neue Mantel, dem A. T. gegenüber gestellt; aber eben deswegen ist die Darstellung des Mt. und Mr. vorzuziehen, die Erzählung des Lc. scheint etwas modificirt. (Im Text des Lc. ist gewiß die Lesart: ἀπὸ ἑαυτοῦ καὶ οὐκ ἀπὸ ἄλλου, ächt, sie ward wohl nur ausgelassen, um die Erzählung des Lc. der Darstellung der beiden andern Evangelisten anzunähern.) In der zweiten Vergleichung tritt das Verhältniß von Wesen und Form, vom Standpunkte des N. T. aus, klar hervor; das Wesen muß sich seine analoge Form schöpferisch

---

festgehalten wird; den fordert der Zusammenhang gebieterisch. Die Verschiedenheit der Gleichnisse erklärt sich hinlänglich durch die Bemerkung über die verschiedenen Standpunkte, von denen aus sie aufgefaßt sind, die auch zur Lösung anderweitiger Schwierigkeiten in den Gleichnissen der evangelischen Geschichte geeignet ist. (Vergl. zu Lc. 18, 1 ff.)

bilden; will menschlicher Eigenwille den Geist in alte Formen pressen, so wird zunächst die Form gesprengt, aber auch das Wesen kann nicht geregelt wirken; seine inwohnende Kraft offenbart sich zwar, aber in ungeordneten, dem Ganzen nicht heilsamen Erscheinungen. Die Vergleichung ist eben so einfach und verständlich, als bewundernswürdig tief und voll schönen Sinnes. Namentlich die Vergleichung des evangelischen Lebensprincips mit dem geistigsten physischen Erzeugniß leitet auf manche Ideen. (Die *δοχοί*, utres, nach morgenländischer Sitte brauchte man verpichte Felle zur Aufbewahrung der Weine; die Schläuche waren bequem für den Transport auf Eseln und Kameelen.) Lc. 5, 39. fügt noch einen Zug hinzu, der sehr charakteristisch ist und auf die Pharisäer zurückführt. Der liebevolle Heiland entschuldigt die in dem Wesen des Alten verwachsenen Herzen selbst, und findet es nicht unbegründet, daß ihnen schwer wird, aus dem alten Kreise geistiger Gewohnheit hinauszuschreiten und sich in ein neues sprudelndes Lebenselement zu wagen. Das Alte, weil milder, abgelagerter (wie das A. T., verglichen mit dem N. T.), wird durch die Gewohnheit angenehmer; das Neue, der noch in Gährung begriffene, prickelnde Schaumwein, will anfangs (*εὐθέως*) nicht munden. Doch eben dieser Ausdruck fordert zugleich milde zum Eingehen in das neue Leben des Geistes auf, das der Herr der Menschheit brachte.

### §. 13. Heilung der Blutflüssigen. Erweckung der Tochter des Jairus.

(Mt. 9, 18—26. Mr. 5, 22—43. Lc. 8, 40—55.)

Nach der Mittheilung dieser Gespräche bei dem Gastmahl in seinem Hause fährt Mt. fort, Jesus als Wunderthäter darzustellen. Storr (evang. Gesch. des Joh. S. 303.) hat gewiß recht, wenn er sagt, daß Mt. hier (bis 9, 35.) zusammenstelle, was in seiner Wohnung und vor seinen Augen sich ereignete; in Beziehung auf die Chronologie müssen wir daher hier dem Mt. unbedenklich folgen, indem die beiden andern Evangelisten gleich nach den beiden Gleichnissen in unbestimmten Formeln auf andere Erzählungen übergehen. (Vergl. Mr. 2, 23. Lc. 6, 1.) Allein um so auffallender will es erscheinen, daß Mt. gerade

diese Begebenheiten, die sich sogleich nach seiner Berufung, in seiner unmittelbaren Gegenwart ereigneten, so wenig anschaulich beschreibt, während Mr. und Lc. so malerisch-anschaulich die Begebenheit darstellen. Zum Theil sind es freilich, wie gewöhnlich, unwesentliche Züge, die sie der Erzählung hinzufügen, z. B. der Name des Archon, das Alter des Mädchens, der Umstand, daß die Blutflüssige bei Ärzten Hülfe gesucht hatte; allein andere Züge greifen tief in die Erzählung ein, wie die Sendung der Boten mit der Nachricht vom erfolgten Tode des Kindes, die Erwähnung, daß Jesus eine Kraft von sich ausgehen spürte. Das Factum selbst, das Mt. ungenau, scheinbar nicht als Augenzeuge, erzählt, ist daher auch wieder hier unverkennbar, — nur fragt sich, ob die Folgerungen aus diesem Factum richtig sind, wenn man dem Mt. deshalb das Evangelium abspricht. Ein Mangel an Anschaulichkeit in der Darstellung, an Auffassungsgabe der äußern Verhältnisse ist alles, worauf man mit Sicherheit hieraus schließen kann. Dies zuzugeben gestattet aber der Charakter eines Apostels sehr füglich, für die nicht Geistreichheit Erforderniß ist, sondern Geistlichkeit der Gesinnung. Ueberdies ging Mt. nicht darauf aus, die Außenseite der Vorgänge, so wie Mr., vorzugsweise zu berücksichtigen. In beiden Geschichten übrigens, die dieser S. erzählt, zeigt sich wieder der Erlöser als eine himmlische Erscheinung, wie sie sich die geheimste Sehnsucht der Menschheit als das Ideal ihrer selbst erseufzt. Mit dem heiligsten, reinsten Liebeswillen verbindet er eine Fülle göttlicher Lebenskräfte, die sich belebend über die Gefilde der armen Menschenwelt ergießt, durch die er zieht. Schwebend über aller Noth und allem Jammer, entzieht er sich ihnen nicht, sondern senkt sich liebeich in die Tiefen des Elends hinab, verschlingt Tod und Sünde ewiglich, und trocknet jede Thräne von den Angesichtern der Armen (Jes. 25, 8.). Einen solchen Heiland hatten die Propheten mit glühender Sehnsucht erfleht und in gläubiger Hoffnung auf Befehl des Geistes verheißen, — im Neuen Testamente sehen wir ihn so walten, göttlich und menschlich zugleich, als eine unvergleichliche Erscheinung, die mit zauberischer Gewalt die für edele Eindrücke empfänglichen Herzen an sich zieht. Er ist wahrlich seines Leibes Heiland! (Ephes. 5, 23.)



Mt. 9, 18. verbindet durch das ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς das Folgende unmittelbar mit dem Vorhergehenden. (Ἀρχων hier = ἀρχων τῆς συναγωγῆς (Lc. 8, 41.) oder ἀρχισυνάγωγος (Mr. 5, 22.), Vorsteher der Synagoge, der die Zusammenkünfte leitete, מַשְׁכֵּן הַבֵּית. — Statt εἰσελθὼν ist ohne Zweifel εἰς ἐλθὼν zu lesen, da Mt. öfters εἰς für τις setzt (8, 19. 16, 14. 18, 28. 19, 16.), nach Analogie des hebr. כָּלָא aram. כָּלָא. — Der Name Ἰάειρος ist = יָאִיר. (4 Mos. 32, 41. 5 Mos. 3, 14.) Jesus bei Mt. erklärt das Mägdlein sogleich für todt, während nach dem Lc. und Mr. erst später Boten die Meldung bringen; aber eben weil Mt. dies zu berichten unterlassen wollte, mußte er gleich das Ereigniß vollständig herausstellen; das Kind war im Sterben, als der Vater hülfsuchend zu Jesus eilte. Andere denken an Todtenproben, die noch gemacht seyn sollen, da wäre denn die Botschaft der Diener auf die Unzulänglichkeit derselben zu beziehen, die Verstorbene wieder zu erwecken. Lc. 8, 42. bemerkt beiläufig, daß das Kind 12 Jahre alt und des Archon einzige Tochter war. (Das μονογενής ist wie Lc. 7, 12. zu fassen.)

19. Die Jünger gingen mit dem Herrn, der dem Rufe des geängsteten Vaters folgte, und Mr. und Lc. malen die Scene, wie sich ein Volkshaufen nachschob, und Jesum drängte. (Mr. 5, 24. συνέθλιβον. Lc. 8, 42. συνέπνιγον.) Rohheit, Neugierde und Gutmüthigkeit mischten sich in der bunten Schaar; Jesus trug sie alle.

20. Jetzt drängt sich eine Blutflüssige herzu, — sie litt seit 12 Jahren, — brauchte Ärzte und menschliche Hülfe vergeblich; ja, ihre Krankheit machte sie noch arm. (Das δαπανάω bei Mr. = προσαναλίσκω bei Lc. ausgeben, mit dem Nebenbegriff, vergeblich vergeuden. Lc. 8, 43. βλος, opes, facultates Lc. 15, 12. 30. 21, 4.) Sie erscheint als ein Bild der Trostlosigkeit menschlicher Hülfe in großer Noth. Der Glaube der Frau war groß, aber sie bildete sich doch ein, durchaus einer körperlichen Berührung zur Heilung zu bedürfen; sie drängte sich an Jesum, um den Saum seines Kleides zu berühren. Sie wußte nicht, wie jener starkgläubige Centurio (Mt. 8, 8.), daß Jesu Kraft eine fernhinwirkende war. Falsche Scham mochte wohl die Leidende abhalten, sich Christo zu entdecken, — sie hoffte auf Hülfe, wenn sie nur sein Gewand berührte. Offenbar



Iag ihr die Idee einer heiligen Atmosphäre, die die himmlische Erscheinung umfloß, vor, in deren Kreis sie sich hinein begeben müsse. Das Gewand betrachtete sie als den Conductor der Kräfte. (Vergl. Mt. 14, 26.) Die Vorstellungen der Frau werden von materialistischer Ansicht der Wunderkräfte Jesu schwerlich frei gewesen seyn; aber glücklicherweise sollten die Vorstellungen ihres Kopfes sie auch nicht heilen, sondern der Glaube ihres Herzens und dieser war feurig und dem Herrn wohlgefällig. (Κράσπεδον = כַּסְתָּ 4 Mos. 15, 38. 5 Mos. 22, 12. Vergl. zu Mt. 23, 5.) Mr. und Lc. allein schildern die Wirkung der gläubigen Berührung näher und das, was sich daran schloß. Mr. 5, 29. bedient sich des significanten Ausdrucks: ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος, zur Andeutung des totalen Heilens des eingewurzelten Schadens; und setzt hinzu: ἔγνων τῷ σώματι, sie hatte eine eigenthümliche leibliche Empfindung, die ihr die Überzeugung gab, das Übel sey gehoben. (Μάστιξ sc. Θεοῦ, vergl. 2 Macc. 9, 11. jede Krankheit ist, richtig verstanden, Folge der Sünde; somit Strafe Gottes, die zum Bewußtseyn derselben leiten soll. Vergl. den Comm. zu Mt. 9, 2.) Hieran reihen aber beide Berichterstatter eine Schilderung des Benehmens Jesu gegen die Geheilte, die eigenthümlich ist. Mr. 5, 30. bemerkt, daß Jesus eine Kraft von sich ausgehen gespürt habe [richtiger, daß er die aus ihm ausgehende Kraft erkannt habe, d. h. also, daß dieselbe ihm nicht in unbewußter Weise entströmte, sondern so, daß sein klares Bewußtseyn um sie dabei war]; Lc. 8, 46. setzt erklärend hinzu, Jesus selbst sprach aus: ἔγνων δύναμιν ἐξελθοῦσαν ἀπ' ἐμοῦ. Die Jünger suchten den Grund der Frage Jesu nach ihrer geistigen Unmündigkeit im Drängen des Volks, und wundern sich über das Benehmen Christi; er aber schaut forschend um (περιεβλέπετο Mr. 5, 32.) und das Weib, sich erkannt fühlend, kommt und bekennt δι' ἣν αἰτίαν ἤψατο αὐτοῦ, und zwar ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ, wie Lc. 8, 47. nicht ohne Grund hinzufügt. In dieser Darstellung fällt zuerst auf, daß Jesus den Ausdruck gebraucht, δύναμις, ἐξελθοῦσα ἀπ' ἐμοῦ. Unbemerkt schleicht sich in Folge desselben die Vorstellung ein, daß die Kraft unwillkürlich gewirkt habe, wodurch der Vorgang unpassend werden würde. Indes liegt offenbar in den Worten an sich nicht, daß die Kraft unwillkürlich von Christo

ausgegangen sey; an der Idee des realen Ausgehens der Kraft kann man aber so wenig Anstoß nehmen, als daran, wenn die Kirche lehrt, daß der Geist ausgeht von Vater und Sohn und ausgegossen wird in die Herzen der Gläubigen. Die Fülle geistigen Lebens, die der Erlöser in sich trug, offenbarte sich, wie es das Wesen des Geistes ist, schaffend und heilend, und das bezeichnet der Ausdruck: *δύναμις ἐξέρχεται*, wie der Glanz vom Feuer leuchtend und wärmend ausstrahlt \*). Dagegen tritt diese reale Ausdrucksweise kräftig jener hohlen Ansicht entgegen, der zufolge Jesus ohne Kraftausströmung soll geheilt und gewirkt haben. Begünstigt scheint aber jene Vorstellung, als sey die Wirkung Christi unwillkürlich erfolgt, durch die Frage, wer hat mich berührt, in Verbindung mit dem Sage, ich fühlte eine Kraft von mir ausgehen; wußte nämlich Christus wirklich nicht, daß und wen er heilte, so erscheint die ganze Handlung magisch und des Herrn unwürdig. Jede seiner Heilungen muß als eine bewußte That Christi gedacht werden, die mit der zu heilenden Person und ihrem sittlichen Zustande in genauem Zusammenhange stand. Bei folgender Betrachtung stellt sich indeß dieses Moment auch hier deutlich heraus. Eben die sittliche Heilung war es, die den Herrn, der ihren verschämten Glauben wohl erkannt hatte und sie darin nicht zu Schanden werden lassen wollte, veranlaßte, sie aus der Verborgenheit ans Licht zu führen. Ohne sie anzureden, nöthigt er sie selbst hervorzutreten und die falsche Scham zu überwinden, die sie abgehalten hatte, offen mit ihrer Noth vor den Herrn zu treten. In dem versteckten Hinantreten zum Herrn, um seinen Mantel zu berühren, lag Glauben, allein lauter und einfach war ihr Verfahren dabei nicht; Menschenfurcht und falsche Schüchternheit lagen im Hintergrunde und diese mußten überwunden werden. Es war nun zu schwer ihr die Forderung vor der Heilung zu stellen, vor dem Volk offen zu reden, deshalb milderte der liebevolle Herr die Schwierigkeit, indem er sie auf die Heilung folgen ließ und half ihr so durch die enge Straße. Über-

---

\*) Daher haben denn auch Stellen, wie Mt. 14, 36. Mr. 3, 10. 6, 56. Lc. 6, 19., in denen erzählt wird, daß Viele Jesum gebeten hätten, seinen Mantel berühren zu dürfen und geheilt seyen, keine besondern Schwierigkeiten, weil hier die Heilungen deutlich als Actionen seines Willens erscheinen

heben konnte er sie aber der Sache nicht, sie diene zu ihrer Geburt ins neue Leben. — So gewinnen wir den sittlichen Gesichtspunkt und in Christo ist alles nach dem Maaße seiner unendlichen Liebe für zeitliches und ewiges Wohl bedacht und geordnet. Nur könnte man fragen, ob es nicht eine Unwahrheit gewesen sey, zu fragen: *τίς ὁ ἀψάμενός μου*, wenn er von ihr wußte? Erwägt man indeß nur, daß Christus sie selbst zum Bekenntniß bringen wollte, und daß hier von einem Verhehlen der Überzeugung nicht die Rede seyn kann, so wird Niemand daran Anstoß nehmen, so wenig, als wenn ein Vater in die Schaar seiner Kinder hineinfragt: wer hat das gethan? den Schuldigen wohl kennend, aber sein freies Bekenntniß der Schuld wünschend \*).

22. Nach diesem Siege der Frau über die alte Natur war es an der Zeit, sie zu trösten und den Glauben, der sich anfangs nur scheu offenbarte, in freies Wachsthum zu bringen. In dem Proceß der Heilung erschien die *δύναμις* Christi als *causa efficiens*, und die *πίστις* der Frau als *conditio sine qua non*; beide in ihrer Verbindung vollendeten das Werk. Der Herr gab ihr den Frieden, nicht in bloßer Redensart, sondern in wesentlicher Geisteswirkung.

Mr. und Lc. fahren fort zu berichten, wie sich die Verhältnisse im Verfolg des Ganges zum Tairus gestalteten. Es kamen Boten (*ἀπὸ τοῦ ἀρχισυνναγώγου* sc. *δοῦλοι*) und meldeten den Tod des Kindes, bittend, Jesus nicht zu bemühen. Den fürchtenden, im Glauben wankenden Vater tröstet der Erlöser und gelangt endlich an das Haus. Beide Berichterstatter anticipiren hier, daß Christus nur bestimmte Personen mit sich hineinnahm; der sorgsame Mr. bringt es B. 40. zur rechten Stelle wieder an.

23. Nach Sitte der Juden, die ihre Beerdigungen ungewöhnlich beschleunigten, fand Jesus schon Todtenmusik (*αὐληταί*) und heulende, (*ἀλαλάζειν* bei Mr.) klagende, (*κόπτεσθαι*, *pectus plangere* = *lugere*) Personen von der Wohnung. Ihr Ge-

---

\*) Nach Euseb. H. E. VIII. 18. war in Cäsarea Paneas die Bildsäule Christi, wie die Blutflüssige sein Gewand berührt, in Erz gegossen, aufgestellt. Wir haben keinen Grund, die Wahrheit dieser Erzählung zu bezweifeln, da das Factum an sich nicht unmöglich ist.

töse unterbrach der Erlöser mit den Worten: οὐκ ἀπέθανε τὸ κοράσιον, ohne auf ihren Spott zu achten. Diese Erklärung Christi ist so einfach und unumwunden, daß man nie daran hätte künfteln sollen \*). Die Wunder des Herrn bedürfen keiner Nachhülfe; eben in ihrer Prunklosigkeit stehen sie am größten da. Der Zusatz: ἀλλὰ καθεύδει, erlaubt nicht den ersten Ausdruck etwa so zu fassen, „sie ist nicht todt, indem ich den Vorsatz habe sie zu erwecken,“ oder, „indem was ich mir vornehme, als bereits vollzogen zu denken ist.“ Der Gegensatz: οὐκ ἀπέθανε, ἀλλὰ καθεύδει, den alle 3 Evangelisten wörtlich wiederholen, gestattet keine Ausweichung. Wir haben folglich hier keine eigentliche Todtenerweckung, indem das Kind vermuthlich in einer tiefen Ohnmacht lag \*\*); aber ist denn etwa, so gefaßt, die That des Herrn von geringerer Bedeutung? Stellt er sich nicht in solcher offenen Erklärung eben in der reinsten sittlichen Größe dar? Das für uns unerreichbare Factum des Todes faßte Jesus in seinem eigentlichsten Moment, und erklärt, daß es hier nicht eingetreten sey; aber eben daß er das weiß, daß er es vorher-

---

\*) Christus will nicht haben, daß die Todtenerweckung als solche sofort offen bekannt werde und sein äußerliches Ansehn bei der unbefehrten Masse vermehre (vergl. Mr. 5, 23; Lc. 8, 56), daher spricht er zu dem Haufen der Klageweiber und Flötenbläser das räthselhafte Wort: „das Kind schläft, es ist nicht todt.“ Die Stumpfsinnigen unter jenem Haufen konnten dies mißverstehen und meinen, Jesus habe keine Todtenerweckung, sondern nur eine Krankenheilung vollzogen; indessen war der Tod so augenscheinlich eingetreten, daß sie Jesu ins Angesicht lachten, und höchstens nachher erst, als sie das Kind lebend und genesen sahen, schwankend wurden, ob es etwa wirklich nur scheintodt gewesen. Der Erleuchtete mußte in jenem Worte Jesu den Sinn erkennen, daß für ihn und seine Kraft der Tod nur ein Schlaf sey, und daß für jene Klageweiber keine zu beweïnende Leiche vorhanden sey, sondern ein entschlafenes Kind, das im Begriffe sey, auferweckt zu werden. (C.)

\*\*) Die Ärzte unterscheiden Synkope (Ohnmacht) von Asphyrie (Scheintod); unter der letztern verstehen sie den Zustand der Suspension sämmtlicher Lebensfunctionen, an diese ist hier zu denken. Die Geschichte vom Euthyus (Apgsch. 20, 7 ff.) ist dieser ganz ähnlich. Von dem genannten Jünglinge sagt Paulus dort: ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἔσται, welche Worte das: ἐπέστρεψε τὸ πνεῦμα in unserer Erzählung (Lc. 8, 55.) erklären.



wußte, ehe er kam, daß er Zeit und Verhältnisse zu bestimmen verstand, darin liegt das Wunder auch dieser That. Was alle nicht wußten (Luc. 8, 53. εἰδότες ὅτι ἀπέθανε, weil sie Todtenproben aller Art gemacht hatten), das wußte er, — ohne das Kind gesehen zu haben; und offen spricht er aus, was er wußte und wirkt Leben und Glauben. In den Augen der Gegenwärtigen ward auch durch diese offene Erklärung sein Wunder nicht verkleinert, — sondern erhöht, verklärt (Mr. 5, 42. Lc. 8, 56.). Auch hier wieder den sittlichen Eindruck beabsichtigend, sammelt Jesus aus dem rohen Haufen (dem Spott so nahe liegt, wie dumpfes Anstaunen) eine kleine Schaar empfänglicher Seelen; diesen ließ er den ruhigen Genuß, das in das Mägdlein wiederkehrende Leben in seinen Äußerungen anzuschauen und dadurch zum Dank gegen Gott sich heilig und feierlich zu stimmen. Diesen Eindruck befahl ihnen aber der Herr in die Tiefe der Seele zu verschließen, um nicht durch geschäftige Geschwätzigkeit das entzündete Lebensfünkeln gleich wieder zu verlieren (Mr. 5, 43. Lc. 8, 56. Vergl. hierüber den Comm. zu Mt. 8, 4.). Der sorgsame Mr. berichtet noch, was in Gegenwart der Ältern, und des Petrus, Johannes und Jacobus geschah. (Vergl. über die Gegenwart bloß dieser drei Apostel bei manchen Gelegenheiten, zu Mt. 10, 2.) Jesus ergriff die Hand des Mägdleins und rief: ⲕⲁⲓ ⲁⲓⲁⲛⲁ. (Das Substantivum ist die syrische Form von ⲕⲁⲓ, Lamm, das auch von Kindern gebraucht wird.) Am besten wird hier der Ruf Christi, sein lebenanregendes Wort, als das Medium der Erweckung betrachtet. Von der Anwendung anderer Mittel ist nicht das Geringste erzählt, und es ist kein Grund auf dieselbe zu schließen; absolut unmöglich wäre es nicht, daß dergleichen gebraucht wäre, da Jesus sonst sich gewisser Mittel bedient (s. zu Mr. 7, 33.). Aber eben weil das, wo es geschah, schlicht erzählt wird, ist eben so natürlich zu behaupten, wo es nicht erzählt ist, geschah es eben auch nicht. Christus und die Apostel, aller Charlatanerie fern, stellen die wunderbarsten Ereignisse einfach dar, und wie der Herr Tausende mit wenigen Broden speisend, doch menschlich treu und genau die Brocken sorgsam zu sammeln befiehlt; so verordnet der, der das Leben selber ist, und alle Todten mit seinem Ruf erwecken wird (Joh. 5, 25.), daß das Kindlein, welches er aus seiner Ohnmacht erweckte, und

von dem er bekennet, es sey nicht todt gewesen, mit Speise gesättigt werde (Mr. 5, 43. Lc. 8, 55.). Er läßt also Alles menschlich-einfach zugehen, und offenbart eben darin eine Wahrheit des innern Lebens, die erst die rechte Folie für seine Großthaten bildet.

## §. 14. Heilung zweier Blinden und eines Stummen.

(Mt. 9, 27—34.)

Mt. berichtet allein von der Zeit, da sich Jesus in seinem Hause aufhielt, daß er daselbst zwei Blinde heilte und einen Stummen. Die Worte: αὐτῶν δὲ ἐξερχομένων ἰδοὺ κ. τ. λ. (V. 32.) setzen die Heilung des Stummen mit der der Blinden in die unmittelbarste Verbindung. Die verwandte Erzählung Mt. 12, 22 ff. muß daher als eine andere Begebenheit betrachtet werden. Die Beschuldigung der Pharisäer: ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια (V. 34.) wird dort näher in Betrachtung gezogen werden. Da diese zwei Heilungsgeschichten sonst keine Schwierigkeiten enthalten, die nicht aus den früher gemachten Bemerkungen sich von selbst lösten; so braucht nur der Eine Umstand noch erwähnt zu werden, daß der κωφὸς δαιμονιζόμενος (V. 32.) wohl zu unterscheiden ist von einem Stummen, der an organischem Fehler leidet. Jener ist stumm durch psychischen Einfluß. Allerdings wird sich dies als eine Art Wahnsinn gestaltet haben, nur ist dieser Wahnsinn nicht als eine Einbildung zu betrachten, sondern als Folge realer Wirkung feindseliger Potenzen. Ihre Überwindung durch die Lichtkraft des Erlösers stellt das richtige psychische und physische Verhältniß in dem Leidenden wieder her. Diese Anschauungsweise der Schrift, die realen Folgen reale Ursachen giebt, und namentlich psychische Erscheinungen nicht ohne geistige Ursache seyn läßt, erscheint eben so einfach als tief.

## §. 15. Aussendung der Apostel.

(Mt. 9, 35. — 10, 42. Mr. 6, 7—11. Lc. 9, 1—5.)

Nachdem Mt. Jesum Cap. 8. und 9. als Wunderthäter dar-

gestellt hatte, giebt er Cap. 10. eine ähnliche Zusammenstellung von Redestücken, als in der Bergpredigt. Ein allgemeiner Übergang, wie wir dergleichen schon Mt. 4, 23 ff. hatten, führt ihn dazu hinüber. Er bemerkt, wie Jesus umherzog, lehrte, heilte. Eine Beschränkung auf Galiläa ist hier nicht zu bemerken, die Worte des Mt. sind vielmehr so allgemein, daß klar ist, er ging auf Feststellung localer Verhältnisse gar nicht aus. Sodann aber hebt der Evangelist hervor, wie eben die unmittelbare Anschauung des Volkszustandes, die der Erlöser auf diesen Zügen gewann, ihn in das herzlichste Erbarmen mit der jammervollen Lage des Volkes Gottes setzte — und eben dies motivirt dann die Aussendung der Jünger. (Über *σπλαγχνίζεσθαι* s. zu Lc. 1, 78., es bezeichnet recht eigentlich das mütterliche Erbarmen gegen das hilflose Kind. — Statt des gewöhnlichen *ἐκκελυμένοι* — *ἐκλύεσθαι* von der Auflösung aller Kräfte Gal. 6, 9. Hebr. 12, 3. — ist ohne Zweifel die seltnerer Ausdrucksweise *ἐσκυλμένοι* mit Griesbach in den Text zu setzen. „Ermüdet von der Noth des Lebens, und zerstreut [*ἐξόριμμένοι*] durch Wölfe, gleich den Schaafen ohne Hirten.“ Vergl. über dieses Bild Joh. 10, 1 ff.) Der sich hieran schließende allgemeine Gedanke: *ὁ μὲν θείσιμος πολὺς κ. τ. λ.* steht Lc. 10, 2 in engerm, schärfer bestimmtem Zusammenhange bei der Aussendung der Siebenzig, weshalb wir auf jene Stelle verweisen. Hier stellt ihn Mt. nur hin als die Grundstimmung der Seele Jesu bezeichnend, aus der die Aussendung der Zwölf hervorging, die sich unmittelbar daran anreihet. Der Gedanke bezeichnet gleichmäßig die Entwicklung der Zeit und des Volks in ihr zur Ausnahme der göttlichen Lehre, wie auch den Mangel solcher Lehrer, die wahren Bedürfniß auf gründliche Weise abhelfen können.

Offenbar wird hier der Körper der Zwölf als bereits bestehend vorausgesetzt; von seiner Bildung berichtet der Evangelist eben so wenig, als von der Berufung der Einzelnen, wenn wir die fragmentarische Notiz (4, 18 ff.) ausnehmen. Mr. und Lc. zeigen sich auch hier genauer in ihren Relationen, sie verbinden die Kataloge der Apostel mit der Bemerkung, daß Christus sie ausdrücklich als Körper erwählt und eingesetzt habe. (Mr. 3, 14. *καὶ ἐποίησε δώδεκα, ἕνα ὡς μετ' αὐτοῦ.* Bestimmter noch Lc. 6, 13. *προσεφώνησε τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἐκλεξάμενος*

ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους \*) ὠνόμασε.) Nach der Relation des Lc. tritt allein die Bedeutung der Installation der Apostel recht heraus. Er bemerkt 6, 12. ἐξῆλθεν (ὁ Ἰησοῦς) εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι, καὶ ἦν διανυκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ Θεοῦ. Der Erlöser bereitete sich also durch ein nächtliches Gebet vor und setzte dann am Morgen die Zwölf in ihr Amt ein. Bedenkt man, daß es bei der Wahl dieser Schaar von Männern, in deren Herzen die ersten Keime der Wahrheit niedergelegt werden sollten, auf eine genaue Auswahl der Persönlichkeiten ankam, so ahnt man die Wichtigkeit des Augenblicks; es war der Moment, da der Grundstein der Kirche gelegt ward. Die Zwölf, als Repräsentanten des geistigen Israels \*\*), sollten unter einander eine vollkommene Einheit bilden; sie mußten sich daher in ihren Anlagen wechselseitig ergänzen und alle verschiedenen Richtungen, die sich später in der Kirche in großen Erscheinungen auseinanderlegten, im Keime bereits in sich tragen. Nur als Herzenskündiger (Joh. 2, 25.) vermochte der Herr einen solchen Körper eng verbundener Gemüther zu gründen, der dastehen konnte, als die ganze geistige Schöpfung, die ins Daseyn gerufen werden sollte, repräsentirend. In ihm selbst war Alles in eine heilige Einheit geknüpft; aber wie der Strahl sich spaltet in seine Farben, so ging auch das Eine Licht, das von Christo ausströmte, in verschieden modificirtem Glanz in die Herzen seiner Zwölf über. So allein konnten durch diese Vermittlung nicht einige Menschen, sondern alle gleichmäßig, nach ihren Bedürfnissen und Anlagen, durch das Evangelium gesättigt werden. Auffallend ist bei dieser Wahl der Zwölf, daß Judas (Jscharioth †), der Verräther des Herrn, mit in diesen engsten Kreis aufgenommen ward. Der Glaube aber sieht eben hierin

---

\*) Hier erscheint der Ausdruck ἀπόστολος als eigentlicher Amtstitel für die Zwölf. (Über das Verhältniß des Worts zu verwandten Ausdrücken s. den Comm. zu 1 Kor. 12, 28.)

\*\*) Bildlich dargestellt ist dies Offenb. 21, 14. Die Zwölf, in ihrer Differenz von Paulus, scheinen auch eine specielle Beziehung auf das leibliche Israel gehabt zu haben. (Vergl. zu Mt. 10, 5. 6. und die Einleitung zu den Paulinischen Briefen.)

†) Vergl. das Nähere über Judas Jscharioth zu Mt. 26, 24. Joh. 13, 27.



eine wunderbare Gnadenführung des Herrn. Das Böse wird überall mit unter das Gute eingestreut und eingeflochten, um es durch die Erlösungskraft Christi zu überwinden. Wie im Paradiese die Schlange nicht fehlte und in der Arche ein Cham sich rettete, so mußte auch unter den Zwölfen ein Judas seyn, wenn der Kreis derselben ein wahres Abbild des Israel seyn sollte. Nicht als wäre er zum Bösen prädestinirt gewesen, — die Schrift kennt keine *praedestinatio absoluta* (vergl. zu Röm. 9.), — sondern um ihm Gelegenheit zu geben, das Böse, das in ihm war, durch die Hülfe des Herrn zu überwinden. Freilich mußte aber der Unglückliche, weil er die Gelegenheit nicht nuzte, das Werkzeug werden den Herrn zu verrathen, aber seine Bestimmung war das keineswegs. Der Gott der Barmherzigkeit ordnet nur überall die Verflechtung von Gut und Böse in dieser zeitlichen Weltordnung, um dieses durch jenes zu überwinden; oder wenn es sich nicht überwinden lassen will, das Gute durch den Gegensatz des Bösen zu vollenden; denn wenn auch Judas den Herrn ans Kreuz bringt, so muß er doch eben dadurch eine ewige Erlösung gründen helfen.

Was die erste Aussendung der Zwölf betrifft, die unter den Augen des Herrn geschah, so erzählten dieselbe auch Mr. (6, 7—11.) und Lc. (9, 1—6.), allein ohne eine so ausführliche Instruction mitzutheilen, als Mt. Cap. 10. giebt\*). Offenbar sind nun aber wieder in dieser Rede (Cap. 10.) von Mt. verschiedene Elemente verbunden. Lc. 10. erzählt die Aussendung der siebenzig Jünger, von denen Mt. schweigt, und giebt bei der Gelegenheit eine Rede Jesu an dieselben; diese, wie auch Lc. 12., wo Christus in einer Rede seinen Jüngern besondere Ermahnungen ertheilt, enthalten viele Elemente der Mt. 10. enthaltenen Instruction für die Apostel. Es ist zwar in dieser nichts enthalten, was unpassend wäre für das Verhältniß, so daß man in dieser Hinsicht unbedenklich annehmen könnte, daß Jesus die

---

\*) Die Hypothese, welche Dr. Paulus aufgestellt hat, (in f. Comm. II. 34.) als erzählten Lc. und Mr. von einer spätern Aussendung der Zwölf, ist bloß entstanden aus dem Bestreben, die einzelnen evangelischen Geschichten in einen genauen Zusammenhang nach der Zeitfolge zu bringen. Innere Wahrscheinlichkeit hat sie durchaus nicht.

Worte so gesprochen habe; allein wahrscheinlich ist es doch deshalb nicht, weil Lc. dieselben Stellen in passenderer Verbindung hat, während der Zusammenhang unter den einzelnen Gedanken in der Rede des Mt. oft nur lose ist. Am einfachsten ist anzunehmen, daß Mt. in diesem Capitel die Grundsätze habe zusammenstellen wollen, die Jesus seinen Aposteln für ihr Verhältniß zur Welt überhaupt in verschiedenen Zeitmomenten gab. [?] Dies wird auch deshalb wahrscheinlich, weil manche Ausdrücke der Instruction (vergl. besonders zu Mt. 10, 23.) über den damaligen Gesichtskreis der auszusendenden Jünger hinausreichen. Die specielle Beziehung der Instruction auf die bevorstehende Aussendung der Zwölf ist dem Evangelisten ins Universelle übergegangen; so daß wir in dieser Rede Jesu an seine Jünger eine Anweisung für sie und ihre gesammte apostolische Wirksamkeit überhaupt, ja für alle Missionare aller Zeiten erhalten haben. Wie weit Mt. das beabsichtigt haben mag, lasse ich dahin gestellt\*), aber der Geist, der durch ihn sprach, hat seine Darstellung so reich gestaltet.

1. Jesus, die Zwölf zwei und zwei aussendend (Mr. 6, 7.) zu wechselseitiger Unterstützung, giebt ihnen zuerst eine Vollmacht zur Legitimation, die Heilungskraft (*ἐξουσία*). Es leuchtet ein, daß die Mittheilung solcher Heilskraft nur durch die des Geistes stattfinden konnte. Es ist also hier die erste Spur einer Mittheilung des Geistes Jesu an seine Jünger, die sich Joh. 20, 22. verstärkt, und am Pfingstfest vollendet darstellt. Darnach ergibt sich auch das Verhältniß der wunderbaren Heilungen zu der übrigen Thätigkeit der Apostel. Die äußere Heilungsthätigkeit war die untergeordnetste und erste, ihre rein geistige Thätigkeit durchs Wort konnten sie erst nach dem Pfingstfest eröffnen. Eben so heilte der Heiland vorläufig nur die Leiber, später aber übte er seine Erlösungskraft in der Heilung der Seelen aus. Der Verlust der Kirche ist daher auch nicht so groß, wenn ihr in späterer Zeit das Charisma der Heilung entwich; das größere blieb, das Wort von der Erlösung der Seelen. Ein merkwür-

---

\*) Hierüber vergl. man mein Festprogramm über die Ächtheit des Mt., die 2te Abtheilung S. 17.

diges Analogon übrigens von solcher Geistesmittheilung an Andere findet sich 4 Mos. 11, 17 ff., wo erzählt wird, wie Moses den Geist, der auf ihm ruhte, auf die 70 Ältesten des Volks legte. Es ist das nicht etwa eine an Materialismus grenzende Auffassung des Geistes, sondern eine Darstellung desselben in seiner eigensten Natur. Wie Gott die Liebe, und als die Liebe das sich mittheilende Wesen selbst ist, so ist auch die Natur des Geistes, als der göttlichen Substanz, sich unaufhörlich mitzutheilen, Leben schaffend und stärkend durch die Herzen zu strömen. Ein Geist, der sich nicht mittheilen wollte oder könnte, wäre ein Ungeist, oder ein widergöttlicher Geist. Christus nun, als das Ebenbild des unsichtbaren Vaters, strömt eine Fülle lebendigen Geistes unaufhörlich aus; theilt aber Jedem nach seinem Bedürfnis und Fassungsvermögen mit. Da Jesus sich absichtlich keine vornehmen, gelehrten Jünger auswählte, sondern was vor der Welt arm und verachtet war (1 Kor. 1, 27.), so bedurften sie um so mehr einer göttlichen Kraft von oben, um ihr Amt zu führen. Diese Kraft sollte rein und ungetrübt durch sie wirken, als durch lautere Organe, und je weniger in sie hineingebildet war durch menschliche Einflüsse, desto mehr waren sie dazu gemacht, solche Organe des Geistes zu werden.

2. Es folgt der Apostel-Katalog, den wir zur Bequemlichkeit der Leser mit den andern (Mr. 3, 13 ff. Lc. 6, 12 ff. Apgsch. 1, 13 ff.) hier in einer Übersichtstafel zusammenstellen.

Matth.

Marc.

Luc.

Apgsch.

## 1) Erste Classe.

1) Σίμων.

1) Πέτρος.

1) Σίμων.

1) Πέτρος.

2) Ἀνδρέας.

2) Ἰάκωβος.

2) Ἀνδρέας.

2) Ἰάκωβος.

3) Ἰάκωβος.

3) Ἰωάννης.

3) Ἰάκωβος.

3) Ἰωάννης.

4) Ἰωάννης.

4) Ἀνδρέας.

4) Ἰωάννης.

4) Ἀνδρέας.

## 2) Zweite Classe.

5) Φίλιππος.

5) Φίλιππος.

5) Φίλιππος.

5) Φίλιππος.

6) Βαρθολομαῖος.

6) Βαρθολομ.

6) Βαρθολομ.

6) Θωμᾶς.

7) Θωμᾶς.

7) Ματθαῖος.

7) Ματθαῖος.

7) Βαρθολομ.

8) Ματθαῖος.

8) Θωμᾶς.

8) Θωμᾶς.

8) Ματθαῖος.

## 3) Dritte Classe.

- 9) Ἰάκωβος Ἀλφ. 9) Ἰάκωβος Ἀ. 9) Ἰάκωβος Ἀ. 9) Ἰάκωβος Ἀ.  
 10) Λεββαῖος, 10) Θαδδαῖος. 10) Σίμων ὁ Ζ. 10) Σίμων ὁ Ζ.  
 Θαδδαῖος.  
 11) Σίμων ὁ Καν. 11) Σίμων ὁ Κ. 11) Ἰούδας Ἰακ. 11) Ἰούδας Ἰακ.  
 12) Ἰούδας Ἰσκ. 12) Ἰούδας Ἰ. 12) Ἰούδας Ἰσκ.

Die Ordnung in diesen vier Katalogen nach drei Classen ist so ähnlich \*), daß man sie nicht aus bloßem Zufall ableiten kann, und doch weichen auch die einzelnen Berichte wieder ab, wodurch man verhindert wird, sie auf Eine schriftliche Grundlage zurückzuführen. Am natürlichsten ist hiernach anzunehmen, daß jeder der Referenten sie nach ihrer Bedeutsamkeit, die nach einem Totalbewußtseyn in der Kirche anerkannt war, ordnete. Die minder bekannten und weniger wirksamen wurden zuletzt gestellt, die bekanntesten voran. Geringe Modificationen fanden indeß dabei statt, z. B. stellen Mt. und Lc. die Brüderpaare zusammen, wodurch Andreas vor Jacobus und Johannes zu stehen kommt; Mr. dagegen und die Apostelgeschichte stellen die drei Hauptapostel voran, Petrus an die Spitze. Unter denen, die sich an Ansehen so ziemlich gleich standen, wie Philippus, Bartholomäus, Thomas, Matthäus, finden dann willkürliche Versetzungen statt. Der Gedanke aber, daß einige Apostel bedeutsamer als die andern waren, drängt sich aus der evangelischen Geschichte unabweislich auf. Namentlich erscheinen Petrus, Jacobus und Johannes als die Blüthe der Zwölf. Bei mehreren wichtigen Momenten nahm Jesus sie allein in seine nächste Umgebung. (Vergl. außer Mr. 5, 37. Lc. 8, 51. noch Mt. 17, 1. [Mr. 9, 2. Lc. 9, 28.] Mt. 26, 37. [Mr. 14, 33.] Auch Petrus und Johannes allein Joh. 21, 19. 20.) Die Jünger umringten also den Herrn in immer mehr sich erweiternden Kreisen; ihn zunächst umstanden die Drei, dann die übrigen Neun, hierauf die Siebenzig, endlich die Menge seiner übrigen Jünger. So unleugbar diese Differenz unter den Jüngern Christi ist, so ist damit doch keine esoterische Gnosis für die

\*) In der Stellung des Petrus, Philippus, Jacobus A. und Judas Ischarioth stimmen alle überein; in der Stellung der zwischen den genannten stehenden schwanken sie. Doch werden die Classen nicht vertauscht.



näher stehenden zu sehen. Das Geheimniß Christi, die höchste einfachste Wahrheit, sollte von den Dächern gepredigt werden. Aber freilich faßte der Eine dieses selbige Geheimniß unendlich viel tiefer auf, als der Andere, war daher auch geeigneter, sich in der unmittelbarsten Nähe des Herrn zu bewegen. — Was die Einzelnen betrifft, so steht Petrus bei allen voran; Mt. nennt ihn *πρῶτος*, gewiß nicht bloß zufällig. (S. das Nähere zu Mt. 16, 18.) Über den dem Simon ertheilten Beinamen: *Πέτρος*, s. zu Joh. 1, 42. — Andreas tritt in der evangelischen Geschichte sehr zurück; Jacobus, der Sohn des Zebedäus, erscheint nur in Verbindung mit den beiden Koryphäen der Apostelschaar, Johannes und Petrus \*). Nach Apggsch. 12, 2. starb er früh den Märtyrertod (*Ἀνδρέας* = *אֲנִדְרִיָאס* vielleicht von *אֲנִדְרִי*). — Über Philippus s. zu Joh. 1, 45., er war auch aus Bethsaida. Bartholomäus aber (*Βαρθολομαῖος* = Sohn des Ptolemäus) scheint nach Joh. 1, 46. identisch mit Nathanael, aus Kana (Joh. 21, 2.). Die evangelische Geschichte schweigt von dem letztern; Philippus erscheint Joh. 14, 9. redend. — *Θωμᾶς ὁ κληῖτος*, *Αιδύμος*. (Vergl. über ihn das Nähere zu Joh. 20, 24.) — *Ματθαῖος* mit dem Zusatz: *ὁ τελώνης*, dieser deutet auf Mt. als den Verfasser des Evangeliums hin, indem er in allen übrigen Katalogen der Apostel fehlt, und ein Zusatz dieser Art sich bei keinem Namen findet \*\*). Nur der Verfasser selbst konnte ihn füglich hinzusetzen; in seinem Munde war er eine Erinnerung an die unverdiente Gnade, die ihm geworden. — Von den verschiedenen Jacobi s. vergl. zu Mt. 13, 55. und die Einleitung zum Briefe Jacobi. — Die Person des Simon mit dem Beinamen *ὁ Κανανίτης* ist durch die Erklärung

\*) Über den Beinamen des Johannes und Jacobus nach Mr. 3, 17. *Βοανεργές* vergl. das Nähere zu Lc. 9, 54.

\*\*) De Wette (z. d. St.) nennt die Bemerkung unwichtig; aber heißt denn sonst ein Apostel nach seinem irdischen Beruf? findet sich Petrus als Fischer bezeichnet oder etwas ähnliches? Dazu kommt noch, daß der Ausdruck Zöllner einen tadelnden Nebengriff hat, wie aus der Phrase: Zöllner und Sünder, hervorgeht; einen solchen Beinamen konnte sich nur Mt. selbst beilegen. Am wenigsten würde ihn ein späterer Urheber des Evangeliums gewählt haben. Da dieser nur ein Interesse dabei haben konnte, Mt. zu rühmen.

des Lc., die er sowohl im Evang. als in der Apostelgeschichte giebt, ὁ ζηλωτής, unverkennbar bezeichnet. Κανανίτης von κατὰ eifern. Ohne Zweifel hatte er zur Secte der jüdischen Eiferer (Zeloten) gehört, von denen Josephus (B. J. IV. 3. 9.) berichtet. Später ward dann sein nach außen gehender demagogischer Eifer auf die Gewinnung der innern Freiheit gerichtet. — Schwierig ist es aber mit der Person des Λεββαῖος, den Mr. Θαδδαῖος nennt. Was zunächst die Textesbeschaffenheit des Mt. betrifft, so ist die Lesart zweifelhaft. Der Zusatz ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος wird von vielen Codd. ausgelassen. Er scheint mir auch in der That nicht dem Mt. zu gehören, der an keiner Stelle sich bei einem Namen dieser Phrase bedient. Wahrscheinlich ist er aus einem Glossen in den Text gekommen, indem an dem Rande die allerdings sehr wahrscheinliche Vermuthung ausgesprochen seyn mochte, daß der Thaddäus des Mr. eben der Lebbäus des Mt. sey. Mill wollte eine Beziehung dieses Zusatzes auf den Namen des Mt. annehmen. Er betrachtete Λεββαῖος = Λεβὶ und leitete daher den Zusatz von Jemandem her, der darauf habe aufmerksam machen wollen, daß Mr. und Lc. den Matthäus Levi nennen. Allein die Identität der Namen ist unerweislich. Λεββαῖος kommt wahrscheinlich von לב, so daß es cordatus bedeutet. Θαδδαῖος ist vielleicht mit Θεωδᾶς verwandt (s. Buxtorf. lex. talm. p. 2565. s. v. תב mamma, hebr. תב) [wahrscheinlicher ist es = תב der Gewaltige, was dann ziemlich gleichbedeutend ist mit תב der Beherzte]. Beide Namen fehlen nun aber bei Lc. (im Evang. wie in der Apgsch.), statt dessen hat er: Ἰούδας Ἰακώβου, dessen Mt. und Mr. wieder nicht erwähnen. Daß ein Judas unter den Zwölfen war, zeigt Joh. 14, 22. klar, er mag wohl mit Lebbäus oder Thaddäus dieselbe Person seyn. So faßte es schon die alte Kirche. (Hieron. ad h. l. nennt ihn τριώνυμος.) [Nicht so] ganz unbegründet ist die Vorstellung vieler Neuern, daß zu Ἰακώβου nicht wie gewöhnlich νίος, sondern ἀδελφός zu ergänzen sey. Dieser Judas soll dann der Verfasser des Briefs Judä im Kanon des N. T., Bruder des Jacobus Alphäi und Simon Zelotes, alle aber ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου gewesen seyn; eine Ansicht, die wir zu Mt. 13, 55. Joh. 7, 5. und in den Einleitungen zu den Briefen Jacobi und Judä zu widerlegen suchen werden. — Endlich

Ἰούδας Ἰσκαριώτης = אִישׁ קְרִיית = von Karioth (Joh. 15, 25.) \*). Diese Erklärung geben auch mehrere Handschriften zu Joh. 6, 71. 12, 4. in den Worten: ἀπὸ Καριώτου. Andere Ableitungen, z. B. von קָרָר Lüge, laufen auf eine Andeutung seiner That in dem Beinamen hinaus; allein eben darin spricht sich der reine Charakter unserer Evangelien aus, daß sie, wie sie sich aller Declamationen enthalten über Christus und seine Thaten oder Reden, auch alles Scheltens auf Judas sich begeben. Die einzige Bemerkung, die sie, historisch referirend, beim Namen des Judas machen, ist, ὁ παραδούς αὐτόν. Sonst lassen sie die ungeheuern Facta der Geschichte Jesu selbst reden, und die einfache treue Zeichnung derselben läßt Licht und Schatten in den grellsten Gegensätzen heraustreten. Somit in reiner Objectivität alles auffassend, verschmähen sie jede kleinliche subjective Beurtheilung.

5. An diese Schaar der Zwölf läßt nun Mt. Jesum seine Rede richten. Auffallend will erscheinen, daß dieselbe vom Standpunkt des jüdischen Particularismus ausgeht, indem den Jüngern der Zugang zu Samaritern und Heiden verboten wird. (Lc. 10, 1. in der Rede an die Siebenzig als Repräsentanten der gesammten Heidenwelt, von denen Lc. allein erzählt, da er für Heiden schrieb, hat diese Beschränkung nicht.) Allein Jesus tritt nie als Zerstörer der von Gott gewollten (s. zu Mt. 21, 33.) Schranke des jüdischen Volks auf; vielmehr erkennt er sie an (Mt. 15, 24.) und schränkt seine eigene Wirksamkeit im Ganzen auf Palästina ein. Andeutungsweise zeigt er nur hin auf eine Zeit, in der die Schranken fallen würden (Joh. 10, 16.), und bloß gelegentlich wirkt er unter Heiden und Samaritern, wenn sich ihr Glaube ihm aufdrängte. (Vergl. Mt. 15, 21 ff. Joh. 4.) An bloße Accommodation an die Schwäche der Jünger ist hierbei nicht zu denken, sondern an ein reales Bedürfniß der Zeitverhältnisse und an die nächste Bestimmung der Zwölf. Paulus empfing später

---

\*) De Wette hat sich wieder mit Lightfoot für die Ableitung von אִישׁ קְרִיית Schurzfell, oder אִישׁ קְרִיית Erdrösselung erklärt. Die Parallelen im Johannes dürften aber dagegen seyn; die Behauptung, daß אִישׁ קְרִיית oder קְרִיית nicht als Beiname zum Eigennamen gesetzt werden können, ist ganz unerwiesen.

erst den ausdrücklichen Befehl für die Heidenwelt zu wirken (Ap. Gesch. 9, 15.), und beim Abschiede von der Erde erweiterte der Erlöser auch den Zwölfen den Gesichtskreis über alle Völker. (Mt. 28, 19.) Es mußte aber zunächst im Volke Israel ein Heerd für das heilige Feuer bereitet werden und zu dem Ende seine Gluth zusammengehalten bleiben; nach der Sicherung der Gemeine im Schooße des Volkes Gottes und der Untreue der Meisten ergoß sich erst der Strom des Lebens über die weite Heidenwelt. [Erst mußte der Nation Israel als Nation das Heil angeboten werden; würde sie dasselbe angenommen haben, so würde sich sofort die Weissagung Micha's (4, 1 ff.) erfüllt haben; da sie es von sich stieß, trat die Röm. 11, 11 ff. dargestellte Wendung ein.]

6. *Πρόβατα ἀπολωλότα*, hier in der Bedeutung verirrte, von dem Hirten getrennte Schaafe (vergl. zu Lc. 15, 4.), mit Beziehung auf Jerem. 50, 6. צֶמַח אֲבִיהֶן הָרָה עֲרִי.

7. Der allgemeine Inhalt der Verkündigung ist das Reich Gottes, in seiner Gegenwart (vergl. zu Mt. 3, 2. 4, 17.), aber in Johanneischer Form. (S. Mt. 6, 12. ἐκένουσιν, ἵνα μετανοήσωσι.) Die Richtung der Jünger und ihre Bestimmung bei dieser ersten Aussendung war eine ganz andere, als die nach der Ausgießung des h. Geistes. Jetzt standen die Apostel selbst noch auf alttestamentlichem Standpunkt und predigten Buße, wie der Täufer, und taufte mit Wasser wie er (Joh. 4, 2.); später aber predigten sie die Vergebung der Sünden, nachdem durch die vorhergehende Bußpredigt der Boden bereitet war.

8. Hieran schließt sich die Verheißung wunderbarer Heilungen der ersten sichtbaren Äußerung der kommenden Erlösung (vergl. zu Mt. 11, 5.). Die Mahnung *δωρεὰν δότε*, ging aus den Verhältnissen natürlich hervor; die Jünger hätten sich leicht verleiten lassen können, Geschenke zu nehmen und so unvermerkt nicht den Glauben anzusehen, sondern den Glanz der Kranken, und ihrer eignen Seele also Schaden zu thun; ihnen kam nur des Lebens Nothdurst zu. (Sehr bedeutende kritische Autoritäten lassen den Satz: νεκροὺς ἐγείρετε aus, andere stellen den Satz nach λεπροὺς καθαρίζετε, was wohl auf eine Randglosse hindeuten könnte. Mill und J. D. Michaelis halten daher die erstern Worte für spätern Zusatz. Es ließe sich in der That den-



ken, daß sie zur Vermehrung der Ehre der Apostel hingesezt wären; nur wird kein Beispiel der Art erzählt, und eben dadurch wird wahrscheinlicher, daß die Auslassung daher rührt, weil man kein Beispiel von Todtenerweckungen bei den Aposteln erwähnt fand. Daraus aber, daß kein Fall erwähnt ist, folgt nicht, daß keiner vorgekommen war.)

9. 10. An diese Ausstattung mit geistlichem Reichthum reiht sich die Ermahnung in äußerlicher Armuth aufzutreten. Im Grunde aber ist diese Bemerkung, daß es keiner äußern Zurüstungen zur Reise bedürfe, nur eine andere Seite des Reichthums. Indem sie ohne menschliche Hülfsmittel auszogen, lebten sie aus dem reichen Schatze des himmlischen Vaters. Die richtige Erklärung der Stelle ergiebt sich am besten aus dem Gegensatz mit Lc. 22, 35—37. Da erinnert Jesus, kurz vor seinem Leiden, die Jünger an jene reiche herrliche Zeit; da er sie aussenden konnte ohne irdische Zurüstung, und bemerkt, jezt sey die Zeit anders (es seyen die Tage, da der Bräutigam von ihnen genommen werde), jezt müsse jeder sich rüsten, so gut er könne und bis auf's Außerste. Als allgemeiner Gedanke tritt daher hervor: wir sind in einer Zeit reichen Segens (es ist die Stunde, da das Licht Macht hat, Gegensatz von Lc. 22, 53. „dies ist die Stunde, da die Finsterniß Macht hat;“ zu w. St. man den Comm. vergl.), da bedarf es keiner menschlichen Ausstattung, „die Liebe wird euch leiten, den Weg bereiten!“ — Die angeführten Einzelheiten sind nicht zu pressen, sondern in der großartigen Freiheit zu nehmen, in der die Apostel selbst sie auffassen. Mr. 6, 8. gestattet einen *ράβδος* zu nehmen, die beiden andern verbieten auch das\*), Mt. verbietet auch die *ὑποδήματα*, Mr. gestattet sie. Es ist Mikrologie, einen etwanigen Unterschied von *ὑποδήματα* und *σαρδάλια* hier zu urgiren. Die Worte: *ἅγιος ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ*, (Mt. 10, 10.) geben den rechten Gesichtspunkt. Der Erlöser, der selbst nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegte, stellte seine Jünger auch auf den Standpunkt des reinen Glaubens;

---

\*) Graß in seinem Comm. über den Matth. I. S. 519. meint, Jesus habe nur verboten, Borrath mitzunehmen, nicht aber den Stab in den Händen, die Schuhe an den Füßen. Sonderbar! wer nimmt wohl Stäbe in Borrath mit auf den Weg!

als Arbeiter Gottes \*) haben sie von ihm ihre Leibesnothdurft zu erwarten; zur Übung und Bewährung des Glaubens zogen sie aus ohne ängstliche Ausrüstung, wie sie der glaubenslose Mensch macht und machen muß. Es wäre möglich, daß einige der Jünger doch einiges Geld bei sich gehabt hätten; dadurch hätten sie nicht gegen diesen Befehl Jesu gehandelt, wenn sie es nur nicht mitnahmen aus Unglauben. Auch dieser Befehl ist also im Geist und Leben, in seiner Beziehung auf die Gesinnung und den Glauben zu fassen, und hat darin seine ewige Wahrheit für alle Arbeiter im Reiche Gottes zu allen Zeiten und an allen Orten; nur ist dieses Wort des Herrn auch nie ohne seine nothwendige Ergänzung aus Lc. 22, 35 ff. zu fassen.

11. Es folgen speciellere Vorschriften für die geistige Thätigkeit. Das ἐξετάσατε τις ἄξιος ist nicht auf biedere, edle, sondern auf arme (Mt. 5, 3.), sehnstichtige, bedürftige Gemüther zu ziehen (Mt. 9, 12.); denen allein konnte die Verkündigung von einem Erlöser ein εὐαγγέλιον seyn. [Die Arbeit der Evangelisation soll nicht unorganisch in's Blaue hinein geschehen, sondern überall sollen die innerlich Reifen aufgesucht und aus ihnen ein Focus gebildet werden.] In derselbigen Stadt sollen sie den Ort der Herberge nicht wechseln; Ermahnung zur Ruhe und Stille in der Unruhe des Reisens. (Lc. 10, 7. erscheint dieser Gedanke mit einer Nebenbestimmung, worüber das Nähere zu d. St.)

12. Die Apostel, als Inhaber der geistigen Kräfte, die der Erlöser ohne Maaß besaß (Joh. 3, 34.), und ihnen nach Maaß ihrer Fähigkeit zur Aufnahme mitgetheilt hatte, sollen ihre Gaben mittheilen. Wie die Sonne ihre Strahlen ausgießt über Gute und Böse, so sollen auch sie das Haus, in das sie treten, segnen; von dem Unlautern wird ihr Segen zu ihnen zurückfließen. Diese Ausdrucksweise ist aus einer wesentlichen Anschauung von dem Geistigen und seiner Wirksamkeit geflossen; dem Licht vergleichbar fließt es aus und kehrt es wieder \*\*); das Segnen und

\*) Der Ausdruck ἐργάτης weist auf ein zum Grunde liegendes Bild hin, dem zufolge die Menschheit mit einem Weinberge, einem Ackerfelde verglichen wird, auf dem geistige Arbeit zu verrichten ist. (S. hierüber zu Mt. 13, 1 ff.)

\*\*) In der Johanneischen Darstellung der χάρις und des πνεῦμα tritt besonders diese Auffassungsweise hervor. Vergl. zu Joh. 7, 38. 39.

die Fürbitte ist darnach ein Aushauchen und Einhauchen des Geistes. Es sind dies Bilder, aber solche, die Wesen und tiefen Gehalt haben. Von Geiste geführt treten die Apostel in ein Haus und sprechen: *εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ* (Lc. 10, 5.), nicht als leere Phrase, wie das *עֲלֵינוּ שְׁלָמִים* der Juden, sondern als innerster Ausdruck ihres Wesens und Amtes. Der Segen haftet, wo er eine Stätte findet (*ἄγιος* ist wieder in evangelischem Sinn von dem Bedürftigen, Sehnsüchtigen nach Heil und Gnade zu fassen), wo er die nicht findet, kehrt er zurück zu denen, die ihn aussprechen, als in die Lebensquelle. Der Geist somit erscheint als das Lebendige selbst, das seine Quellen hat, von denen es ausströmt, und in die es wiederkehrt, wenn es sich nicht ansiedeln kann, um eine neue Quelle zu schaffen (Joh. 4, 14. 7, 38.).

14. Wo das Bedürfnis und der sich das Göttliche aneignende Zug der Sehnsucht fehlt, da scheidet der Bote Christi von hinnen; er kommt nur, um den Kranken die Botschaft der Heilung zu bringen. Das *ἐκτινάσσειν κονιορτόν*, ist eine symbolische Darstellung des totalen und gänzlichen Abscheidens und Schlossagens. (Ap. Gesch. 13, 51. 18, 6.) Das Ausdrücken eines Gedankens durch eine That ist im A. und N. T., wie im ganzen Oriente, sehr gewöhnlich; diese Art der Rede ist eindringlicher für den sinnlichen Menschen, als das bloße Wort. (Vergl. zu Mt. 27, 24.)

15. Sodom und Gomorrha stehen als Symbole der die Gottentfremdung strafenden Gerechtigkeit da. Die Größe der Schuld aber steht im Verhältniß mit dem Grade der Reinheit und Klarheit, in dem sich das Göttliche dem sich gegen seine Eindrücke Verhärtenden dargestellt hat. Wer die Boten Christi abweist, verhärtet sich mehr als die alten Sünder von Sodom; weil jene das Göttliche reiner darstellen, als Lot und seine besondern Zeitgenossen. (Über den ganzen Gedanken vergl. man das Weitere bei Mt. 11, 22. 24.)

16. Nach dieser Schilderung der Lichtseite der apostolischen Thätigkeit wird auch die Schattenseite nicht verdeckt; das Verhältniß zu den Feinden des Reiches Christi. Das *λύκος* ist eben so Symbol der verschlagenen Bosheit, als *πρόβατον* Bild der einfältigen Lauterkeit; wehrlos steht es der wilden Kraft gegenüber, die sich alles erlaubt. Ein bezeichnendes Bild für die Stel-

lung jedes Nachfolgers des Lammes (Offenb. 14, 4.) in dem unschlachtigen Geschlecht der Kinder dieser Welt. Die Sprache des Herrn bleibt in der bedeutungsreichen Thiersymbolik, um zur Klugheit zu ermahnen, die dem Gläubigen eine der am schwersten zu erstreitenden Tugenden ist; er fürchtet den Charakter der alten Schlange und duldet lieber, als daß er täuscht. In der περιστερά, dem Symbol des h. Geistes (Mt. 3, 16.), spiegelt sich die Seelenreinheit ab (ἀζέραιος = ungemischt, lauter, rein); in der ὄφis (1 Mos. 3, 1.) die List, Klugheit. (Φρόνιμος, φρόνησις, von φρένες, bezeichnet in der biblischen Anthropologie Verstand, Verständigkeit, die sich in Berücksichtigung der Weltverhältnisse offenbart. Vergl. zu Lc. 1, 17.) Es ist schwer, diese Schlangenklugheit mit Taubenreinheit zu verschmelzen, aber unmöglich ist es nicht, wie der Befehl Jesu bezeugt. Doch im Laufe der christlichen Entwicklung leide lieber die Klugheit, als die Einfalt, wenn ihre Vereinigung noch nicht dargestellt werden kann. [Die wahre, mit Taubeneinfalt vereinbarliche Klugheit wird immer die seyn, die allein um die Sache sorgt; die Fleischesklugheit sorgt für das liebe Ich; jene opfert Glück und Leben dem Evangelium, wo es Noth thut, und erscheint den Weltkindern als große Thorheit; diese weiß sich jedem Schaden, jeder Anfeindung schlau zu entziehen, aber so, daß das Evangelium unter dieser Feigheit zu leiden hat.]

17. 18. Der Blick in die bevorstehenden Leiden um des Bekenntnisses Jesu willen wird bestimmter eröffnet. Aus dem engen Kreise, in dem sich ihr Leben noch bewegte, wird es hinausgetragen werden in die Öffentlichkeit der großen Welt, nach dem Winke des Herrn, und irdische Trübsale aller Art warten der Prediger des himmlischen Friedens. (Vergl. zu Mt. 24, 9.) Die συνέδρια sind die Gerichte in den Provinzialstädten. (S. zu Mt. 5, 21. Eben so findet es sich Mr. 13, 9.) Vom Geringern steigt die Rede zum Größern hinauf. Die ἡγεμόνες (vergl. zu Mt. 27, 11.) sind die römischen Proconsuln, die βασιλεῖς die Tetrarchen (Ap. Gesch. 12, 1. 26, 1.). Über εἰς μαρτύριον s. zu Mt. 8, 4. In den Leiden der Kinder Gottes von der Welt um des Namens Jesu willen entfaltet sich ihr eigentlicher Charakter, der der duldenden und aufopfernden Liebe.

19. 20. Als Trost für die Aussicht in solche Leiden ver-



heißt der Herr eine besondere Hülfe von oben. Die ungeübten, in der Sprache nicht gewandten Jünger werden auf den Geist aller Weisheit hingewiesen. Das: *μὴ μεριμνήσητε, πῶς ἢ τί λαλήσητε*, schließt alle menschliche Berechnung aus und weist die Jünger auf ein höheres Princip hin, den Geist aus der Höhe. Schon Jes. 50, 4. erscheint derselbe Gedanke, daß es eine Gabe Gottes ist, das Rechte zu reden wissen. (Vergl. zu Lc. 21, 15.) Die Anwendung der natürlichen Kräfte wird hierdurch nicht ausgeschlossen, vielmehr sollen dieselben durch diesen Geist geheiligt werden. Das *μεριμνᾶν* ist daher zu fassen als das ängstliche Zusammenraffen der eignen Kraft, wie es sich bei dem glaubenslosen, natürlichen Menschen zeigt, der eine höhere Lebens- und Kraftquelle nicht kennt. Schwärmerei würde aber ein solches Verlassen auf eine höhere Kraft seyn, 1) wenn die Bedingungen der Hülfe von oben fehlen, Buße und wahrer Glaube; 2) wenn innere Unlauterkeit sie zu bösen Zwecken anzuwenden trachtet. Um die Überzeugung einer solchen Hülfe von oben mehr zu begründen, setzt Jesus hinzu: *οὐ γὰρ ἐμεῖς ἐσμε οἱ λαλοῦντες*, κ. τ. λ. Die isolirten Individualitäten also verschwinden ganz in dem großen Kampf zwischen Licht und Finsterniß; Gottes Sache gilt es, die führt sein Geist in seinen Organen, die er sich heiligt. Durch diese Anschauungsweise gewinnt die einzelne Persönlichkeit eine unüberwindliche Kraft, indem sie aus ihrer Isolirtheit herausgerückt, sich als Glied einer großen, unüberwindlichen Gemeinschaft erkennt. Das *πνεῦμα πατρὸς* bildet zunächst einen Gegensatz gegen den eignen Geist der Jünger; es erscheint also schon das himmlische Princip als in ihnen wirkend, obgleich es noch nicht in seiner vollen Kraft sich entfaltet hatte. (Vergl. zu Joh. 7, 39.)

21. Bis hierher enthielt die Rede nichts, was den vorliegenden Verhältnissen nicht gemäß gewesen wäre; die folgenden Verse aber scheinen zunächst eine andere Beziehung zu haben, nämlich auf Verhältnisse, wie Capitel 24. behandelt, zu gehen. Sie deuten in ein weiteres Feld hinein, als den Jüngern bei dieser ihrer ersten Aussendung sich eröffnen konnte. An Verfolgungen bis zum Tode wird der Erlöser \*) erst in den letzten

\*) Entscheidend dafür ist die Stelle Joh. 16, 4., wozu man die Erklärung nachsehe.

Tagen seiner irdischen Wirksamkeit erinnert haben. (Vergl. zu Mt. 24, 10. 12.) Indes analog waren die Verhältnisse der Jünger in allen Momenten ihrer Thätigkeit; und in sofern haben diese Verse auch hier ihre Bedeutung. Das Evangelium wird nun dargestellt als die natürlichen Verhältnisse des irdischen Lebens überragend; das neue Lebenselement, das es in die Welt gebracht hat, wird durch keine Schranken der Verwandtschaft und der Familienbande gehemmt; es eignet sich überall die empfänglichen Gemüther an. Eben dadurch aber ruft es auch den Gegensatz hervor in den Gemüthern derer, die sich seinem Einfluß nicht öffnen, und das Evangelium des Friedens bringt das Schwert, selbst in den Schooß der Familien; denn als Gottes Wort scheidet es Mark und Bein (Hebr. 4, 12.). Die Geschichte der Ausbreitung des Christenthums bezeugt die buchstäbliche Wahrheit dieser prophetischen Worte des Erlösers. (Man vergl. die *acta martyrii Perpetuae et Felicitatis*, abgedruckt in meinen *monum. hist. eccl.* Vol. I. p. 96 sqq.) Da aber, als der Erlöser diese Worte sprach, solche Erscheinungen noch nicht vorgekommen seyn konnten, so haben diese merkwürdigen Worte Christi einen prophetischen Charakter.

22. Der Haß aller in dem weltlichen Princip befangenen Menschen geht besonders gegen den Namen Jesu. Natürliche Tugend kann die Welt liebenswürdig finden, sie empfindet ihr an, daß sie eine Blüthe ihres eignen Lebens ist. Aber das specifisch Christliche haßt sie, denn sie fühlt, darin ruht ihr Tod (Jac. 4, 4.). Die Hinweisung auf die bevorstehenden Verfolgungen forderte einen Wink über den nothwendigen Ernst im Kampf und Ausdauer. Die *σωτηρία* wird an die *ἐπομονή* geknüpft. Das *εἰς τέλος* läßt zunächst nur eine Beziehung zu auf die Individuen, nicht auf die Noth des Ganzen, denn der Tod bringt schon für jeden einzelnen unter den Gläubigen das Ende der Noth und den Anfang der ewigen Sicherheit. Doch klingt die Stelle so (und B. 23. bestätigt dieses Gefühl, daß der Sinn der Worte weiter reicht), als sey sie aus einer prophetischen Rede über die Wiederkunft. Daß die Erwähnung derselben bei der ersten Aussendung der Jünger nicht den Verhältnissen gemäß scheint, wird gleich seine weitere Entwicklung finden.

23. In den bevorstehenden Verfolgungen empfiehlt Jesus

wieder Klugheit; er räth ihnen so viel möglich auszuweichen, um nicht durch eigenwilliges Hineingehen oder Beharren in der Gefahr Schaden zu nehmen an der Seele. Die Kirche ist stets nach dieser Anordnung verfahren; nur montanistischer Rigorismus hat die Flucht in der Verfolgung verbieten wollen. (Der Satz: *καὶ ἐκ ταύτης κ. τ. λ.* ist gewiß ächt; die Auslassung desselben in einigen Codd. rührt wohl nur vom Homoioteleuton her.) — In den Schlussworten tritt die Beziehung auf die Wiederkunft Christi und das Ende (die B. 22. schon durchleuchtete) klar hervor. Des Menschen Sohn soll wiederkommen, bevor die auszusendenden Jünger aller Städte Israels durchwandert seyn werden (*τελεῖν* scil. *ὁδόν*). Diese Worte sind schwierig unter der Voraussetzung, daß es nicht die Absicht der Aussendung gewesen sey, daß die Jünger durch das ganze Land reisen sollten; daß vielmehr die Aussendung zum großen Theil zur Bildung der Jünger selbst geschehen sey. Aus dem Gefühl daher, daß der Zusammenhang etwas unmittelbar Nahes erfordere, ging die Erklärung hervor: „ihr werdet bei den euch treffenden Verfolgungen nicht nöthig haben, alle jüdischen Städte zu durchheilen, ich werde früher wieder bei euch seyn.“ Allein zu dieser grammatisch möglichen Auffassung der Worte paßt zunächst nicht das ernste *ἀμὴν*, sondern kommt Jesus nicht zu ihnen, sondern sie kommen zu Jesus zurück (Lc. 9, 10.), endlich hat die Phrase: *ἔρχεται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* eine bestimmte dogmatische Geltung, sie geht immer auf die *παρουσία*. Von dieser aber kann Jesus im Zusammenhange der Stelle nicht wohl reden. Es wird auch nichts gebessert, wenn man das Kommen des Herrn auf die Auferstehung, Geistesausgießung oder gar auf die Zerstörung Jerusalems bezieht, denn alles dieses lag den Jüngern in der ersten Zeit ihres Lebens mit Christo noch zu fern. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Erwähnung der Wiederkunft durch die des Weggangs bedingt wird; von diesem hatte der Erlöser aber noch nicht gesprochen. Er ließ seine Jünger erst später in beide Ereignisse einblicken, kurz vor und bei der Verklärung (Mt. 12, 40. 16, 21. 27. 17, 1 ff. Lc. 9, 22. 31.), bei welcher erhabenen Begebenheit dem Herrn selbst erst, in seinem menschlichen Bewußtseyn, durch himmlische Boten der göttliche Rathschluß der Erlösung der Menschen durch sein Leiden im ganzen Umfange sich erschloß. So antici-



piren also diese Worte, welche der Wiederkunft Erwähnung thun, einen erweiterten Gesichtskreis. Mit der ersten Aussendung der Jünger verschmelzen sie die spätere, und bilden so eine allgemeine Instruction für die predigenden Jünger. Diese Freiheit, welche sich die Evangelisten, besonders Mt., der genauern Betrachtung der Reden zufolge, in der Behandlung der Elemente erlauben, mag immer etwas Auffallendes haben. (Vergl. darüber die Einleitung S. 8.) Was aber, von einem fremden Geiste angewendet, das Wesen des Evangeliums vernichtet haben würde, das erhöht seinen Glanz, geübt von dem verwandten göttlichen Geiste. Die einzelnen Aussprüche Christi gleichen Perlen und Edelsteinen, welche die Evangelisten frei zu verschiedenartigen schönen Ganzen verarbeiten \*). (Vergl. über die Stelle das Nähere zu Mt. 24, 1.)

24. Jesus fährt fort, den Jüngern ihr künftiges Schicksal anzudeuten, durch Vergleichung ihrer mit seiner Person. Die Stelle steht bei Lc. (6, 40.) in anderm Zusammenhange und mit dem Zusatz: *κατηρτισμένος δὲ πᾶς ἔστι ὡς ὁ διδάσκαλος*, in dem das *κατηρτισμένος* zu fassen ist, „vollkommen ausgebildet, durchgebildet,“ so daß der Sinn der Worte ist: „der vollendete Schüler macht's dem Meister gleich.“ (Vergl. das zu Mt. 5, 1. im Nachweis des Zusammenhangs der Rede bei Lc. [6, 20 ff.] über diese Worte Bemerkte.) Dadurch wird der Gedanke schwierig, indem sich die Bemerkung aufdrängt, daß viele Schüler die Lehrer übertreffen. Die Berufung auf die sprichwörtliche Redensart, die in diesen Worten liegt, hilft offenbar zu nichts, denn ein anderes Sprichwort sagt: *πολλοὶ μαθηταὶ κρείσσορες διδασκάλων*. Die erste Bedingung eines guten Sprichwortes (und andere als gute wird der Herr doch wohl nicht gebraucht haben) ist, daß es etwas Wahres sage. Diese Schwierigkeit erledigt sich indeß, wenn man bedenkt, daß der seinen Lehrer übergelassene Schüler

---

\*) Warum soll nicht Jesus selbst, prophetisch anticipirend, den Jüngern hier ein für allemal den Gesamterfolg ihrer ganzen künftigen — mit dieser Aussendung nur beginnenden — Wirksamkeit vorausgesagt haben; daß sie nämlich würden fliehen müssen von einer Stadt in die andere, daß er aber richtend Israel heimsuchen werde (in seinem Kommen zur Zerstörung Jerusalems), ehe sie alle Städte fliehend durchwandert hätten —? (E.)



in demselben Augenblick aufhört im wesentlichen Sinn des Worts sein Schüler zu seyn; als Schüler kann er nicht weiter kommen als sein Meister, kommt er daher weiter als der eine Meister ist, so muß er einen andern gehabt haben, und wenn keinen menschlichen, so den Geist, der das in ihm Ruhende entwickelt hat. Sehr schön passen diese Worte, die so aufgefaßt überall ihre relative Wahrheit haben, in absolutem Sinn auf das Verhältniß der Jünger zu Christo. Ihm, als dem Ebenbilde des Vaters, konnten weder die Jünger, noch kann irgend wann irgend Jemand entwassen; Er ist Herr und Lehrer in absolutem Sinn und gegen ihn kommt Niemand aus der Abhängigkeit und Lehre heraus. In diesem Verhältniß ist also auch absolut wahr, daß, was den Meister traf, auch den Jünger treffen muß.

25. Als die Spitze der feindseligen Gesinnung wird hervorgehoben, daß die Welt das Göttliche in seiner lautersten Offenbarung das Teuflische nennt, worin zugleich der Gegensatz liegt, daß sie somit in dem Teuflischen das Göttliche sieht, also eine totale Verwechslung der Elemente des Guten und Bösen geltend machen will. Geschieht das bei der Sonne, was wird an ihren Strahlen geschehen, thut man's dem Herrn, was wird man nicht den Dienern thun, in denen sich nur die Herrlichkeit des Herrn abspiegelt? (*Οἰκιακός* vergl. B. 36. domesticus, mit Bezug auf den *οἰκοδεσπότης*.) Die Stelle bezieht sich zurück auf Mt. 9, 34. ἐν τῷ ὄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια. (Vergl. 12, 24.) Dieser Ausdruck ist nicht verschieden von: ἐπιζαλεῖν *Βεελζεβοῦλ*, denn um durch ihn Teufel austreiben zu können, muß er in dem austreibenden Subject seyn. Was übrigens den Namen betrifft, so ist *βεελζεβοῦλ* = *בְּעֵל זְבוּל* 2 Kön. 1, 2. eine ekronitische Gottheit, so genannt, weil derselben die Kraft beigelegt ward, lästige Fliegen zu entfernen. (Wie Zeus den Beinamen *ἀπόμυιος, μύιαρος* hatte.) Im N. T. dagegen ist die Lesart *βεελζεβοῦλ* vorzuziehen, indem die Juden den Namen des Idols zum Spott in eine höhnende Form verwandelten. Diese Namensform (von *בְּעֵל* und *זְבוּל* Koth) bedeutet nämlich: Herr des Koths. (M. vergl. Lightfoot zu Mt. 12, 24.) Ingeniös ist die Deutung von Dr. Paulus, wonach die Form aufzulösen wäre *בְּעֵל זְבוּל*, Herr der Wohnung, nämlich der unterirdischen; dazu würde das *οἰκοδεσπότης* von

Christo sehr gut passen. Daß aber der Fürst der Finsterniß nach einer Nationalgotttheit benannt wird, hat darin seinen Grund, weil nach durchgreifender Schriftansicht (s. zu 1 Kor. 8, 5.) das heidnische, der Abgötterei angehörige Leben, als das Element der Finsterniß erscheint.

26. 27. Zwischen Furcht und zuversichtlichem Glauben erhält Christus die Geistesstellung der Jünger, durch jene treibt er sie zum Ernst, durch diesen verhütet er Verzagtheit. Auffallend erscheint, daß die Zuversicht begründet wird auf die Gewißheit der einstigen Enthüllung alles Verborgenen, welches der Grundgedanke aller vier Glieder ist in diesen beiden Versen. Das Enthüllen des Verhüllten an und für sich kann allerdings nie den Glauben begründen, wäre das Geheimniß etwas Böses, so müßte dasselbe Schrecken erregen; aber für die Brust, die das Heilige, der Umgebung noch Unverständliche, in sich verbirgt, ist keine Gewißheit tröstlicher, als die, daß die Zeit der Offenbarung kommt, denn die ist eben zugleich die des Sieges des Guten. V. 27. enthält die Erklärung des vorhergehenden Verses; die zwei Glieder in jedem sind nach dem parallelismus membrorum zu fassen. Das ἐν τῇ σκοτίᾳ steht dem κεκαλυμμένον gegenüber und bezeichnet die unabsichtliche Dunkelheit, die über einer Sache ruht, z. B. in diesem Fall, das Aufgehen des neuen Lebens in dem unbekannten Galiläa; dagegen aber das εἰς τὸ οὐκ ἀκούειν entspricht dem κρυπτόν und bezeichnet hier das absichtliche Verbergen des Mittheilenden, in diesem Fall die Eröffnung der Geheimnisse des Reiches Gottes in dem geschlossenen Kreise der Jünger. Die einstige freie Verkündigung des göttlichen Rathschlusses in allen Beziehungen, und die Enthüllung aller Geheimnisse Gottes in der Kirche durch den Geist, wird in diesen Worten angedeutet. Zu versteckende Geheimnisse kennt die Kirche nicht. (Bei der Phrase: κηρύσσειν ἐπὶ τῶν δωματίων, ist die alte Form der Häuser und Dächer zu berücksichtigen.)

28. Das allgemeine: μὴ οὖν φοβεῖσθαι (V. 26.) wird V. 28. näher in Beziehung gesetzt mit dem wahren Gegenstande der Furcht, und die falschen Objecte derselben werden ausgeschlossen. Mit Bezug auf V. 21. bemerkt Jesus, daß die Feinde des leiblichen Lebens kein Gegenstand der Furcht seyn dürften für ein Gotteskind, indem ihre Macht an das wahre Leben nicht

reicht. In dem: *μὴ δύνασθαι τὴν ψυχὴν ἀποκτείνειν*, liegt die Andeutung ihrer bloß äußern Macht, die in das Gebiet des geistigen Lebens nicht zu dringen vermag, in welchem sich der Gläubige bewegt. Diese Macht wird aber einem Anderen beigelegt und den befiehlt der Herr zu fürchten. Folgende Gründe nöthigen, wie es scheint, den Fürsten der Finsterniß darunter zu verstehen: 1) müßte man, wenn man die Worte auf Gott beziehen wollte, *γοβεῖσθαι* in demselben Verse in zwei Bedeutungen nehmen \*), erstlich als metuere, dann als revereri; 2) stimmen dazu nicht B. 29. 30., in denen Gott als schützend in der Gefahr und Noth geschildert wird; darauf begründet sich B. 31. die Ermahnung *μὴ οὖν φοβεῖσθε*, diese aber würde mit dem obigen *φοβηθήτε*, das Lc. 12, 5. noch dazu so nachdrucksvoll wiederholt, in Widerspruch treten; 3) scheint unpassend von Gott, der die Seelen errettet, zu sagen, daß er sie verderbe. Entscheidend dürfte aber doch hiergegen seyn, daß der Teufel nie in der Schrift als der in die Hölle Verdammende erscheint; seine ganze Wirksamkeit steht unter Gottes Walten (Jac. 4, 12.). Da überdies B. 33. deutlich die Möglichkeit des Abfalls und der Verleugnung heraustritt, so faßt man die Stelle am besten so, daß der Erlöser darin eine kräftige Mahnung zum Ernst, zur Bewahrung und Befestigung der Berufung geben will. Der Wechsel der Bedeutung von *γοβεῖσθαι* kann dann freilich nicht vermieden werden, indeß findet sich dergleichen ja nicht selten. Die Ermahnung B. 31. *μὴ οὖν φοβεῖσθε* hat aber dieser Auffassung zufolge die Beziehung auf die vorausgesetzte Treue der Jünger. (Über *γενένη* vergl. zu Mt. 5, 22.)

29. Als Gegensatz gegen die Furcht verweist Jesus auf die allmächtige Hülfe Gottes, für dessen Reich sie stritten; der die Sperlinge nährt und die Haare des Hauptes zählt, wie sollte der das Leben seiner Gläubigen nicht schützen? (Das *στρογγύον* steht wie öfter bei den LXX. = *ἡδυσ*. Ein *ἀσάριον*, kleines Aß, war der zehnte Theil einer Drachme.)

---

\*) Auf den Wechsel von *γοβεῖσθαι τινα* und *ἀπὸ τινός* ist kein Gewicht zu legen, auch die erstere Verbindung kann metuere heißen; freilich aber wird revereri wohl nicht mit *ἀπὸ* gegeben. Im profanen Sprachgebrauch heißt „scheuen,“ „Ehrfurcht haben“ *γοβεῖσθαι πρὸς τι*.

30. In der speciellen Vorsehung liegt eben das Tröstliche dieser Lehre. Wie in der Natur verknüpft sie das Größte mit dem Kleinsten zu einer Harmonie. Tausende werden gespeiset und die Brocken gesammelt; der Erlöser ersteht aus seinem Grabe und die Leinen liegen sorgfältig gelegt.

32. Das Ganze gewinnt immer mehr eine allgemeine Haltung, die Rede faßt allmählig mehr und mehr die Gesamtheit aller Jünger Jesu in ihrem Conflict mit der Welt in's Auge. Übrigens erscheint hier Christus deutlich als der, dessen Bekenntniß auf Seligkeit oder Unseligkeit entscheidenden Einfluß hat; dessen Zeugniß gültig ist vor Gott und seinen Engeln. Das Bekennen vor den Menschen (als Feinden des Guten) bildet den Gegensatz mit dem Bekenntniß Christi vor dem Himmelsheer. Wer hier die Schmach auf sich nimmt, als ein wahrer Anbeter Christi auch zu erscheinen, der wird auch in der Offenbarung Christi in seiner Herrlichkeit als solcher aufgenommen. Der Gegensatz wird aber gleich daneben gestellt, wie dieses schreckt, so lockt das erste. Natürlich hat das Ganze nur auf Gläubige Beziehung, die den Herrn erkannt haben als das, was er ist, und nun entweder ihren Glauben zu bekennen wagen, oder ihn aus Furcht verhehlen; das Letztere muß das angezündete Glaubenslicht auslöschen und vom Reiche Gottes ausschließen.

34. Da Kampffscheu leicht vom offenen Bekenntniß abhält, so hebt der Herr besonders hervor, daß das Evangelium seiner Natur nach Kampf bringen muß. Nicht als ob der Kampf selbst das Object sey; das ist das Ende des Kampfs, der Friede; aber er ist nothwendige Folge des Eintretens Christi in die Welt oder in ein Herz. Eben weil in Christo die absolute Heiligkeit erscheint, der κόσμος aber Gutes und Böses gemischt in sich faßt, so scheidet der Geist Christi (μάχαιρα Ephes. 6, 17.) das Böse aus (διωρισμός Röm. 12, 21.), und den, der es festhält, mit demselben.

35. 36. Die Folgen dieser scheidenden Kraft des Evangeliums stellt Jesus eben so dar, wie oben B. 21. 22. Die innersten Verhältnisse, welche auf leiblicher Verwandtschaft und irdischer Liebe ruhen, schneidet das Schwert des Geistes durch; vernichtet sie, wenn das unheilige Element festgehalten werden soll, und adelt sie, wenn dem heiligen Geist überall Raum ge-



stattet wird. Was der Herr hier als Forderung für seine Gläubigen hinstellt, Gelöstheit von allen, auch den nächsten, irdischen Banden um des Bundes willen mit ihm, das spricht schon Moses von den Leviten aus: „wer zu seinem Vater und zu seiner Mutter spricht, ich sehe ihn nicht; und von seinen Söhnen nichts weiß und seine Brüder nicht kennet; hält aber des Herrn Rede und bewahret seinen Bund; die sollen Jacob deine Rechte lehren und Israel dein Gesetz.“ (5 Mos. 33, 9. 10. Vergl. 1 Mos. 12, 1.)

37. Die Liebe Christi muß stärker seyn als Vater- und Mutterliebe [und in allen denjenigen Fällen sich als die stärkere erweisen, wo beide mit einander in Conflict kommen, d. h. wo die Eltern, auf die Pflicht der Kindespietät sich berufend, Abfall von Christo oder Ungehorsam gegen Ihn fordern]. (Vergl. zu Lc. 14, 26., wo der noch stärkere Ausdruck steht: *μισεῖν πατέρα κ. τ. λ.*) Bezeichnend ist das: *ὁὐκ ἔστι μου ὄψις*, denn Christus selbst ist das Ziel des Gläubigen, er verlangt ihn selbst, wie er ist, in der Kraft seiner Auferstehung und seiner Leiden. (Vergl. zu Phil. 3, 10.) Diese Wirkungsweise des Evangeliums, dieses in Anspruchnehmen des ganzen Menschen, durch dasselbe, macht die Welt schäumen vor Wuth; sie macht sich deshalb einen andern Christus, der Böses und Gutes in friedlicher Ruhe bei einander läßt. Wäre übrigens Christus nicht die Wahrheit und das Leben selbst (Joh. 14, 6.), so wäre es eine Verletzung der heiligsten Pflichten, wenn er gefordert hätte, seinetwegen die theuersten Bande der Verwandtschaft gering zu achten. Nur Gott muß man mehr gehorchen als Vater und Mutter; nur daher Christo, weil wir in ihm den Vater schauen (Joh. 14, 9.). Durch die Höherachtung Seiner über das Theuerste und Heiligste wird eben deshalb auch keine Pflicht verletzt, vielmehr jede verklärt und geadelt. Das Gebot: „ehre Vater und Mutter,“ wird somit nicht aufgehoben, sondern vollendet (Mt. 5, 17.), indem der Mensch sich in Christo als Kind des Vaters aller Vaterschaft (Eph. 3, 15.) erkennt.

38. An die Forderung der Lösung von den irdischen Banden, welche der Glaube an den Erlöser, wenn er ein lebendiger ist, zu allen Zeiten voraussetzt, reiht sich die Hinweisung auf eine leidensvolle Lebensentwicklung, deren Ende der Tod ist.

Welch ein Bewußtseyn seiner Herrlichkeit und Seligkeit mußte der Herr in sich tragen, um nicht anzustehen, solch' ein Bild von dem Leben seiner Gläubigen zu entwerfen! — Das σταυρόν λαμβάνειν vor der Kreuzigung des Herrn gesprochen, ist aus der allgemein gebräuchlichen Sitte zu erklären, daß Missethäter ihr Kreuz selbst auf den Richtplatz trugen; im Munde Jesu steht derselbe, vor seinem Leiden gesprochen, prophetisch da. Trisske (z. d. St.) will λαμβάνειν und αἰρεῖν τὸν σταυρόν (16, 24.) unterscheiden, so daß in diesem die Bedeutung des bereitwilligen Aufnehmens sich ausspricht. Das sich daran schließende ἀκολουθεῖν ὁπίσω bezeichnet offenbar das auf die Kreuzesaufnahme folgende Kreuztragen mit seiner Spitze, dem Kreuzestode. Das für den Bekenner Jesu nothwendig hienieden mühevollen Leben, indem er stets in Gefahren lebt und seinen Willen dem göttlichen opfert, gleicht einem steten Sterben am Kreuz. Was hier zunächst dem Zusammenhange nach seine Beziehung hat auf das Leben in der ersten Christenheit unter leiblichen Gefahren und Verfolgungen, behält zu allen Zeiten seine Wahrheit für's innere Kampfleben des Gläubigen, weshalb sich auch durch die ganze Schriftsprache dieselbe bildliche Ausdrucksweise hinzieht (Gal. 2, 20. 5, 24. Röm. 6, 6.).

39. Von der einen Seite des christlichen Leidens, den Verfolgungen und Todesgefahren darin, dehnt sich der Blick noch weiter in's Allgemeine aus; die Wiedergeburt des neuen Lebens ist bedingt durch den Tod des alten. Daß hier unter ψυχὴν ἀπολέσαι nicht bloß der Verlust des leiblichen Lebens um Jesu willen gemeint seyn kann, geht theils daraus hervor, weil nicht alle Apostel in der Verfolgung starben, und doch das Lebenbleiben ohne Schuld sie unmöglich in Nachtheil stellen kann; dann aber sich auch ein Sterben in der Verfolgung denken läßt (wie es auch nicht selten vorkam), das der Forderung hier nicht entsprach; nämlich wenn es aus Eitelkeit oder fanatischer Aufregung hervorging. Das ψυχὴν ἀπολέσαι kann somit nur ein geistliches seyn, durch das erst das leibliche Sterben ein geheiligt wird. In dem Ausdruck ψυχὴ durchdringen sich wieder (vergl. zu 6, 25.) die Bedeutungen Seele und Leben; es ist also in dieser Stelle von einer zwiefachen Seele die Rede, von der die eine verloren geht, sobald man die andere erhält. Will man Leben

dafür setzen, so ist es ein doppeltes Seyn, höherer und niederer Art, zwischen denen der Mensch die Wahl hat. [Mt. 16, 24. 25. Joh. 12, 25. ist derselbe Gedanke mit denselben Worten ausgedrückt. Statt des εὐρίσκειν steht jedoch φιλεῖν bei Joh., das verständlicher ist; εὐρίσκειν hat hier die Bedeutung, gewinnen, erlangen \*).]. Am deutlichsten gestaltet sich die Stelle, wenn man sie folgendermaßen umschreibt: ὁ εὐρὼν τὴν (σαρκικὴν) ψυχὴν, ἀπολέσει αὐτὴν (sc. πνευματικὴν)· καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν (σαρκικὴν), εὐρήσει αὐτὴν (πνευματικὴν). Die innerste Persönlichkeit, das Ich, bleibt dasselbe, aber in ächter Selbstverleugnung stirbt es der Sünde ab; dagegen erhält sich der ungläubige Mensch in seinem natürlichen Wesen, aber der höhere Lebenskeim kann nicht zur Herrschaft gelangen. Die Ausdrucksweise, deren sich der Erlöser hier bedient, erklärt sich am einfachsten durch die Voraussetzung, daß die Persönlichkeit des Menschen (die ψυχή) als zwischen zwei Kräften stehend gedacht wird, deren Einflüsse er in sich aufnehmen und durch die er verwandelt werden kann in ihre Natur. Da der Mensch nun von Natur schon der einen (der bösen) Kraft vorzugsweise ausgesetzt ist, so gilt es im Werk der Erneuerung, das alte sündige, mit dem Ich verwachsene Leben zu lassen, und statt dessen in das Leben im Licht hinüberzugehen. Dieser Übergang ist ein Tod, aber aus diesem Tode gebiert sich ein höheres Leben. Wichtig ist hier der Zusatz: ἕνεκεν ἐμοῦ, der allen selbstgewählten Wegen der Heiligung und Vollendung des geistigen Lebens entgegentritt. Kreuzigung des Fleisches und Selbstverleugnung um sein selbst willen, um der eignen Vollkommenheit willen unternommen, sind dem Herrn ein Greuel, denn sie sind dann jedesmal Früchte des versteckten Dünkels und Hochmuths \*\*). Sie müssen vielmehr unternommen

\*) Man vergl. Hebr. 10, 39. περιποίησις ψυχῆς.

\*\*) Durch die hinterasiatischen Religionen, besonders den Buddhismus, zieht sich die Idee der Selbstverleugnung hin, aber da sie ohne Jesus, ohne das vollendete Ideal der Heiligkeit in der Menschheit gelübt wird, führt sie zu den fragenhaftesten Erscheinungen. Der Zusatz ἕνεκεν ἐμοῦ ist daher von der höchsten Wichtigkeit für die Vorschrift der Verleugnung, und zugleich ein merkwürdiger Beweis für Jesu göttliche Würde; denn es wäre

werden aus Liebe zu Jesus, aus Gehorsam gegen ihn, aus Anregen seines Geistes, dann schaffen sie schöne Frucht und wirken die Heiligung, ohne die Niemand den Herrn schauen kann (Hebr. 12, 14.). Der Mittelweg zwischen Trägheit auf der einen und Eigenwirken auf der andern Seite ist schwer zu finden, der Anfänger des Glaubens muß hier auch selbst der Vollender werden (Hebr. 12, 2.).

40. Als Trost für das Schwere, das der Herr den Seinen vorgehalten hatte, folgt noch zum Schluß ein reicher Gedanke, in dem heraustritt, wie unendlich werth dem Herrn der Welt die Streiter für die Wahrheit sind \*). Wie Christus der

---

die höchste Anmaßung gewesen zu fordern, um seinetwillen Alles gering zu achten, wenn er nicht mehr denn alles (Geschaffene) wäre. In der Schrift von J. J. Schmidt (über die ältere religiöse, politische und literarische Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens. Petersburg, 1824.) finden sich charakteristische Züge solcher falschen Verleugnung mitgetheilt. „Schaggiamuni (Buddha bei den Mongolen) begegnete einst als Königssohn auf einem Spaziergange einer dem Hungertode nahen Tigerin mit ihren Jungen. Durchdrungen von Erbarmen und da nichts zur Hand war, sie zu erquickern, entfernte er sich unter einem Vorwande von seiner Begleitung, begab sich zu der Tigerin und legte sich vor sie hin, um sich von ihr zerreißen zu lassen. Weil sie aber zu erschöpft war, um ihn zu verletzen, zerkrachte er sich erst die Haut, und ließ sie das hervorquellende Blut lecken, wodurch sie gestärkt wurde, ihn ganz zu verspeisen.“ Welche Frage, verglichen mit dem Anblick, den das Leben eines in wahrhafter ächt christlicher Selbstverleugnung und Nachfolge Jesu lebenden Christen gewährt! Weit würdiger faßten schon edlere muhammedanische Mystiker die Idee, so namentlich Dschelaleddin Rumi, der die Nothwendigkeit des Todes des alten Menschen, damit der neue lebendig werde, schön also ausspricht:

Wohl endet Tod des Lebens Noth,  
Doch schauert Leben vor dem Tod,  
So schauert vor der Lieb' ein Herz,  
Als sey es von dem Tod bedroht.  
Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt  
Das Ich, der dunkle Despot;  
Du laß ihn sterben in dem Tod'  
Und athme frei im Morgenroth!

Freilich ist aber von der Auffassung der Idee bis zu ihrer Realisirung im Leben noch ein großer Schritt.

\*) Die entgegengesetzte Seite hebt Lc. 10, 36. hervor: ἡ ἐκὶν ἐδραῶν



Repräsentant des Vaters ist, so betrachtet er seine Jünger als ihn repräsentirend; wer daher die Jünger aufnimmt, nimmt den Herrn der Welt selbst auf (Mt. 9, 37.). Das *δέχεσθαι* ist aber, wie gleich die folgenden Verse zeigen, mit Nachdruck so aufzufassen: „wer euch mit Bewußtseyn dessen, was ihr seyd, und um dieses eures geistlichen Charakters willen aufnimmt, der nimmt Gott auf,“ und hat somit allen den Segen davon, den ein Besuch des Herrn (nach der Geschichte der Patriarchen) bringt. Es liegt daher in dem *δέχεσθαι* nicht ein bloß äußerliches Empfangen (*hospitio excipere*), sondern vorzugsweise das Öffnen des Herzens und ganzen innern Lebens, so daß man die Jünger des Herrn auch aufnehmen kann, wenn man nicht hat, wo man sein Haupt hinlege.

41. 42. Um aber die Größe der Herrlichkeit der Gläubigen recht ins Licht zu setzen, und den Segen derer zu schildern, die sie aufnehmen, schließt der Erlöser mit einer merkwürdigen Parallele. Seine Jünger, die Repräsentanten des neuen christlichen Lebensprincipes, vergleicht er mit den alttestamentlichen Frommen, *προφῆταις καὶ δικαίοις*, und folgert nun, so viel höher jene ständen als diese, so viel höher und herrlicher werde auch ihr Lohn seyn. Was zuvörderst die Stufenfolge betrifft, so ist der Name *μικροί* für die Gläubigen hier auffallend. Man kann den rabbinischen Sprachgebrauch vergleichen, dem zufolge *רַב* einen Gegensatz bildet mit *אָבֵן*, wie dieses Lehrer, Herr bezeichnet, so jenes Schüler, Diener. Allein das reicht nicht aus, es soll der Ausdruck (vergl. Mt. 18, 6.) eine Eigenthümlichkeit der Jünger Jesu andeuten. Einmal nun soll, wie der Zusammenhang zeigt, die Bedürftigkeit der Jünger dadurch bezeichnet werden, die hilflosen Kindern gleich in dieser Welt dem Elende Preis gegeben scheinen, aber durch die Hülfe des Vaters von oben erhalten werden. Sodann aber geht auch der Ausdruck auf den kindlichen, unschuldsvollen und besonders den demüthigen Sinn der Wiedergeborenen, die, obgleich hoch und herrlich, sich ihrer Herrlichkeit doch ohne Anmaßung bewußt sind. (Die Stelle

2. 1. 2. Anklänge dieses Gedankens kommen in rabbinischen Schriften schon vor, z. B. si quis recipit viros doctos, idem est ac si reciperet schechinam i. e. manifestationem summi numinis. Vergl. Schöttgen z. d. St.

18, 6. giebt darüber die weitere Erläuterung.) Dieser μικρότης der Jünger steht die alttest. Frömmigkeit gegenüber, die, obgleich untergeordneter, doch etwas Scheinbareres hatte; ihre zwei Hauptformen werden hervorgehoben, die προφητεία und δικαιοσύνη. In jener tritt die Fülle der Erleuchtung durch den Geist Gottes (die aber oft wie z. B. im Jonas mit geringer persönlicher Entwicklung verbunden seyn konnte) besonders hervor; in dieser die Genauigkeit der Gesetzesbeobachtung. (Vergl. zu Lc. 1, 6.) Die δικαιοσύνη erscheint hier als die höhere Stufe des religiösen Lebens im A. T., in sofern sie eine größere Entwicklung der Persönlichkeit voraussetzt, als die προφητεία. Über beiden steht das neutestamentliche Leben, in dem die Wiedergeburt von innen heraus geschenkt wird. Diese drei Stufen des προφήτης, δίκαιος und μικρός werden in Zusammenhang gesetzt mit den sie Aufnehmenden, und jedem der μισθός dessen zugesprochen, den er aufnimmt. (Über den Begriff des μισθός vergl. man das zu Mt. 5, 12. Bemerkte.) Auf den gesetzhchen Standpunkt paßt der Ausdruck im eigentlichen Sinn, auf den evangelischen in sofern, als die Liebe, die auf demselben als das wirkende Princip erscheint, ihren Lohn in sich selbst trägt. Jeder sucht also und empfängt den Lohn, die Vergeltung, nach dem, was er in sich trägt. Als Bedingung des μισθός wird aber noch hinzugefügt, in welcher Art die Aufnahme seyn müsse: εἰς ὄνομα προφήτου, δίκαιου, μαθητοῦ. In diesem εἰς ὄνομα liegt der Schlüssel der ganzen, etwas dunkeln Stelle; es entspricht dem hebräischen עַל (eine Verwechslung von εἰς und ἐν anzunehmen ist unnöthig), so daß der Name den Charakter, die eigentliche Natur des Aufzunehmenden bezeichnet. Hiernach enthält die Stelle einen reichen Sinn; sie giebt den ethischen Grundsatz an, daß jede That zu messen ist nach der Gesinnung, von der sie ausgeht, die Gesinnung aber ein Resultat ist der ganzen innern Gemüthsstellung des Menschen. Als Grund der Belohnung wird also nicht die einzelne That des Aufnehmens betrachtet, sondern die Seelenstellung, aus der die That hervorgeht; und bei der Aufnahme kommt es nicht allein auf die aufgenommene Person an, sondern auf den Grad des Bewußtseyns und der Klarheit, mit der die Person aufgenommen wird, als das, was sie ist. Der Sinn der merkwürdigen Worte ist also dieser: wer einen alttest.

Propheten aufnimmt, eben um seines geistlichen Charakters willen, also mit der Empfänglichkeit für diesen Standpunkt und der Fähigkeit, ihn als solchen zu erkennen, dem wird auch nach seiner alttest. Stellung vergolten; eben so geschieht es bei dem Gerechten; wer aber einen Schüler Jesu, somit ein Kind Gottes und einen Bürger des Himmelreichs, durch das Geringste erquickt (vermindernder Gegensatz vom *δέξασθαι*), wer also im Stande ist, unter der unscheinbaren Hülle den Glanz des Göttlichen in ihnen zu erkennen, wer es lieben und ihm in seinen Vertretern wohl thun kann, der zeigt eben damit, daß er für diesen Standpunkt berufen ist, somit auch die Vergeltung empfangen wird, die derselbe herbeiführt. Diese ist aber eine ewige (*οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ*), worin angedeutet liegt, daß das A. T. seinen Frommen mehr irdische Verheißungen ertheilt. Der Gedanke ist höchst geistig und deshalb so häufig von den Auslegern mißverstanden. Denn offenbar liegt darin auch dieses, daß zwar nie der auf dem niedrigeren Standpunkte als ein Höherer kann aufgenommen werden, weil ihm das höhere Leben fehlt, wohl aber der Höhere als ein Niederer. Der Jünger Christi ist stets durchs Gesetz bereits durchgegangen. Mancher wohlwollende fromme Jude mochte daher die Apostel aufnehmen als Propheten oder Gerechte, weil er von seinem Standpunkte aus sie nicht tiefer erkennen konnte; wer aber in den Boten Christi das specifisch Neue, was sie brachten, zu erkennen vermochte, und sich aus Liebe dazu an sie anschloß, der empfing den vollen reichen Segen von ihnen, die neue Geburt, obgleich auch die auf den andern Stufen Stehenden, wenn sie in der Liebe sich ihnen zuwendeten, ihren Segen davon trugen. Also als Segen spendend nach allen Seiten erscheinen hier die Kleinen; „zwar als die Sterbenden, aber die doch leben; zwar als die Armen, aber die doch viele reich machen; zwar als die nichts inne haben, und doch Alles haben“ (2 Kor. 6, 9. 10.).

§. 16. Johannes der Täufer schickt zu Jesus.

Reden Jesu in Anlaß dieser Sendung.

(Mt. 11, 1—30. Lc. 7, 18—35. 10, 13—15. 21. 22.)

1. Mt. giebt zwar, die Rede schließend, durch die Worte:



διατάσσω τοῖς δώδεκα μαθηταῖς wieder deutlich zu erkennen, daß er das Vorhergehende als für die auszusendenden Jünger bestimmt betrachtet wissen will; von ihrer Reise selbst aber schweigt er. Lc. 9, 10. dagegen erzählt von ihrer Rückkehr, ähnlich wie 10, 17. von der Rückkehr der Siebzig. — Mit einem losen καὶ ἐγένετο läßt Mt. etwas Anderes folgen, nämlich die Erzählung von Johannis Anfrage durch seine Jünger. Bei Lc. 7, 18. schließt sich dieselbe Erzählung an die Geschichte der Erweckung des Jünglings von Nain an, aber ebenfalls sehr lose mit der allgemeinen Formel: καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάννη κ. τ. λ. Merkwürdig ist aber die äußerst genaue Übereinstimmung der Evangelisten in diesem Abschnitt, sowohl in einzelnen Ausdrücken (wie V. 23.), als besonders (Mt. 11, 10.) in dem alttestamentlichen Citat aus Mal. 3, 1. Die LXX. übersetzen die Stelle genau nach dem hebräischen Text, beide Evangelisten aber weichen gleichförmig von beiden ab\*).

Übrigens haben wir hier wieder bei Mt. eine aus verschiedenen Elementen gebildete Rede, indem Lc. das hier Zusammenge stellte in anderem bestimmten Zusammenhange giebt. Die Erzählung von der Sendung der beiden Johannesjünger braucht Mt. nur als Veranlassung, um daran die Reden Jesu anzuschließen, in denen die verschiedene Stellung des Volks zu der Person Jesu geschildert wird. Die Hochmüthigen verstanden Jesum so wenig als Johannes; die Demüthigen erkannten das Göttliche unter den verschiedensten Formen, weil sie in der That nur dieses selbst suchten. Daran schließt sich Cap. 12. sehr passend an.

2. Was nun die Sendung der Jünger Johannis betrifft, so führt dieselbe auf eine Betrachtung über die innere Stellung des Täufers. Derselbe erscheint hier im Gefängniß (zu Machärus nach Joseph. Arch. XVIII. 5.); erst später (14, 3 ff.) berichtet Mt. über seine Gefangenschaft das Nöthige nachträglich. Im Kerker hört der Täufer von Jesu Wirksamkeit und dies veranlaßt ihn, zwei Jünger an ihn abzuschicken mit der Frage: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν; (der Ausdruck ὁ ἐρχόμενος hat dogmatische Geltung, er bezeichnet den Messias, viel-

\*) Vergl. darüber zu Mt. 3, 3. Mt. 1, 1.



leicht nach Ps. 118, 26. *ברוך ה' באִם בְּיָמֵינוּ יִהְיֶה* \*). Hebr. 10, 37. heißt sogar Christus mit Beziehung auf seine Parousie *ὁ ἐρχόμενος*, der, in dessen Zukunft Alles seine Erfüllung gewinnt.) Die Frage des Täufers scheint demnach eine innere Ungewißheit darüber auszudrücken, ob Jesus der ersohnte Erretter sey oder nicht; und solche Frage muß im Munde des Täufers, nach seinen glaubensstarken Erklärungen, und nach den Erfahrungen, die ihm über sein Verhältniß zu Jesus zu Theil geworden waren, auffallend erscheinen. (Vergl. Mt. 3, und besonders Joh. 1, 23.) Man hat daher bald diese Frage ansehen wollen, als berechnet auf eine Glaubensstärkung seiner im Glauben matt werdenden Sünger, bald als eine Aufforderung für Jesum selbst enthaltend, eiliger mit seinen Plänen hervorzutreten. Auf die erstere Bemerkung ist gar kein Gewicht zu legen, denn den Jüngern des Johannes würden die entschiedenen Erklärungen ihres Meisters (Joh. 1, 29.) vollkommen genügt haben, wie wir an den Aposteln sehen; in der andern ist aber etwas Wahres. Es mochte in der That Jesus dem Johannes zu behutsam zu verfahren scheinen, indem er seine innere Thätigkeit in den Seelen nicht verstand. Nur ist schwer denkbar, daß Johannes in sich feststehend bloß den Erlöser habe zu anderer Handlungsweise bestimmen wollen; selbst die Form der Frage ist von der Art, daß sie mehr auf den subjectiven Standpunkt des Fragenden zurückweist. Betrachtet man die Stelle, welche uns beschäftigt, ganz unbefangen, so scheint natürlicher, den Grund der Frage im Gemüthe des Johannes selbst zu suchen. Die innere Erfahrung ist für das Verständniß solcher Begebenheiten die beste Lehrerin. Im Leben jedes Gläubigen stellen sich angefochtene Momente ein, in denen auch die festeste Überzeugung erschüttert zu werden pflegt; nichts ist einfacher, als sich solche Zeiten der innern Dunkelheit und Verlassenheit vom Geist auch im Leben des Johannes zu denken \*\*). Wir haben uns zu sehr gewöhnt, die biblischen

\*) Hengstenberg (Christol. B. III. S. 468 ff.) leitet den Ausdruck mit sehr scheinbaren Gründen aus Mal. 3, 1. ab; es mochten aber wohl mehrere Stellen des A. T. zusammen wirken, um ihn in bestimmter dogmatischer Geltung in Umlauf zu setzen.

\*\*) Daß es bei Joh. d. T. nach dem Ereigniß Mt. 3, 16. u. par. Joh.

Charaktere in einer gewissen Form als unveränderlich festzuhalten; offenbar aber ist der innere Wechsel von Licht und Finsterniß (den Herrn selbst ausgenommen, dessen Wesen eigenthümlich war und für sich betrachtet werden muß) in allen Einzelnen zu sehen, auch wo es uns nicht erzählt ist, denn eben in diesem Kampf vollendete sich das Leben der Heiligen. Wo uns daher so klare und einfache Mittheilungen entgegentreten, wie hier über den Johannes, da ist durchaus kein Grund daran zu zweifeln. In seinem dunkeln Kerker in Machärus überfiel ohne Zweifel den Mann Gottes eine finstere Stunde, in der ihm die stille unscheinbare Wirksamkeit Christi auffiel und er in innere Kämpfe über seine gemachten Erfahrungen gerieth. Darauf deuten klar die Worte Jesu: μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί (B. 6.), die Rüge und Trost zugleich einschließen. Denn freilich wäre es schlimm gewesen für den armen Gefangenen, hätte er in der Versuchungsstunde nicht Stand gehalten, hätte er das Ärgerniß wirklich genommen; allein nun versuchte es ihn bloß dazu — und selig, wer versucht wird und überwindet (Jac. 1, 12.). Da aber für die sündhaften Menschen kein Sieg ist ohne Kampf, so mußte auch der Täufer durch solchen Kampf. Daß er aber darin bestand und siegte, beweist eben der Umstand, daß

---

1, 33. zu einem förmlichen Zweifel, ob Jesus der Messias sey, gekommen, läßt sich doch schwer denken, und wird von Christo Mt. 11, 7. ziemlich deutlich in Abrede gestellt. Nicht die Messianität Jesu bezweifelte Johannes, nicht war er ungeduldig, daß Jesus ihn nicht aus dem Kerker durch ein Wunder befreite; sondern in die freie, ungesegliche, neutestamentliche Art des Wirkens Jesu konnte er sich nicht finden; seiner Meinung nach sollte Jesus die in der Johannistaupe begonnene äußere Scheidung des Volks fortsetzen, statt die Perlen seiner Wunder und Lehren unter die bunten Massen zu werfen. Dies Nichtverstehen kleidet er ein in die Frage B. 3: „Bist du's wirklich? Deiner Art zu wirken nach sollte man es kaum denken!“ — Darauf paßt dann die Antwort Jesu B. 4 ff., darauf die Art, wie Jesus B. 7—8. den Johannes in Schutz nimmt gegen das Mißverständniß, als ob er wie ein schwankendes Rohr jetzt bezweifle, was er einst bezeugt hatte, oder als ein Weichling ungeduldig sey über seine Kerkerhaft. Dazu paßt endlich die Erklärung B. 10 ff., daß der Größte im alten Bunde noch nicht sich in die Art des neuen Bundes finden könnte, wo (B. 12.) alle gesegliche äußere Form durch die Gewalt gesprengt werde, mit der das Himmelreich ergriffen werden wolle. (C.)

er Jesum selbst fragen ließ. Daß er ihn so fragte, beweist seine Angefochtenheit, daß er aber in der Versuchung Niemand als ihn selbst fragte, beweist seinen Glauben; besonders da doch das so ganz anders gestaltete, freie Leben des Erlösers, dem strengen Bußprediger etwas sehr Auffallendes haben mußte. (Vergl. zu Mt. 11, 19.) Johannis Frage ist nichts, als ein anderes: „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben,“ und diese Bitte erhörte der gnädige Herr. Wer Gott fragt, ob er Gott sey, wer den Heiland fragt, ob er der Heiland sey, der ist auf dem rechten Wege zu siegen in jeder Versuchung, — er kann es nur so mit Gewißheit erfahren. Daher bilden auch die folgenden Worte Jesu über Johannes (V. 7 ff.) keinen Widerspruch mit der Annahme, daß er in einer schweren Versuchungsstunde die Boten abgesandt habe. Eben dadurch bewährte er, daß er kein Rohr war, das sich vom Winde bewegen ließ, sondern unerschütterlich im Glauben stand in allen Stürmen. Aber wo kein Sturm ist, wie soll sich da die Festigkeit bewähren? In der Zeit seines Glanzes also, da die Fülle des Geistes ihn beselte, brauchte Gott den Täufer für seine Zwecke in der Menschheit; in der Zeit seiner Armuth und Verlassenheit vollendete Gott ihn in sich selbst.

4. 5. Mit Beziehung auf prophetische Stellen wie Jes. 35, 5. 6. 61, 1. antwortet Jesus auf die Frage durch Facta; mitten unter messianischer Arbeit finden die Boten den Erlöser, sie können nur berichten, daß er erlöst. Leiblich sahen sie seine Wirkksamkeit, die geistigen Abbilder von den leiblichen Vorgängen verrieth ihnen die Rede; unter dem Heilen tönte das Wort vom ewigen Heil. (Über *πρωτός* vergl. Mt. 5, 3.) Das *εὐαγγελίζεσθαι* heißt hier: das Evangelium hören, die frohe Botschaft empfangen. Die Auffassung: die Armen predigen das Evangelium, verbietet die Stelle Jes. 61, 1., die hier berücksichtigt ist. Eine großartige Verfahrensweise! allein geeignet von seiner Messianität zu überführen. Von der Person des Johannes kein Wort — nur das *μικρότερος ἐστίν* reicht er ihm zum Trost und zur Warnung. Fragt man aber, warum sich der Herr nicht weiter ausließ, so ist wohl zu antworten, solche Kämpfe müssen im Innern allein durchgekämpft werden; die Frage war dem Herrn schon ein Zeichen des nahen Sieges, darum griff er nicht



weiter in sein Inneres ein. (Über *σκανδαλιζεσθαι* siehe zu Mt. 18, 8.)

7. Aber vor dem Volk, das eine solche Frage hätte mißverstehen können, sprach Jesus sich weiter aus, und malte ihnen das edle Bild des ernstesten Streiters, damit sie auf der einen Seite wüßten, was sie an ihm hätten, auf der andern Seite aber auch erkannten, was er ihnen nicht geben konnte. Umstehende Johannes Schüler mochten diese Bemerkungen zunächst veranlassen. Von sich selbst schweigt er in erhabener Ruhe, für Alle läßt er das Wort gelten: *μακάριός ἐστιν, ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί*. Die Art, wie aber der Herr B. 7—9. sich über Johannes gegen die Umstehenden ausläßt, hat etwas Dunkles. Es ist schwierig, den verschiedenen strafenden Fragen die rechte Beziehung abzugewinnen. Das *κάλamos ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενος* kann bildlich von einem leichtfertigen Menschen verstanden werden (wie Ephes. 4, 14. Hebr. 13, 9.); oder ohne Bild von dem Rohr, das an den Ufern des Jordans wuchs, in dem der Wind spielte. Im letztern Fall wäre der Sinn: ihr müßet doch einen Zweck gehabt haben, weshalb ihr in die Wüste eiltet, ihr könnt doch nicht etwas ganz Leeres, Alltägliches, wie ein schwankend Rohr, oder weiche Kleider haben sehen wollen. Die dritte Frage müßte dann eben das Rechte bezeichnen, einen Propheten hätten sie sehen wollen, und der sey Johannes auch gewesen. Indesß so wäre doch der Gedanke ziemlich dürftig, — es wäre am besten bei der Einen Frage geblieben: „ihr habt einen Propheten sehen wollen, nicht wahr? Nun den habt ihr auch gesehen und zwar den Größesten, folgt ihm nur!“ Wenden wir uns aber zu der andern Auffassung, so stößt man auch bei dieser an. Der Gedanke: seyd ihr hinausgegangen, um einen leichtfertigen oder üppigen Mann zu sehen, ist sonderbar; wer geht wohl darnach in die Wüste? oder wer konnte sich einbilden, daß Johannes das seyn würde? Will man aber sagen, die unpassende Frage sollte eben ausdrücken, daß sie das sicher nicht gemeint hätten, so fragt sich nur, zu welchem Ende wird denn eben dies herausgegriffen? Die Stelle behält immer etwas Unklares, wenn man nicht B. 16 ff. vergleicht. Diese Stelle zeigt, daß Jesus in den Fragen den Charakter der Menge vor Augen hat und dessen Widersprüche darin abmalt. Diese strömte offenbar in die Wüste, um



einen Propheten zu sehen, (als wenn an Propheten etwas zu sehen sey; hören wollten sie nicht;) sie hätten recht gut wissen können, wie ein wahrer Prophet sich ihnen kund geben würde, doch als sie seinen sittlichen Ernst empfanden, gefiel er ihnen nicht; ihr unlauteres Herz hatte einen Propheten nach ihrem Sinn gewünscht. Diesen inneren Widerspruch, hinauszuweichen zum Propheten und dann wollen, daß er nicht sey, was er ist, und etwas sey, das er nicht seyn kann, nämlich eben so wie sie selber sind, den deckt der Heiland, der die Herzen der Menschen mit Flammenaugen durchspäht, ihnen auf. Der *καλαμος ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενος*, sind sie selbst, wie B. 16. 17. ausgeführt wird. „Ihr dachtet einen so gefügigen, in alle Launen der Sünde sich schmiegenden Pseudopropheten zu finden, der euch ganz gleich wäre? Ihr dachtet einen sinnlichen, eurer Sinnlichkeit schmeichelnden Lehrer zu finden? Ihr dachtet einen Propheten zu sehen, so wie ihr euch denselben ausmaltet, gewaltig, herrlich, aber die Sünde schonend? Ja, ihr habt einen bekommen, aber einen andern Elias.“ Danach folgt nun zuvörderst die weitere Schilderung des Täuflers und der Art seiner Wirksamkeit, woran sich dann die Parallele zwischen der Person Jesu und Johannes reiht, mit der Bemerkung, daß derselbige Charakter der Menge, dem Johannes nicht recht war, auch an ihm Anstoß genommen habe, obgleich seine Erscheinung von der des Täuflers durchaus verschieden war; aus dem einzigen Grunde, weil sie sich selbst in ihrer Sünde in keiner Form des Göttlichen, sie sey, wie sie wolle, wiederfinden können, sie sich aber im Grunde nur überall selber wieder suchen. Die hochmüthigen Beurtheiler der Kinder des Lichts, denen bald dies, bald jenes an ihnen nicht recht ist, haben sich daher vor allem zur Demuth zu bequemen; die Unmündigen (*νήπιοι* B. 25.), die darin stehen, ergreifen daher auch das Göttliche in den verschiedensten Formen seiner Erscheinung, indem ihnen nie und nirgend um die Form, sondern immer und überall um das Wesen selbst zu thun ist.

9. Die Schilderung des Johannes beginnt mit den Worten: *ναὶ καὶ περισσότερον προφήτου*. Daß der Täufer mehr als ein Prophet (d. h. über den Standpunkt der Propheten überhaupt in der Entwicklung hinausgegangen) sey, wird gefolgert

aus Maleachi 3, 1., worin ein dem Messias Bahn machender Bote geschildert wird. (Vergl. hierüber zu Mt. 3, 3.) Durch dieses Amt bekam der Täufer eine eigenthümliche Stellung, indem er auf dem Übergange des A. zum N. Bunde stand; doch aber nach seiner ganzen Lebensrichtung dem A. noch angehörte, nur der Ring der Kette war, durch den die beiden Kreise des religiösen Lebens in einander greifen. (Vergl. das zu Mt. 3, 1. Gesagte.)

11. Der Erlöser geht aber in seiner Erhebung des Täufers noch weiter; wie er ihn über die Propheten stellte, so auch über alle übrigen γεννητοὶ γυναικῶν. Das ἐγείρεσθαι ἐν = אָרִיזָה hat die Bedeutung, zu einem besondern Zweck aus der großen Menge Jemanden hervorgehen lassen, hervorrufen, so daß ergänzt werden kann: ὑπὸ τοῦ Θεοῦ (Joh. 7, 52.). — Γεννητὸς γυναικός = נֶפֶשׁ אִיִּזָּה, Hiob 14, 1. 15, 14. (γεννήματα γυναικῶν) bedeutet den Menschen überhaupt, aber mit dem Nebebegriff der Sinfälligkeit und Unreinheit. Der Ausdruck hat daher seinen Gegensatz an der Phrase: γεννητὸς ἐκ τοῦ Θεοῦ, so war der Ur-mensch und Christus, so die Gläubigen, die durch ihn im Geist gezeuget sind (Joh. 1, 13.). Auf diesen Gegensatz gehen die Schlußworte des Verses, in denen der μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, über Johannes gestellt wird. (Zu dem Ausdruck μικρότερος ἐν τῇ β. ist zu vergl. das zu Mt. 5, 19. Gesagte, wo der μέγας und ἐλάχιστος ἐν τῇ β. sich entgegengesetzt werden.) „Auch auf der untersten Entwicklungsstufe des christlichen Lebens, das durch Jesus in die Menschheit gebracht ist, steht der Mensch höher, als Johannes stand \*).“ Was diesen merkwürdigen Gedanken betrifft, so ist zuvörderst wohl zu merken, daß das μεῖζων εἶναι, was der Erlöser hier denen im Reiche Gottes beilegt, in christlichem Sinn zu fassen ist, so daß eben der Größere der Demüthigere, von aller Selbstsucht und Sünde Entkleidete ist, ganz nach Anleitung

---

\*) Der Comparativ μικρότερος braucht nicht gleich dem Superlativ genommen zu werden, vergl. Winer's Gr. S. 221. Die Beziehung des Ausdruckes auf Jesus selbst: ich der Kleinere bin im Himmelreiche größer als er, ist offenbar ganz unstatthaft. Es wäre falsche Demuth, wenn Christus sich kleiner als Johannes genannt hätte.

von Mt. 20, 25. 26. Die im Reiche Gottes stehen also eben in sofern höher, als ihnen die Möglichkeit zu diesem Zustande der Entkleidung vom Eignen zu kommen näher liegt; dieses ist daher allgemeiner Charakter aller Glieder des Reiches Gottes, der Unterschied unter ihnen selbst wird nur gebildet, theils durch den Grad der Ausnahme des höhern, von der Sünde (somit auch vom Hochmuth) lösenden Lebensprincips in allen Anlagen und Richtungen des Wesens, theils auch durch die reichere oder minder reiche Ausstattung mit Kräften, wodurch der verschiedene Wirkungskreis der Einzelnen bedingt wird. Sodann versteht sich von selbst, daß das εἶναι ἐν τ. β. τῇ. οὐρ. hier nicht jedwedes sich Befinden in der Kirche Christi bedeuten kann, indem in dem großen Reize des Reiches Gottes auch viele faule Fische sind (Mt. 13, 47 ff.). Es ist vielmehr der Ausdruck hier deutlich beschränkt durch das vorhergehende γεννητοὶ γυναικῶν, woraus wir für die βασ. τ. οὐρ. das γεννητοὶ ἐκ Θεοῦ herausnehmen müssen. Die β. τ. οὐρ. ist also hier das Reich Gottes ideal aufgefaßt. Diese Gesamtheit mit allen ihren Gliedern stellt der Erlöser in den Worten B. 11. über diejenige Gesamtheit, der Johannes angehört, mit den alttestamentl. Propheten. Die ganze Stelle findet daher nur ihre Anwendung bei wahrhaft Wiedergeborenen; manchen Gliedern der äußern kirchlichen Gemeinschaft ist nicht einmal ein gleicher Standpunkt mit den Repräsentanten des A. T. anzuweisen. Eine bedeutende Schwierigkeit behält aber diese Stelle noch in sofern, als die Frage entsteht, ob denn unter dem A. T. gar keine Wiedergeburt stattfand? Zur Beantwortung dieser Frage muß man unter Wiedergeburt im engern und weitern Sinn unterscheiden. Im engern Sinn bezeichnet der Ausdruck die Mittheilung des höhern Lebens [der verklärten Menschheit Christi], welche allein durch das Princip des h. Geistes gewirkt werden können, dessen Ausgießung über die Menschheit bedingt war durch die Verklärung Christi (Joh. 7, 39.). In diesem engern Sinn kann demnach bei den Frommen des A. T. von einer Wiedergeburt nicht die Rede seyn. Abraham, Isaak und Jacob, so wie alle Frommen des A. B., schauten den Erlöser bloß als den künftigen, ohne seine reale Kraftwirkung empfangen zu haben (Hebr. 11, 13. 1 Petr. 1, 10—14.). Sie befanden sich daher im Scheol und



wurden erst durch Christus zur Auferstehung gebracht. (Vergl. zu Mt. 27, 52. 53.) Dagegen im weitern Sinn kann jede bedeutende folgenreiche Umwandlung im Innern Wiedergeburt [besser doch: Bekehrung] genannt werden, und eine solche erfahren ohne Zweifel Abraham und Jacob, weshalb sie auch, besonders wegen des ihnen ertheilten neuen Namens, mit Grund als Vorbilder der Wiedergeburt betrachtet werden können. Hiernach dürfte nun der Sinn der Worte: οὐκ ἐγγεγραται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μετ' αὐτῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ, noch genauer zu bestimmen seyn. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Jesus habe den Abraham, Jacob u. a. dem Täufer unterordnen wollen; diese stehen nicht bloß als leibliche Stammväter des Volkes Gottes, sondern besonders auch als Väter der Gläubigen in weit leuchtenderem Glanze da. [Ihrer Stellung zum n. t. Heile nach standen sie sicherlich unter Joh. d. T.] Es müssen nämlich unter den alttest. Gliedern eben sowohl Entwicklungsstufen und verschiedene Stellungen unterschieden werden, als unter den Gliedern der Kirche des N. T. Schon oben (Mt. 10, 41.) wurden προφῆται und δίκαιοι unterschieden; hier könnte man noch eine dritte Classe, gewissermaßen „die Wiedergeborenen des N. T.“ angedeutet finden. Dann würde der Täufer nur als ein δίκαιος im edelsten gesetlichen Sinn, als ein wahrhafter Repräsentant des Gesetzes dargestellt, dem aber das höhere Glaubensleben, (wie es schon Abraham und Israel führten, die weit mehr als Repräsentanten der künftig zu offenbarenden höhern Ordnung der Dinge des Lebens unter dem Evangelium, als des gesetlichen dastehen) ein verschlossenes Reich war.

12. Von der Schilderung der Person geht der Erlöser zur Schilderung des eigenthümlichen Charakters der Zeit über, welche ihn zu der Strafrede B. 16. leiten soll. „Wie der Mann groß ist, den Gott als seinen Vorläufer für das Messiasreich erweckt hat, so ist auch die Zeit segensreich, in der er wirkt; desto strafbarer sind also die, welche sie nicht nutzen.“ Die ἡμέραι Ἰωάννου sind zu fassen von der Zeit seines öffentlichen Auftretens mit der Predigt der Buße, als dem terminus a quo, in dem ἕως ἄρτι ist der terminus ad quem nur in sofern zu sehen, als die günstige Zeit noch fortbauerte, die aber keineswegs mit der Gegenwart als beendet zu denken ist. — Der Gedanke einer für das



Gedeihen alles Guten gesegneten Zeit wird eigenthümlich ausgedrückt durch: ἡ βασιλ. τ. οὐρ. βιάζεται. Lc. 16, 16. kommt ein verwandter Ausdruck vor: ἡ βασιλ. τ. Ο. εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται. Diesem Gedanken entspricht ganz das folgende in unserer Stelle: καὶ βίασται ἀρπάξουσιν αὐτήν. Ohne Zweifel sind die Worte dieses Verses so aufzufassen, daß sie die eine Seite der Erscheinung, von der der Herr spricht, darlegen. In jener Zeit gewaltiger Aufregung sprach sich in der Menschheit überhaupt, besonders aber unter den Juden, eine Gluth der Sehnsucht, ein Verlangen nach einem veränderten Zustande aus, die um so heftiger hervorbrach, je länger sie zurückgedrängt war. In sofern der innerste Kern dieser Sehnsucht wirklich lauter war, in sofern konnte die βασιλ. τ. Ο. als ihr Object hervorgehoben werden; in sofern sie aber etwas Krankhaftes hatte, und mit mancherlei Falschem vermischt erschien, heißt sie ein βιάζεσθαι, und wird ihr ein ἀρπάζειν zugeschrieben. Denn wenn auch die Ausdrücke zunächst die Größe des Eifers und des Ernstes für das Göttliche ausdrücken sollen, die sich zur Zeit des Herrn so mächtig regten, so ist doch die feine Rüge der Art, wie sich dieser Eifer aussprach, in der Wahl der Ausdrücke nicht zu verkennen. Hätte der Erlöser die andere Seite derselben Erscheinung hervorheben wollen, so hätte er sagen können: der Himmel ist gleichsam geöffnet, Ströme des Geistes ergießen sich belebend über die Menschen. Für seine Zwecke geeigneter war es aber, die Thätigkeit der Menschen herauszustellen. Daran schließt sich Lc. 7, 29. 30. sehr gut, in welcher Stelle das feurige Verlangen der Armen nach Wahrheit der hochmüthigen Verachtung derselben von den Pharisäern entgegengestellt wird. (Das δικαιώω bildet mit ἀτετέω den Gegensatz; jenes in der Bedeutung: für recht erklären, billigen, wie gleich Mt. 11, 19. [das Nähere s. zu Röm. 3, 21.] — dieses in der Bedeutung: verachten.)

13. Die eigenthümlichen Verhältnisse der geistigen Welt, wie sie damals obwalteten, motivirt Jesus noch näher nach Mt. durch die Bemerkung, Gesetz und Propheten reichten nur bis auf Johannes; bei ihm sey also der große Wendepunkt der alten und der neuen Welt. In anderm Zusammenhange erscheint der Gedanke Lc. 16. 16., bei Mt. knüpft sich derselbe aber so innig an das Ganze, daß er hier für ächt zu halten seyn dürfte. Denn

wenn die ganze alttest. Ökonomie sich mit Johannes schloß, so war natürlich, daß mit dessen Auftreten eine mächtige geistige Erschütterung die Menschheit durchging, die gleichsam als geistige Wehen einen Zustand höherer Art zu Tage fördern sollte. In der Ausdrucksweise dieses B. fällt aber zuvörderst auf die Verbindung des νόμος mit den Propheten, so daß dasselbe auch als ein weissagendes erscheint. Der νόμος = תּוֹרָה bezeichnet hier das Element, aus dem die Propheten als seine Repräsentanten hervorgingen, und des Gesetzes innere Art und Kraft ist es, von Christo zu weissagen. Das Bewußtseyn der Sünde weckend lockt es die Sehnsucht nach dem Erlöser hervor, ohne sie schon ganz zu befriedigen. Sodann fragt sich, wie das προεφητεύσαν zu erklären seyn dürfte. Man könnte es fassen: „die weissagende Thätigkeit dauert fort bis Johannes,“ ihn mit eingeschlossen. Allein erstlich war Johannes selbst eigentlich kein Prophet im alttest. Sinn, er zeugte nur von dem nun Gegenwärtigen und forderte zur Buße auf; dann aber dauerte die weissagende Thätigkeit auch nach Johannes fort (Apgsch. 11, 28.). Besser daher versteht man es von den Weissagungen selbst: „mit Johannes gehen die Weissagungen zu Ende, sie gehen nicht über ihn hinaus.“ Allein dieser Gedanke scheint ungegründet zu seyn, indem so viele prophetische Drakel bis zur Gründung des Reiches Gottes auf Erden in die fernste Zukunft hinausreichen. Die folgenden Worte aber (B. 14.) nöthigen doch, sich für diese Annahme zu entscheiden; in ihnen wird Johannes als der Elias dargestellt und eben dies weist an den Schluß aller Weissagungen hin (Mal. 4, 5.). Wahrscheinlich also müssen wir diese Stelle mit zu den vielen rechnen, in denen, sowohl nach den Reden Christi, als auch der Apostel, zu ihrer Zeit Alles vollendet erscheint. (Vergl. 1 Kor. 10, 11.) Die Erklärung dieser auffallenden Aussprüche liegt einfach darin, daß bis zu Joh. d. E. die Zeit der Weissagung dauerte, und mit Christo die Zeit der Erfüllung begann.

14. Gleichsam nachträglich und bestätigend fügt Christus noch hinzu, dieser Johannes sey auch der verheißene Elias. Was zunächst die Vorstellung von der Erscheinung des Elias betrifft, auf die das ὁ μέλλων ἔρχεσθαι hinweist, so beruht dieselbe auf Mal. 3, 23. 24. הִנֵּה אֲנִי שְׁלֵחַ לְפָנֶיךָ אֶת אֱלִיָּה הַנָּבִיא. Die

LXX. haben diese Worte schon richtig auf den Thibiten bezogen; eben so Sir. 48, 10. Denn die Grammatik fordert wegen des  $\alpha\beta\gamma\delta$  die Beziehung auf eine bestimmte historische Person. Etwas anderes wäre es, ob man nicht die Beziehung auf diese bestimmte Person bildlich deuten könnte durch:  $\epsilon\upsilon\ \pi\acute{\nu}\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \delta\upsilon\upsilon\acute{\nu}\alpha\mu\epsilon\iota\ \text{'}\text{Ηλίου}$ , wie es Lc. 1, 17. hieß. Dies würde sogar das Wahrscheinlichere seyn \*), wenn nicht das N. T. nähere Belehrungen darüber mittheilte. Nach Mt. 17, 3. erschienen Moses und Elias dem verklärten Erlöser als himmlische Boten, durch welche Erzählung die bildliche Ausdeutung jener Verheißung unwahrscheinlich gemacht wird. Auffallend ist nun aber hier die Erklärung, daß Johannes der Elias sey, da er selbst nach Joh. 1, 21. erklärte, er sey es nicht. Allein wenn auch nicht das  $\epsilon\iota\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\tau\epsilon\ \delta\acute{\epsilon}\xi\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ , so weist doch der Zusammenhang dieser mit den andern von Elias handelnden Stellen darauf hin, daß der Erlöser ihn nur in einer gewissen Beziehung so nannte, weil er nämlich  $\epsilon\upsilon\ \pi\acute{\nu}\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \delta\upsilon\upsilon\acute{\nu}\alpha\mu\epsilon\iota\ \text{'}\text{Ηλίου}$  wirkte, wie die Schrift (Lc. 1, 17.) spricht; Elias, dieser feurige Bußprediger, hat gleichsam an Johannes sein Nachbild. Es fragt sich indeß, ob zu glauben sey, daß jene alttest. Weissagung mit der Erscheinung des Johannes, oder der Sendung des Elias bei der Verklärung Christi, gänzlich erfüllt worden sey. Das möchte man bezweifeln, wenn man liest, daß der Prophet Maleachi (3, 23.) hinzusetzt, Elias werde gesendet werden:  $\text{לִפְנֵי בְּרֹא יְהוָה יִהְיֶה$   $\text{הַקֵּדוֹן הַגָּדוֹל הַזֶּה יִהְיֶה$  (\*\*). Die Vermuthung daher, daß diese Weissagung, obgleich beziehungsweise erfüllt, auch noch als unerfüllt zu betrachten sey, scheint nicht unwahrscheinlich. Wie es die Natur

---

\*) Dies ist auch sicher das Richtige. Die Weissagung (Mal. 3, 23.), daß Elias dem Engel des Bundes, Christo, die Bahn bereiten solle, kann nicht in der Erscheinung des Moses und Elias bei der Verklärung, sondern nur im Auftreten Johannis d. T. ihre Erfüllung haben, wie das ja Lc. 1, 17. auch gesagt wird. — Joh. 1, 21. begegnet der Täufer offenbar nur dem Wahn, als ob er der auferstandene Elias, als ob er ein und dasselbe Individuum mit dem alttest. Elias sey. Daß er der Mal. 3. geweissagte zweite Elias sey, will er damit nicht in Abrede stellen. (C.)

\*\*) Der Tag Jehovah's, wie die alttest. Propheten ihn geschaut, beginnt mit der Menschwerdung Christi. — Offenb. 11, 6. sind Moses und Elias Sinnbilder zur Bezeichnung des Gesetzes und Evangeliums. (C.)



der alttest. Prophezeiungen ist, daß der Gegenstand der Weissagung sich in einer Erscheinung schon vorläufig darstellen kann, ohne daß ihr Sinn dadurch vollständig erschöpft wäre, so auch hier. Es war die Zeit Christi zwar keineswegs der geweissagte  $\text{יְהוָה יִרְמְיָהּ}$ , allein jene ganze Zeit, bis zur Zerstörung Jerusalems, trug eine gewisse Ähnlichkeit mit der letzten Zeit in sich, und so hatte sie auch ein Element (den Johannes), das die künftige Erscheinung des Elias vorbildete. Aus dieser Ideenreihe ging vermuthlich das unbestimmte:  $\epsilon\iota\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\tau\epsilon\ \delta\acute{\epsilon}\xi\alpha\sigma\theta\alpha\iota$  hervor.

15. Um aber die ganze Aufmerksamkeit auf diese Erscheinungen in der Gegenwart hinzulenken, setzt Christus die feierlichen, ernstesten Worte hinzu:  $\delta\ \acute{\epsilon}\chi\omega\nu\ \acute{\omega}\tau\alpha\ \alpha\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota\nu\ ,\ \alpha\kappa\omicron\nu\acute{\epsilon}\tau\omega$ . (Das  $\alpha\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota\nu$  =  $\text{קִיבֹּל}$ , intelligere, daher  $\acute{\omega}\tau\alpha$  =  $\text{בְּיָדֶיךָ}$ , vom Vermögen des Verständnisses \*). In seiner Rede muß also nach der Absicht Christi nicht weniger etwas der Forschung Würdiges, als Bedürftiges gelegen haben, wodurch diese Aufforderung motivirt ward; und daß die Worte ihre Tiefe noch nicht verloren haben, dürfte aus den gegebenen Bemerkungen hervorgehen.

16. 17. Das B. 7. Angedeutete wird in bildlicher Rede ausgeführt; seine wankelmüthigen Zeitgenossen straft der Heiland, indem er sie launigen Kindern vergleicht, denen nichts recht zu machen ist, die weder Milde noch Ernst verstehen. (Über  $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\alpha$  =  $\text{נַיִם}$ , die zu einer Zeit Zusammenlebenden, vergl. zu Mt. 24, 34. — Der Text des Mt. ist hier mannigfach alterirt; statt  $\alpha\gamma\omicron\gamma\alpha\iota\varsigma$  hat man aufgenommen  $\alpha\gamma\omicron\gamma\acute{\alpha}$ , statt  $\acute{\epsilon}\tau\alpha\iota\omicron\iota\varsigma$ ,  $\acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\iota\varsigma$ , wofür Lc.  $\alpha\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omicron\iota\varsigma$  hat. Die gewöhnliche Lesart verdient indeß aus innern und äußern Gründen doch den Vorzug.) Die Ausdrücke,  $\alpha\lambda\acute{\epsilon}\omega$ ,  $\theta\omicron\rho\eta\nu\acute{\epsilon}\omega$  gehen auf Kinderspiele von scherzhafter und ernsterer Art. Man würde aber das ganze Bild mißverstehen [?], wenn man es so faßte, daß die redenden Kinder Johannes und Jesum, als die Repräsentanten des Ernstes und der Milde, vertreten sollten, die andern angeredeten Kinder aber das launische Volk vorstellten; vielmehr sind beide Classen von Kindern, die redenden und die

---

\*) Ähnliche Formeln sind bei jüdischen Lehrern gebräuchlich, z. B. im Sohar: qui audit audiat, qui intelligit intelligat. Außer den Evangelien findet sich die Formel:  $\delta\ \acute{\epsilon}\chi\omega\nu\ \acute{\omega}\tau\alpha\ \kappa\ .\ \tau\ .\ \lambda\ .$  sehr häufig in der Apokalypse, fehlt dagegen im Evangelium des Johannes ganz.



angeredet, zusammen, als die Repräsentanten der launischen Zeitgenossen Jesu anzusehen, so daß der Sinn dieser ist: „dieses Geschlecht gleicht einer Schaar verdrießlicher Kinder, der nichts recht zu machen ist, die eine Hälfte will dieses, die andere jenes, und so kommt es zu keiner zweckmäßigen Thätigkeit unter ihnen.“

18. 19. An die bildliche Rede schließt sich die eigentliche sofort an; Johannes war ihnen zu strenge, Jesus zu lax. (Über das *δαυόνον* *ἐχει* vergl. das Nähere zu Mt. 12, 24.) Die Verschiedenheit der Ökonomieen des A. und N. T. tritt übrigens hier in, wenn auch gemißdeuteter, Schilderung ihrer Repräsentanten auf merkwürdige Weise heraus. In Johannes sehen wir den strengen Beobachter des Gesetzes, welcher rauhen sittlichen Ernst in seiner Erscheinung zu Tage legt, und sich jeder Berührung mit dem Sünder enthält; im Erlöser dagegen sehen wir die Unmöglichkeit der Sünde, mit einer barmherzigen Liebe gepaart, die ihn treibt, sich auch den Elendesten nicht zu entziehen, indem ihre Unreinheit seine himmlische Reinheit nie zu beflecken vermag, wohl aber sein göttliches Licht ihre Finsterniß zu erleuchten im Stande ist. Johannes ist eine edle menschliche Erscheinung, eine irdische Blüthe; Jesus steht da als ein himmlisches Bild, als ein Sprößling aus einer höhern Welt. Selig damals, und selig jetzt, wer sich nicht an ihm ärgert, sondern ihn eben so aufnimmt, wie er ist! — Die Worte: *καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς* (Lc. setzt hinzu *πάντων*) beschließen diesen Gedanken. Diese, wie so manche Worte des Herrn, gleichen vielseitig geschliffenen Edelsteinen, die ihren Glanz nach mehr als einer Seite hinsenden; eine Eigenschaft, die schon geistreichen Sentenzen irdischer Weisen nicht fremd ist. Isoliert betrachtet, können sie in mannigfaltiger Weise bedeutsam erfaßt werden, aber im Zusammenhange mit Vorhergehendem und Nachfolgendem muß freilich eine Bedeutung die hervorstechende seyn. Der Ausdruck *τὰ τέκνα τῆς σοφίας* leitet nun offenbar zunächst auf einen Gegensatz mit dem Vorhergehenden hin, wo die Kinder der Thorheit geschildert waren in ihrem unverständigen Urtheil. (Das *καὶ* ist daher = ? in adversativer Bedeutung zu fassen, und *δικαιοῦσθαι*, wie oben Lc. 7, 29. in dem Sinn: für gerecht erklären, somit anerkennen, loben, preisen.) Der Gedanke wäre dann dieser: „die Weisheit aber (die von Unverständigen getadelt

wird) ist gerechtfertigt, vertheidigt, als weise dargestellt von Seiten ihrer Kinder“ [denn diese Limitation des Urtheils liegt im ἀπό], nämlich durch ihr Betragen gegen ihre Anordnungen; wozu Mt. 11, 25 ff. sehr gut paßt, in denen die *νῦν* als die wahrhaft Weisen erscheinen. (Für die Übersetzung: die Weisheit wird getadelt durch ihre Kinder, ist weder der Aorist, noch die Bedeutung des *δικαιῶσθαι*.) Einen besondern Reiz gewinnt aber dieser Gedanke, wenn man bedenkt, daß die Schrift von der Weisheit nicht als von einem abstracten Begriff, sondern als von einer himmlischen Persönlichkeit redet, ja Jesus sich selbst die Weisheit nennt. (Siehe zu Lc. 11, 49. vergl. mit Mt. 23, 34. Sir. 24, 4 ff. Joh. 1, 1.) Dann erscheint der Erlöser hier als von seiner göttlichen Natur aus redend, und das *ἐδικαιώθη*, der Aorist, gewinnt damit eine eigenthümliche Bedeutung. Dieselbe Erscheinung, die er in der Gegenwart rügt, daß die Unverständigen an den Wegen der Weisheit Anstoß nehmen, hat sich zu allen Zeiten dargestellt; aber zu jeder Zeit haben die Kinder der Weisheit ihre Mutter gerechtfertigt, und werden es auch jetzt wieder thun. Der Erlöser erscheint daher hier als der Spender alles geistigen Segens von je an, als der Erzeuger aller irdischen Repräsentanten der Weisheit von Anbeginn der Welt, die in ihrer ganzen Fülle und Herrlichkeit, den Entwicklungsgang beschließend, endlich persönlich darstellt. (Auszuschließen sind solche Erklärungen der Stelle, durch welche der Gegensatz mit dem Vorhergehenden verkannt wird, wie die, der zufolge man nach *καὶ* ergänzt *λέγουσιν*, so daß der Satz: *ἐδικαιώθη* κ. τ. λ. noch den tadel süchtigen Juden in den Mund gelegt wird, denen zufolge die τέκνα σοφίας vermeintliche Weisheitskinder seyn sollen.)

20. Die folgende Strafrede hat Lc. 10, 13 ff. in ursprünglichem Zusammenhange, bei der Aussendung der Siebzig; sehr passend hat sie aber Mt. in seinen Zusammenhang verwebt. Die ganze Rede des Erlösers war schon strafend für seine Zeitgenossen; in den folgenden Worten tritt die Rüge in ihrer schärfsten Schärfe hervor gegen diejenigen, die seine Herrlichkeit am offenbarsten geschaut hatten. Die ganze Stelle stellt übrigens denselben Grundsatz, nur von einer andern Seite aufgefaßt, dar, den wir Mt. 10, 41. betrachteten. Wie nicht die Belohnung sich nach der That an sich modificirt, sondern nach der Gesinnung, aus der sie ent-

springt und dem Bewußtseyn, das sie begleitet; so wird auch die Strafe nicht nach der äußern Erscheinung der That gemessen, sondern nach der innern Gesinnung, von der sie zeugt, und dem Bewußtseyn, das sie voraussetzt. Die Schuld von Tyrus, Sidon, Sodom erscheint hier deshalb geringer, weil der Standpunkt ihrer Bewohner einmal ein unentwickelterer war, als der der Juden zu Christi Zeit, dann das Göttliche ihnen in einer weit weniger blendenden Erscheinung entgegentrat. Zur Zeit Christi aber war das Bedürfniß rege, und in seiner Person trat demselben die reinste Erscheinung des Göttlichen entgegen, die sich überdies zu der Schwachheit der Menschen durch äußerlich anregende Begebenheiten herabließ; nichts desto weniger aber verstockten sich die Menschen gegen diese gewaltigen Eindrücke des Geistes und thaten nicht Buße; dies verstärkte daher ihre Schuld ungemein. Durch die größere Schuld der Lektorn wird übrigens die Schuld der Erstern nicht verkleinert; sie bleibt, was sie ist, aber verglichen mit ausgebildeteren Erscheinungen der Sünde erkennt man sie freilich in ihrer Relativität.

21. *Χορὰζίν*, ein nur hier genanntes Städtchen in Galiläa am See Genesareth, in der Nähe von Kapernaum. Ohne Grund wollen einige Ausleger schreiben *χώρα Ζιν*. Es ist offenbar von Städten die Rede (V. 20.). Eben daselbst lag das bekanntere *Βηθσαϊδά*, von *בית* und *צידה*, Fischerstadt. Beide erscheinen als Repräsentanten der begnadigten Gegend, wo der Fuß des Erlösers so lange wandelte und seine Hand Segen spendete. — Tyrus und Sidon werden dagegen genannt als die reichen üppigen Repräsentanten rohen Sinnengenußes, die als solche schon von den Propheten des A. B. häufig gestraft waren. (Vergl. Jes. 23.) — Das *μετανοεῖν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῶ*, ist die bekannte alttest. Beschreibung ernstster Bußstimmung, die sich in entsprechenden äußern Formen darstellt (1 Kön. 21, 27. 2 Kön. 6, 30. Jon. 3, 6. 8.).

22. Die *ἡμέρα κρίσεως* erscheint im allgemeinsten Sinn als die endlich eintretende Zeit der Scheidung aller in diesem zeitlichen Weltlauf sich in der Mischung von gut und böse darstellenden Erscheinungen. (Vergl. das Nähere zu Mt. 24.) *ἄνεκτος* oder *ἀνεκτός* von *ἀνέχω*, erträglich, zu erdulden (s. Mt. 10, 15. denselben Gedanken). Der Comparativ, sowie die ganze Stelle im



Zusammenhange führt auf den Begriff der Differenz unter den Strafen der Gottlosen; einige sind gleichsam in mitissima damnatione, wie Augustinus sagt. Dieser Begriff der Relativität der Strafe scheint darauf zu führen, daß sie auch aufgehoben werden kann, was von den niedern Formen der Sünde auch unbedenklich zugestanden werden muß, worüber das Nähere zu Mt. 12, 32.

23. Dasselbe gilt von Kapernaum (s. zu Mt. 4, 13.) in erhöhter Potenz. Diese unbedeutende galiläische Landstadt war der bleibende Aufenthaltsort des Messias geworden und hatte dadurch eine höhere Bedeutung gewonnen. Die Wahl der Stadt nämlich zu seinem Wohnort von Seiten des Erlösers ist offenbar nicht als zufällig zu denken, sondern als lebendig verwachsen mit dem Ruf und der Empfänglichkeit seiner Bewohner. Hier hätte sich der Kern des Reiches Gottes bilden sollen und bilden können. Statt dessen schlossen sich nur wenige mit gänzlicher Entschiedenheit an den Herrn, die andern beharrten treulos in ihrem unheiligen Wandel. Je blendender daher das Licht war, dem sie sich widersetzten, je länger es in ihre finstern Herzen schien, desto mehr steigerte sich ihre Strafbarkeit. Diese schildert das: *ὡς ἔδον καταβύβασθῆσθαι*, Worte, bei denen dem Erlöser wohl alttest. Stellen, wie Ezech. 31, 10. Jes. 14, 15. 57, 9., vor der Seele standen. Das *καταβύβασθαι* findet sich im N. T. nur hier; es ist der Gegensatz von *ἐψωθῆναι*, also herabgestürzt werden, deijci. Dem *οὐρανός* steht der *ἄδης* \*), oder *ἔδον οἶκος, δόμα* entgegen = *ἕκω*. Solche Ausdrücke aus der hellenischen Mythologie, wie 2 Petr. 2, 4. auch auf den *τάραχος* angespielt wird, nimmt die Sprache der h. Schrift unbedenklich auf, wenn sie im Munde des Volks lebten und eine wahre Grundlage hatten. Der einfache wahre Grundgedanke von Himmel und Hades ist dieser, daß das Böse und Gute, wie es schon hienieden, obgleich äußerlich neben einander gestellt, doch innerlich geschieden ist, so auch in seinem letzten Grunde getrennt zu denken sey. In sofern nun die *ἡμέρα κρίσεως* eben der Act der Zurückführung des hier gemischt Erscheinenden auf seinen letzten Grund ist, bedeutet die Erniedrigung zum Hades das Anheimfallen des einzelnen Bösen an sein Element. Bei der großen Scheidung, die dem Weltall

\*) Vergl. über *ἄδης* zu 2c. 16, 28.



bevorsteht, wird jedes individuelle Leben durch die Kraft des Elements, dem es den Zugang in sich gestattet hat, angezogen und beherrscht. Wer Christi Geist und Licht einließ, den zieht er in seinen Lichtraum, wer den Geist der Finsterniß herrschen ließ in seinem Herzen, der fällt den finstern Kräften anheim; je nach dem Grade seiner Verschuldung, den nur Gott bestimmen kann (s. zu Mt. 7, 1.), weil derselbe abhängig ist von dem Grade des Eindrucks, den das Licht auf den Menschen machte und gegen den er sich verhärtete. Sonderbar, daß man bei dieser Stelle an äußern Wohlstand gedacht hat!! „Du bist eine recht wohlhabende, nahrhafte Stadt, du wirst aber sehr herunter kommen.“ Was der Mensch in seinem Innern trägt, das findet er selbst im Gotteswort wieder; er macht sich seinen Gott und läßt seinen Erlöser reden, wie es ihm recht ist, und er gesprochen haben würde. (Vergl. 2 Petr. 2, 20). — Dem schuldvolleren Kapernaum wird übrigens Sodom gegenüber gestellt, mit der Bemerkung: *ἐμεινάρ ἂν μέλλοι τῆς σήμερον*. Diese Worte, wenn sie nicht eine leere Phrase seyn sollen, sind merkwürdig, indem sie zeigen, daß der Herr auch von der Vergangenheit nicht als von etwas absolut Nothwendigem spricht. Er erkennt hier offenbar die Freiheit der Selbstbestimmung und die Möglichkeit des Andersseyns an; wenn die Menschen Gott gehorsam gewesen wären. Diese ethisch so wichtige Ansicht von der Geschichte, als einem aus freien Handlungen der Individuen sich gestaltenden Ganzen, liegt der ganzen Schriftlehre zum Grunde.

25. Daß die folgenden Worte nicht in ganz unmittelbarem Zusammenhange mit den vorhergehenden gesprochen sind, deutet Mt. in dem Übergange *ἐν ἐξελίπῃ τῇ καιρῷ*, selbst an; es scheint durch diese Formel ein Zwischenraum gesetzt zu werden zwischen dem Frühern und Folgenden. Lc. 10, 21 f. giebt mit Bestimmtheit einen passenden Zusammenhang der Worte an. Wir haben daher Ursache vorauszusetzen, daß Mt. wieder seiner Sitte gefolgt ist, Redeelemente in eine eigenthümliche Verknüpfung zu bringen, indem sein Zweck durchaus nicht der war, das Leben Jesu chronologisch darzustellen, sondern sein Wirken nach allgemeinen Gesichtspunkten zu schildern. Derselbige Geist, der durch den Herrn geredet hatte, leitete auch ihn in der Wahl der Ordnung. Das zeigt sich auch wieder in der Stellung der folgenden Verse; sie

bilden ungemein passend einen Gegensatz mit der vorhergehenden Strafrede gegen die Ungläubigen; sie sind der Commentar zu B. 19. ἡ σοφία ἐδικαιώθη ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς. Die ganze Stelle (B. 25—30.) ist übrigens im Mt. merkwürdig wegen des erhabenen Schwunges der Gedanken, welcher sich darin zu Tage legt; sie klingt ganz Johanneisch. Es ist daraus zu ersehen, daß es derselbe Jesus ist, der bei Mt. und Joh. redet, nur waren die seine Reden auffassenden Subjecte verschieden, und eben deshalb stellte Jeder unter ihnen ihn so wieder dar, wie seine Subjectivität ihn hatte erkennen können. Die Verse 25—30. eröffnen nun einen Blick in das Innerste des Herzens des Erlösers, das von Liebe gegen seine Brüder brannte. Seiner göttlichen Hoheit und Herrlichkeit sich bewußt, neigt er sich demüthig zu den Niedrigen hinab und sucht die Verlassnen zu trösten. Der eigentliche Kern des Christlichen daher, die Herablassung des Göttlichen gegen das Schwache und Arme, wird hier in begeisterter Rede gepriesen; neben der alles menschliche Hohe, Weise, Herrliche in den Staub sinkt. (Mt. beginnt: ἀποκριθεὶς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, daß ἀποκριθεῖσθαι nach Analogie des hebr. כָּרַת f. zu Lc. 1, 60. Dagegen hebt Lc. 10, 21. das innere Frohlocken und Jauchzen hervor im Geiste des Herrn: ἡγαλλιάσατο τῷ πνεύματι. Es könnte hier nicht heißen: τῇ ψυχῇ, denn dadurch würde mehr auf die menschliche Individualität des Erlösers hingewiesen seyn, wie Mt. 26, 38. Hier ist von einer rein objectiven Freude die Rede, welche die Geisterwelt theilt, und welche sich im innern Leben des Herrn vollkommen darstellt.) Christus hebt mit Gottes Preis an wegen seines Waltens in der Vorsehung. (Ἐξομολογεῖσθαι = ἡμιτι seq. dativ. rühmen, preisen. Röm. 14, 11. bei den LXX. öfter.) Gott wird, in der bekannten ältest. Bezeichnung, als der Herr des Universums dargestellt, offenbar mit beabsichtigtem Gegensatz gegen die νῆπιοι = μικροί (Mt. 10, 42.), πτωχοὶ τῷ πνεύματι (5, 3.). Es liegt nämlich in dem Begriff des νῆπιος nicht nur das Unentwickelte, sondern auch das Unerfahrne, Hülflose, wie es hier als Gegensatz von σοφοί und συνετοί steht; von denen der erstere Ausdruck mehr auf das Göttliche, der andere mehr auf das Irdische geht; die σοφία ist ein Ergebnis des νοῦς (Vernunft), die σύνεσις aber der φρόνες (Verstand) \*). Es ist also nicht

\*) Vergl. meine opusc. theol. (Berol. 1833.) pag. 159.

geradezu zu sagen, die Weisen und Klugen hätten eine falsche Weisheit und Klugheit, sie hätten vieles Wahre in ihrer Erkenntniß und waren in der That entwickelter als die Jünger des Herrn. Aber ihre Weisheit und Klugheit war im besten Falle eine irdische, somit auch mit manchen Mängeln behaftet, und unfähig in die Tiefen des Göttlichen einzudringen; Christus dagegen brachte eine himmlische Weisheit, und die erste Bedingung für die Aufnahme derselben war Armuth, Leerheit an eigener Weisheit. Deshalb ward die menschliche Weisheit an sich ein Hemmungsmittel für die Aufnahme des reinen Lichtes, das vom geöffneten Himmel herniederstrahlte und die einfachsten, schlichtesten, sich ihrer Armuth und Blindheit in göttlichen und menschlichen Dingen bewußten, aber vor Sehnsucht nach Wahrheit brennenden Herzen, faßten es am schnellsten und tiefsten auf. (Vergl. 1 Kor. 1, 19 ff.) Diese wunderbare Fügung, daß der Herr Himmels und der Erde sich mit den Elendesten und Ärmsten vermählte, die preist hier jubelnd der Herr. Der Ausdruck *ταῦτα* faßt daher alles Eigenthümliche zusammen, welches im Leben Christi durch seine Wirksamkeit in die Menschheit gebracht ward. Dieses kam den Menschen, die es fassen konnten, zu durch *ἀποκάλυψις*. Die menschliche σοφία ist eine Frucht der geistigen Activität und Spontaneität, die himmlische Weisheit dagegen ist eine Wirkung der göttlichen Activität in der menschlichen Receptivität, der Wurzel des Glaubenslebens. Während aber die *πίστις* rein der καρδιά angehört, ist die σοφία in ihrer himmlischen Gestalt eine Blüthe des νοῦς. Der ἀποκάλυψις ist aber eine ἀπόκρυψις entgegengestellt, ein Ausdruck, der als einer absoluten Prädestinationslehre günstig angesehen werden könnte, vergl. mit Mt. 13, 13. 14. Doch verbietet hier nichts, das ἀποκρύπτειν bloß als nicht offenbaren zu fassen, so daß der Sinn ist, „sie werden bei ihrer irdischen Weisheit gelassen;“ wir übergehen daher hier vorläufig die Beziehung auf die Prädestination, die uns noch öfter beschäftigen wird.

26. Noch einmal haucht der Erlöser seine Dankempfindung aus gegen den Vater; καὶ sc. ἔξομολογοῦμαι σοι. (Über εὐδοκία = רצון s. zu Lc. 2, 14.) In sofern der göttliche Wille der reine Ausfluß seines Wesens ist, indem Gott nie etwas anderes will, als was er ist; liegt hierin der Gedanke, daß eben diese



Begnadigung der Armen und Unmündigen mit der wahren himmlischen Erkenntniß eine Wirkung der reinen, sich selbst entäußern- den Liebe Gottes ist, die in der Mittheilung seines eignen Wesens sich offenbart. Die Liebe Gottes, der reine Gegensatz des Neides, läßt ihn sich in die Seelen senken, und eben in die armen und bedürftigen. Von dieser Wunderliebe Gottes, die der Mensch nicht kennt und nicht versteht ohne Erleuchtung von oben, indem er nur den Glanz und die Fülle liebt, nicht die Armuth, ist die Person Jesu selbst der unverkennbarste Beweis; in ihm wohnte die Fülle der Gottheit im Schooße der Menschheit, und doch war diese göttliche Erscheinung die unscheinbarste und demüthigste. Vom Vater, dem Herrn Himmels und der Erde, geht der Heiland auf sich selbst, den sichtbaren Repräsentanten dieser reinen Gottesliebe, über, und stellt sich eben so wirkend dar, wie er es am Vater gepriesen; alle Armen, alle Elenden ladet er ein zum Genuße seiner Gottesfülle.

27. Der Übergang vom Vater auf den Sohn ist durch folgende Gedanken zu vermitteln: „das Organ, wodurch der Vater sich als die ewige Erbarmung offenbart, ist eben der Sohn.“ Zuerst geht der Erlöser von dem Gedanken seiner göttlichen Macht aus: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς. Das πάντα geht auf das obige κύριος οὐρανοῦ καὶ γῆς zurück, so daß die Stelle parallel ist dem Wort des Herrn: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς (Mt. 28, 18.), worin Christus, der Sohn Gottes, als der Weltregent dargestellt ist, dem völlig gleiche Ehre und Anbetung mit dem Vater zukommt, und in dem allein der Vater sich selbst den Menschen zeigt (Joh. 14, 9.). Wie aber dem Vater die βασιλεία ursprünglich ist, so ist sie dem Sohne, in sofern er zugleich Mensch ist, geschenkt (παρεδόθη), weshalb sie der Sohn auch am Ende des Reiches Gottes selbst in die Hände des Vaters zurückgibt (1 Kor. 15, 28.). Von diesem Grundverhältniß ausgehend, hebt dann der Erlöser das specielle Verhältniß seiner zum Vater in Beziehung auf die ἐπίγνωσις hervor, und leitet daraus ab, daß alle jene wahre ἀποκάλυψις an die Unmündigen nur durch ihn gehe, alle Erkenntniß also, die ohne ihn und außer ihm gewonnen werde, eine bloß menschliche, somit ungenügende sey. — Zuvörderst also stellt der Herr das Wechselverhältniß zwischen Vater und Sohn dar: οὐδεὶς



ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱός. Merkwürdig ist, daß die RV. die Stelle oft umkehren in ihren Citationen (s. darüber meine Gesch. der Evang. S. 295 f.). Irenäus will sogar an einer Stelle (adv. haer. IV, 14.), daß die Aecher diese Umsehung, der zufolge sie zuerst lesen: οὐδεὶς ἐπιγινώσκει πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, absichtlich gemacht hätten, allein das ist sehr unwahrscheinlich, weil Irenäus selbst eben so oft die beiden Glieder des Verses versetzt. Die Lesart ist den Handschriften zufolge unangefochten, es fragt sich also nur, weshalb die Stellung der Glieder eben diese seyn mag. Ohne Zweifel ist nun deshalb hier die ἐπιγνώσις τοῦ υἱοῦ vorangestellt, weil es sich um diese zunächst handelt; zur wahren Erkenntniß des Sohnes, will Jesus den Seinigen sagen, kann der Mensch nur durch den Geist vom Vater kommen, dann: „Niemand kommt zum Vater als durch mich“ (Joh. 6, 65.). Wäre der Standpunkt rein absolut gefaßt, so wäre wahrscheinlich: οὐδεὶς τὸν πατέρα ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ υἱός, vorangesetzt worden. In der Gegensätzlichkeit der beiden Glieder aber liegt jene eigenthümliche Wechselwirkung angedeutet, wie sie zwischen Sohn und Vater statt findet \*), nach dem Wort: σὺ, πάτερ, ἐν ἐμοί, καὶ ἐν σοί. Der Vater schaut sich selber in dem Sohne, als seinem εἰζών, ἀπαύγασμα τῆς δόξης (Hebr. 1, 3.), der Sohn findet sich selbst im Vater wieder, so daß der Sohn die Selbstobjectivirung des Vaters ist, die als eine göttliche, somit ewige That, auch den Sohn als ewiges Wesen zeugt. (Das Nähere über das Verhältniß des Sohnes zum Vater s. zu Joh. 1, 1.) Diese Wechselwirkung des Erkennens und des Erkenntwerdens zwischen Vater und Sohn theilt der Sohn, als das Wort, als die Manifestation des in sich verborgenen Vaters auch der Menschenwelt mit. (Vergl. zu 1 Kor. 13, 12. Gal. 4, 9.) Die Offenbarung hängt allerdings an dem Willen des Sohnes (ὃ ἐὰν βούληται), dieser Wille aber ist nicht als ein willkürlicher zu denken, sondern als durch barmherzige Liebe und durch Weisheit geleitet. Wollte hier Jemand erinnern, daß, wenn der Sohn die Erkennt-

---

\*) Vergl. über das Erkennen des Vaters vom Sohn, und des Sohnes vom Vater die reichen Stellen Joh. 10, 14. 1 Joh. 2, 13. 14.

niß Gottes an irgend welchen mittheilt, wie er sie denn von je an Einzelnen mitgetheilt hat, daß dann nicht mehr der Sohn allein den Vater erkenne, sondern auch der oder jener Mensch, oder mehrere mit dem Sohn; so wäre zu antworten, daß in dem Gott erkennenden Subject eben Christus durch seinen Geist es selber ist, der den Vater erkennt (Gal. 2, 20.); wenn daher auch einst die gesammte Kirche durch den Geist Christi den Vater erkennen wird, so erkennt doch in der unendlichen Menge von Individualitäten allein der Sohn den Vater, denn sie sind allzumal Einer in Christo (Gal. 3, 28. 1. Kor. 12, 12.). Hiernach ist klar, daß das *ἐπίγνωσκειν* kein bloßes begriffliches Wissen vom Göttlichen ist (worin eben die menschliche Weisheit besteht, deren Wissen von Gott keine das Leben göttlich gestaltende Kraft hat), sondern ein Leben Gottes im Menschen und des Menschen in ihm, das zwar nicht ohne das Wissen ist, aber Wesen und Wissen in eins trägt. Die wahre *ἐπίγνωσις τοῦ Θεοῦ* ruht daher auf der göttlichen Liebe, d. i. auf der Mittheilbarkeit seines Wesens an die Welt seiner Geschöpfe. „Nur Licht sieht Licht; nur Göttliches erkennt das Göttliche!“

28. Die folgenden Verse, die wir allein dem Mt. verdanken, die hier aber ganz an ihrer Stelle zu stehen scheinen, sind ein Commentar zu V. 5. *οἱ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*. Der, dem Alles übergeben ist vom Vater, ruft die Mühseligen — nicht die Reichen, Großen, Herrlichen — zu sich; d. i. Er giebt sich ihnen. Die beiden Ausdrücke: *κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι*, bezeichnen denselben Zustand, dessen active Seite der erste, dessen passive Seite der zweite hervorhebt; den Zustand des Seyns unter der Sünde und ihren Folgen. Das Leiden unter der Sünde kann nur ausgehen von dem Göttlichen im Menschen; dem Ungöttlichen ist wohl darin. Sofern also das Göttliche in den Menschen nach Freiheit von Sünde ringt, heißen sie *κοπιῶντες*, sofern sie, unfähig sich von ihr zu lösen, ihren Druck empfinden, *πεφορτισμένοι*. Die Entfernung dieses ganzen Zustandes verheißt der Erlöser in der *ἀνάπαυσις*. Der Glaube an ihn bringt die verlorne Harmonie des innern und äußern Lebens wieder und darin die Ruhe der Seele. (Vergl. Jerem. 6, 16. Der Begriff der *ἀνάπαυσις* entspricht dem Johanneischen: *ζωὴν ἔχειν καὶ περισσόν*. [Joh. 10, 10.] Wenn der Magnet des Lebens seinen Anziehungspol

gefunden hat, tritt Ruhe und Friede ein. Die potenzierte und bleibend gewordene ἀνάπαυσις ist die εἰρήνη.)

29. 30. Wie aber das Heilige im Menschen an der Sünde in ihm und um ihn wie an einer schweren Last schleppt, so erscheint auch dem Menschen zunächst das Göttliche mit seinen Anforderungen als etwas Lästiges und Drückendes, weil der Zwiespalt im Menschen mit dem Eintritt in's Element des Guten nicht sofort entfernt ist; deshalb spricht der Erlöser auch von einem ζυγός und φορτίον, das er selbst auflege. Aber dasselbe erscheint als χορηστός und ελαφρόν, verglichen mit der Last der Sünde. Von dieser leidet nämlich das edlere Selbst unmittelbar, sie giebt daher den tiefsten Seelendruck und diesen Charakter trug auch das lastende Joch der pharisäischen Satzungen, als aus der Sünde geboren, und das Göttliche in seiner Entwicklung hemmend (s. zu Mt. 23, 4.); dagegen Christi Last trifft nur den Menschen, soweit er noch mit der Sünde verwachsen ist, das edlere Selbst aber fühlt Christi Geist und Leben als sein homogenes Element, und so kann der Gläubige innerlich jauchzen und loben, wenn er gleich äußerlich täglich verweset (2 Kor. 4, 16.). In diesem Kampf mit der Sünde muß der Gläubige nach Christi Befehl eingehen (ἄρατε, die positive Thätigkeit bei der Übernahme des Kampfes bezeichnend, vergl. zu Mt. 10, 38.) und von Christo lernen. Jesus stellt sich demnach unverkennbar hier dar als Herrscher und Prophet (Lehrer), der das Joch seiner Herrschaft auflegt und seine Lehre zur Annahme hingiebt; nur ist er ein milder Herrscher und Lehrer, im Gegensatz gegen den Sündendienst und Alles, was aus ihm entsprungen ist, z. B. die pharisäischen Satzungen, und eben diese Milde braucht der Erlöser als Motiv, um zur Aufnahme seines Joches aufzufordern. Neben diesem Gedankenzusammenhange scheint indeß in dieser Stelle noch ein anderer herzugehen. Der Ausdruck ζυγός μου kann nämlich nicht bloß erklärt werden: „Joch, das ich (als Herrscher) Andern auflege,“ sondern er kann auch aufgefaßt werden: „Joch, das ich selbst trage,“ so daß es gleich ist dem Kreuz Christi. Von dieser Seite angesehen gewinnt dann auch das: ὅτι παῖός εἰμι κ. τ. λ. eine neue Beziehung. Nämlich von Jesu Sanftmuth in der Tragung des Kreuzes oder Joches sollen die Seinen dieselbe Gemüthsrichtung lernen, denn durch dieselbe



wird alle Last leicht, aller Schmerz überwunden. Geht Jeder unter die Last der Sünde als unter eine gemeinsame Last hinunter, trägt er alle Leiden der Zeit als Folgen einer Gesamtschuld der Menschheit, so steht er in der selbstverleugnenden Liebe, nimmt das Joch auf sich (läßt es sich nicht bloß auflasten), und findet darin Ruhe für seine Seele; denn die Unruhe geht aus dem Eigenwillen hervor, der sich sperrt, der Sünde Last mitzutragen. Nach dieser Gedankenverbindung faßt sich denn der Erlöser selbst auch als Kreuz- und Jochträger auf, wie er ja den Menschen, seinen Brüdern in Allem gleich geworden ist; nur trug er die Last nicht seinetwegen, sondern unsertwegen. Für diese Auffassung ist auch der Ausdruck *ταπεινός τῇ καρδίᾳ* allein passend. Ein Herrscher kann wohl *πραῖος* heißen, aber nicht *ταπεινός* in Beziehung auf seine Untergebenen; so wenig als daher Gott je *ταπεινός* heißt, eben so wenig der Erlöser nach seiner göttlichen Natur; die *ταπεινοφροσύνη* ist ein reiner Charakter des Geschöpfes, und Christus nennt sich nur *ταπεινός*, sofern er Mensch ist, und ihm alle menschlichen Prädikate eben so gut zukommen, als die göttlichen. Die h. Schrift bezeichnet den Act der Menschwerdung des Sohnes Gottes durch *κενόω*, das Niedrigseyn des Sohnes Gottes als Mensch aber durch *ταπεινός*. (Vergl. zu Phil. 2, 6—8. das Nähere.) Dies zeigt, daß der Erlöser in dieser Stelle nicht bloß vom Standpunkt seiner göttlichen Natur aus reden wollte, sondern auch die menschliche Seite seines Daseyns hervorhob (welches beides überhaupt ja in seiner heiligen Persönlichkeit in wunderbarer, uns unfasslicher Vereinigung zu denken ist); Er, dem Alles übergeben ist vom Vater, er trägt selbst das Joch mit, faßt also selbst die schweren Bürden des Lebens mit an, und ist als Einiger Meister zugleich der Diener (vergl. Mt. 23, 4. 11.); er giebt nicht bloß Befehle, sondern hilft sie auch ausführen, indem er durch die Kraft seines Geistes macht, daß sie nicht schwer erscheinen (1 Joh. 5, 3.). Durch den Ausdruck *τῇ καρδίᾳ* wird aber die Demuth des Erlösers seinem innersten Gemüthsleben als heilige Willensrichtung zugeschrieben; die Demuth erscheint daher in ihm als etwas frei Erwähltes, gern Gewolltes. Gewiß ist daher ein Unterschied zwischen *ταπεινός τῇ καρδίᾳ* und *τ. τῷ πνεύματι* = *פָּלַח רִגְלֵי* Sprichw. 29, 3. (Vergl. Ps. 33, 18. [LXX.] mit *πτωχός τῷ πνεύματι* Mt. 5, 3.) Der letztere



Ausdruck ist ein Prädikat des sündhaften Menschen, und ist nur in sofern ein Lob, als die Erkenntniß der Armuth und des Elendes die Bedingung aller Hülfe von oben ist; als solches aber paßt derselbe für Christus nicht. Er war ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, aber hoch und reich τῷ πνεύματι, indem seine Willensrichtung und Herzensneigung nicht nach oben geht, sondern auf das Niedrige. Seine ταπεινοφροσύνη ist daher = ἔλεος. Der Begriff der ταπεινοφροσύνη aber in beiden Formen, vom vollkommenen heiligen und vom sündlichen Menschen gebraucht, ist der Bibelsprache eigenthümlich. Schon im A. T. haben ihn die LXX. für Ausdrücke, wie תַּבְּיִשׁ, נִבְיָא, נִבְיָא, im N. T. entsprechend dem πτωχός und ταπεινός. Im profanen Alterthum wird der Ausdruck äußerst selten (z. B. von Plutarch) in edlem Sinn gebraucht. Der eigenthümliche Gebrauch des Wortes hängt mit einer eigenthümlichen Idee zusammen, die der geoffenbarten Religion angehört. Während wir überall im natürlichen Menschen ein Ringen nach Höhen antreffen, hervorgehend aus einem dunkeln Gefühl seines tiefen Falls, lehrt die Schrift, dunkler im A. T., klarer im N., als den sichersten Weg zum Heil und zur höchsten Höhe das sich Hinabsenken in die Tiefe der Armuth. In der tiefsten Tiefe der Buße und der bitteren Selbsterkenntniß, die barmherzige Liebe gegen alle Mitmenschen wirken, kann allein die Seele die göttlichen Lebenskräfte empfangen und sich wieder zu der höchsten Höhe erheben. Im Leben des Erlösers, der aus Liebe dem sündigen Menschen gleich ward, ist dieser Weg vorgebildet, der allein zum Frieden führt.

### §. 17. Die Jünger pflücken Ähren.

(Mt. 12, 1—8. Mr. 2, 23—28. Lc. 6, 1—5.)

Im folgenden zwölften Capitel des Mt. erzählt der Evangelist einzelne Begebenheiten, unter andern auch eine Heilung (V. 9 ff.), die indeß, durch ein gemeinsames Band zusammengehalten, den Plan des Mt., das Leben Jesu nach gewissen Rubriken zu ordnen, ebenfalls hervortreten lassen. Die sich regende Polemik der Pharisäer gegen Jesum ist es nämlich, durch welche alles Einzelne in diesem Abschnitt zusammenhängt, und um derentwillen die verschiedenen Begebenheiten erzählt zu seyn scheinen. Wahrscheinlich

ist, besonders nach den genauern Berichten des Johannes, daß die Polemik der Pharisäer gegen Jesum erst entschieden hervorgetreten ist, nachdem er sich in Jerusalem zum Fest eingefunden hatte (Joh. 5, 1 ff.). Da indeß Mt. wie auf Zeit, so auch auf Ort, keine Rücksicht nimmt, da er seine Mittheilungen weder auf Galiläa, noch sonst auf irgend einen Landstrich zu beschränken beabsichtigt \*), vielmehr ohne Angabe der Localitäten erzählt, bloß im Auge habend, das Leben Jesu nach seinen verschiedenen Beziehungen seinen jüdischen Lesern vor Augen zu stellen; so müssen wir auch hier auf die nähere Ordnung der einzelnen Begebenheiten um so eher verzichten, weil Folgerungen für dieselbe aus der innern Beschaffenheit der Relationen nicht anders als willkürlich ausfallen können. (Vergl. Dr. Paulus im Comm. Th. II. Anf.) Zu demselben Resultat führt auch eine unpartheiische Vergleichung der beiden andern Evangelisten. Denn wenn auch Mr. die Geschichte von der Heilung der dürren Hand gleich an das Ährenraufen anreicht, so weicht er doch von 3, 7—19. so sehr von Mt. ab, und führt in diesen Versen in so ganz andere Verhältnisse hinein, daß für eine chronologische Ordnung nichts dadurch gewonnen wird, daß er 3, 20. wieder auf Begebenheiten kommt, die Mt. auch in diesem Capitel erzählt. Noch auffallender geht aber Lc. vom Mt. ab, indem er in der Parallele von Mt. 12, 22 ff. in den großen Reisebericht von der letzten Festreise Jesu hineinführt (Lc. 11, 14 ff.); dann aber wieder am Schluß des Capitel's zu 8, 19 ff. zurückgeht.

Die erste Erzählung nun vom Ährenrupfen der Jünger wird vom Mt. mit dem ganz unbestimmten, weitere und engere Begrenzung zulassenden: *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ*, eingeleitet, dem das eben so allgemeine *καὶ ἐγένετο* entspricht bei Mr. Einen eigenthümlichen Ausdruck wendet aber Lc. an: *ἐν σαββάτῳ δευτέρῳ*. Aus dieser Formel ließe sich für die Chronologie vielleicht etwas Entscheidenderes ableiten, wenn ihre Bedeutung nicht so völlig unbestimmt wäre. Das Wort scheint von Lc. selbst gebildet zu seyn und findet sich weder in den biblischen Schriften,

---

\*) Die von neuern Kritikern häufig ausgesprochene Ansicht, Mt. wolle nur von Christi Aufenthalt in Galiläa berichten, ist widerlegt in meinen Programmen über die Aechtheit des Mt.

noch sonst irgendwo. Nach der gewöhnlichen Ansicht (die von Scaliger herrührt) soll der Ausdruck *δευτερόπρωτον σάββατον* den ersten Sabbath nach dem zweiten Passatage bezeichnen, so daß er aufzulösen wäre: *σάββατον πρῶτον ἀπὸ δευτέρας ἀπὸ τοῦ πάσχα*. Nach der Mosaischen Anordnung nämlich (3 Mos. 23, 11. 25.) wurden am zweiten Passatage (*מִקְצֵת הַחֹמֶשׁ*) Erstlingsähren dem Herrn dargebracht, und von diesem Tage an sieben Sabbathe bis Pfingsten gezählt. Der nächste Sabbath also nach diesem zweiten Passatage soll *δευτερόπρωτον* heißen. Daß nun eben die Jünger von den reisenden Ähren pflücken, paßt hierzu recht wohl, jedoch ist zu bedenken, daß sich die Erndte bis Pfingsten hinzog, welches eigentlich erst das Erndtefest war; die Jünger konnten also auch später durch die Felder wandeln. Sodann müßte Jesus Jerusalem sehr früh verlassen haben, wenn er schon am ersten Sabbath nach dem Fest, das bekanntlich sieben Tage gefeiert ward, hätte auf den Fluren Galiläa's wandern sollen. Endlich aber ist die Erklärung selbst zwar ingenios und möglicherweise richtig; aber Beweise fehlen dafür. Man kann sich denken, daß man jeden ersten Sabbath von zwei dicht an einander liegenden und gleichsam zusammengehörigen so nannte; dieser Fall trat aber sehr oft ein. Bei den drei großen Festen nämlich ward der erste und letzte der sieben Tage gefeiert, und sehr leicht konnten diese mit Sabbathen zusammenfallen, so daß dann zwei Ruhetage auf einander folgten; eben so war es beim Neumonde. Der erste Tag von beiden hieß dann *δευτερόπρωτον*. Für diese Erklärung, obgleich sie auch nicht erwiesen werden kann, wäre der fehlende Artikel, der auf mehrere *σάββατα δευτερόπρωτα* unverkennbar hindeutet. — (Übrigens wird *das* hebr. *חֲמִישִׁי* oder *חֲמִישִׁית* von den LXX. bald *σάββατον*, bald *σάββατα* übertragen; eben so kommen beide Formen im N. T. vor.) [Am besten denkt man an einen zwischen die zwei Fest-sabbathe einer Festwoche mitten hineinfallenden Wochensabbath. Vergl. meine Krit. d. ev. Geschichte §. 79.]

2. Das Ausraufen der Ähren, soweit es zur Stillung des Hungers diente, war nach dem Gesetz erlaubt (5 Mos. 23, 25.), nur die Anwendung der Sichel war verboten. Die pharisäische Mikrologie aber, die das einfache Mosaische Gebot der äußern Ruhe zu einer qualvollen Sägung verdreht hatte, rechnete das



Ährenrupfen am Sabbath zu der verbotnen Arbeit. Sie theilten alle Geschäfte in 39 Hauptclassen (Väter), worunter wieder viele Unterabtheilungen (Töchter) waren.

3. 4. Jesus sucht sie daher von ihrem beschränkten Standpunkt in einen freiern Geist zu erheben und zwar so, daß er eben aus dem Gesetz selbst ihnen seine freie Anwendung vor Augen stellt, woraus resultiren soll, daß das Gesetz mit seinen Anordnungen geistlich ausgelegt und seinem Geiste nach erfüllt werden muß. Das erste Beispiel ist das des David. Die bekannte Erzählung dieses Vorfalles, der sich auf David's Flucht vor Saul ereignete, steht 1 Sam. 21, 1 ff. Die ἄρτοι προθέσεως = אַרְתֵּי הַפֶּתַח wurden auf kleinen Tischen im Heiligen der Stiftshütte aufgestellt (2 Mos. 35, 13. 39, 36.). Schwierig ist der Zusatz des Mr. 2, 26. ἐπὶ Ἀβιάθαρ. Nach der Relation im A. T. war nämlich nicht Abjathar, sondern sein Vater Abimelech damals Hoherpriester; das ἐν kann aber nicht wohl anders, als zur Zeit, unter der Amtsführung gefaßt werden. (Vergl. 2c. 3, 2. 4, 27. Apgsch. 11, 28.) Beza wollte die Stelle für eine Interpolation halten; allein dazu ist kein Grund, die Handschriften sind mit wenigen Ausnahmen dafür. Das Einfachste und Nächste ist offenbar zu sagen: der Evangelist hat Vater und Sohn verwechselt, was leicht geschehen konnte, da Abjathar der berühmtere war. Will man das nicht zulassen, woran ich indeß so wenig Anstoß nehme, als an der Annahme verschiedener Lesarten, so lasse man den Vater auch den Namen Abjathar zugleich mit führen, obgleich kein Beweis dafür zu geben ist. [Jesus will mit diesem Beispiel natürlich nicht den Satz aufstellen, man dürfe jedes Gebot brechen, sondern er macht einen Schluß a minori ad majus. „David hat sogar eine ausdrückliche ceremonialgesetzliche Satzung gebrochen; meine Jünger haben das nicht gethan (denn keine Satzung im Pentat. verbot das Ährenraufen am Sabbath.) Durfte nun David — in der geistlichen Erkenntniß, daß der Zweck jener Schaubrodesatzung der war, die guten Werke sinnbildlich darzustellen, nicht der, den priesterlichen Gesalbten Gottes dem Hungertode preiszugeben, den Buchstaben jener Satzung übertreten: wie viel mehr dürfen meine Jünger ihren Hunger auf eine Weise stillen, die nirgends im Gesetz verboten ist!“ — Es handelt sich



also bei der Antwort Jesu gar nicht um die Frage, ob das vierte Gebot gültig sey, sondern nur um die Frage, wie es erfüllt werden solle, ob dem pharisäischen Buchstaben nach — wo man das Ährenraufen als Sabbathschändung ansah, die Feindschaft und Falschheit gegen Jesum aber nicht! — oder seinem Geiste nach.]

5. Mt. und Mr. vervollständigen hier mit einander die Rede Jesu. Zunächst giebt Mt. noch ein Beispiel aus dem A. T., woraus zu erschen ist, daß die Art und Weise der Sabbathruhe geistig aufzufassen ist. (Vergl. hierzu Joh. 5, 17., wo Jesus aus der unaufhörlichen, schöpferischen Thätigkeit Gottes auch für sich auf eine unbeschränkte Thätigkeit schließt.) Nach 4 Mos. 28, 9. mußten am Sabbath bestimmte Opfer von den Priestern im Tempel gebracht werden; dieses Opfern setzte Thätigkeit verschiedener Art voraus, und doch waren die Priester in derselben schuldlos. [Daraus zieht also Jesus den einfachen Schluß, daß im vierten Gebot nicht die Thätigkeit als solche verboten werde, sondern die Thätigkeit im eignen Werk, im irdischen Beruf; während die Thätigkeit im Werke Gottes, für den himmlischen Beruf, am Sabbath nicht nur erlaubt, sondern geradezu geboten ist.] Das *σάββατον βεβηλοῦν* = *נָפַשׁ בְּהֵרָא* Ezech. 20, 16. ist daher zu fassen: „sie würden (nach eurer falschen Ansicht) den Sabbath entweihen.“ Offenbar soll hier das *ἐν τῷ ἱερῷ* einen Gegensatz bilden mit *βεβηλοῦσι*, „an dem Orte, wo man es seiner Heiligkeit wegen am wenigsten erwarten sollte.“

6. Vom Tempel geht Christus zu den obwaltenden Verhältnissen über. Unter den beiden Lesarten *μειζων* und *μειζον* ist ohne Zweifel die letztere, als die schwerere, vorzuziehen; sie hat auch nicht unbedeutende Autoritäten in den Handschriften. Das *μειζων* könnte nur einen Gegensatz bilden mit *νόμος*, d. i. Urheber des Gesetzes, also Moses; das Neutrum aber zieht eine Parallele zwischen den Verhältnissen der Priester zum Tempel überhaupt, und den Verhältnissen zwischen den Jüngern und Christus. Sinn: „es handelt sich hier um etwas viel Größeres, als dort beim Tempeldienst, konnte folglich da schon das Gesetz in geistiger Freiheit behandelt und aufgefaßt werden, wie vielmehr nicht auch hier.“ Daß freilich die Verhältnisse hier bedeu-

tungsvoller waren, rührte nur her von der Bedeutung seiner Person, in sofern giebt auch das *μελλον* keinen falschen Sinn; B. 8. ist derselbe Gedanke schärfer hingestellt.

7. Wenn schon diese ganze Deduction aus dem A. T. den Pharisäern zu Gemüthe führte, wie wenig sie den Geist des heiligen Buchs erfasst hatten; so fährt der Erlöser nach Mt. noch fort, ihnen dieses bestimmter vor Augen zu legen. Sie hatten die Jünger als Übertreter des Gesetzes strafen wollen, und hatten es bei dieser Rüge selbst übertreten. Ihre äußerliche Richtung hatte sie gehindert, in den Geist der Schriften des A. T. einzudringen, und so hatten sie den Sinn des tiefen Wortes des Hoseas (6, 6.) nicht gefasst: *λεον θέλω καὶ οὐ θύσας*. (Vergl. zu Mt. 9, 13.) In diesen Worten leuchtete schon in der prophetischen Rede der geistige Standpunkt hervor, auf den die Menschen durch das Evangelium versetzt werden sollten, dem zufolge nicht die äußere That als solche, sondern die innere Gesinnung, und zwar die Gesinnung der aufopfernden, barmherzigen Liebe, das wahrhaft Gott Wohlgefällige, ist. Eben diese barmherzige Liebe aber fehlte in der Rüge der Pharisäer; es war ihnen nicht zu thun um wahre Besserung der Jünger, nicht lauterer Eifer für Gottes Sache trieb sie; vielmehr suchten sie aus Neid und innerer Bitterkeit den Jüngern etwas anzuhaben, und verfolgten somit eigentlich durch scheinbaren Eifer für den Herrn den Herrn in seinen Jüngern. Sie verdamnten die Schuldlosen (*κατεδικάζοντο τοὺς ἀναιτίους*), denn die Jünger hatten nicht aus langer Weile, zum bloßen Zeitvertreib die Ähren gerupft, sondern aus Hunger (B. 1.); das Ihre hatten sie verlassen und sie darboten nun bei der Arbeit für das Reich Gottes. Sie standen daher dem Knechte Gottes, David, gleich, der auch hungerte mit den Seinigen im Dienste des Herrn, und den Priestern, die im Tempel am Sabbath arbeiten mußten, und so von pharisäischem Standpunkte aus betrachtet das Gesetz des Herrn zu brechen schienen\*).

---

\*) In der Parallelstelle Lc. 6, 4. hat der Cod. D. einen merkwürdigen Zusatz, der vermuthlich aus einem apokryphischen Evangelium stammt: *τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῇ σαββάτῳ, εἶπεν αὐτῷ· ἀνθρώπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ, εἰ δὲ μὴ οἶδας. ἐπιζητήσα-*

8. Auf die erhabene Bedeutung seiner Person (und somit auch seiner Jünger) führt das Ende der Rede zurück. Mr. 2, 27. läßt aber einen reichen Gedanken noch vorhergehen: τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον. Der pharisäischen Ansicht zufolge ist die Institution des Sabbath's der Zweck, dem der Mensch dient, und in dieser Auffassung ist das Gesetz eine drückende Last; dagegen nach der christlichen Ansicht ist der Mensch und seine Hinaufbildung zu Gott der Zweck, der Sabbath ist bloßes Mittel zum Zweck. Diese Auffassung läßt den Sabbath in seiner wahren Bedeutung erscheinen, als eine Liebesgabe des väterlichen Gottes, der den Menschen so lange durch äußere Ordnung zieht, bis er das innere Gesetz in sein Herz aufzunehmen fähig wird (Jerem. 31, 33.). — Unmöglich kann nun in dem Schlußgedanken, den alle drei Evangelisten gemein haben: κύριος τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, der Ausdruck: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, dem ἄνθρωπος Mr. 2, 27. parallel seyn. Denn wenn gleich der sündige Mensch nicht um des Gesetzes willen, sondern umgekehrt das Gesetz um seinetwillen ist; so wäre es doch etwas ganz Unpassendes, zu sagen, er sey Herr des Gesetzes oder irgend einer gesetzlichen Anordnung. Das konnte nur der von sich sagen, der der vollkommene, der Urmensch ist: υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist hier also als Gegensatz von ἄνθρωπος zu fassen und somit in dem Ausdruck die messianische Würde Jesu ausgesprochen. Als der Herr vom Himmel (1 Kor. 15, 47.) wiewohl in menschlicher Unscheinbarkeit hienieden wandelnd, ist der Messias Herr des Sabbath's, indem sein Wille das Gesetz selber ist; doch aber erscheint er nie irgend ein Gesetz auflösend, sondern es in geistigem Sinn vollendend (Mt. 5, 17.). So vollendet auch der Erlöser das Sabbathsgesetz des A. T., indem er inneres Feiern der Seele und Ruhen in Gott empfiehlt. [Der Sinn ist nicht: „ich bin Herr des Sabbathsgesetzes, also darf ich dasselbe brechen,“ sondern der tiefe: „Ich bin der Herr des Sabbath's, der Herr, deß Werk am Sabbath gethan werden soll; was daher meine Jünger am Sabbath in meinem Dienst und Werk

---

τος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου. (Vergl. über den Sinn dieses Zusatzes die Bemerkungen zu Röm. 15, 22.)

thun (sowie sie dort, im Dienste Christi und mit ihm wandernd, ihren Hunger stillten), das ist nicht Sabbathbruch, sondern Sabbathheiligung. Ich bin der Herr des Sabbath's, also habe ich zu bestimmen, was es heiße, den Sabbath heiligen.“ Auch hier ist nicht von der Gültigkeit des vierten Gebotes, sondern von der wahren, der geistlichen Art seiner Erfüllung die Rede. — Christus ist der Herr des Sabbath's, wie er z. B. auch der Herr des Lebens ist, und als solcher den wahren Sinn des Gebotes „du sollst nicht tödten“ ausgelegt (Mt. 5, 21 ff.), denselben aber auch so vollkommen erfüllt hat, daß er, weit entfernt andre zu tödten, den Tod als ein Lamm erduldet und für seine Mörder betete. — So wenig daraus, daß Er der Herr des Lebens ist, folgt, daß er sich oder uns von dem sechsten Gebot dispensirt hätte, so wenig folgt daraus, daß er der Herr des Sabbath's ist, dies, daß er sich oder uns von dem vierten Gebot dispensirt hätte. Er lehrt uns nur, dasselbe seinem Geiste nach erfüllen, wie er es selbst erfüllt hat, nicht durch buchstäbliches Nichtsthun, sondern durch geistliches Ruhen von irdischem Broterwerb und Wirken für den himmlischen Beruf und für Sein Reich. — [E.]

### §. 18. Jesus heilt eine verdorrte Hand.

(Mt. 12, 9—21. Mr. 3, 1—6. Lc. 6, 6—12.)

9. Derselbe Gegenstand wird noch weiter entwickelt bei einer andern Veranlassung, da Jesus einen Kranken heilt. Er benutzt diese Begebenheit, um den Pharisäern, die bei allem widerstrebenden Sinn doch noch nicht aufgegeben wurden von dem Herrn, den Blick in eine geistigere Auffassung des N. T. zu eröffnen. Wie unbestimmt übrigens die Übergangsformeln bei Mt. sind, ist hier unverkennbar. Das μεταβὰς ἐκεῖθεν sollte auf ein unmittelbares Verbundenseyn dieser Begebenheit mit der frühern leiten, allein aus Lc. 6, 6. erschen wir, daß mindestens 8 Tage dazwischen lagen und der nun zu erzählende Vorfall sich an einem andern Sabbath ereignete. Die Worte: εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν ἦλθεν, deuten eben so klar den völligen Mangel an Berücksichtigung der Localitäten an, denn es war nichts vorhergegangen, wodurch das αὐτῶν bestimmt erscheinen könnte. [Die



τὸ ξηρὸν = ξηραμμένη bei Mr. ist, wie der aus der Erscheinung so natürlich entlehnte Ausdruck lehrt, eine durch Paralyse gelähmte, der Lebenskraft beraubte Hand; an bloße Luxation ist hier nicht zu denken \*).

10. Nach Mt. suchten die Pharisäer sich mit einer versuchlichen Frage an Jesus zu machen; Lc. und Mr. bezeichnen nur im Allgemeinen ihre hämische Gesinnung, ohne sie reden zu lassen. (Das Wort παρατηρέω in dieser Bedeutung: insidioso observare, braucht Lc. öfter 14, 1. 20, 20. Eine andere Reberbedeutung hat es Gal. 4, 10. superstitioso observare. Der Begriff des ängstlichen Beobachtens ist beiden gemein.) Christus erkannte aber ihre Absicht, nicht bloß aus der Frage (denn die hätte auch aus wohlmeinendem Sinn kommen können), sondern durch seine Gabe die Herzen zu durchschauen, die sehr verschieden war von bloßem reflectirenden Muthmaßen über die Absicht. (Vergl. zu Joh. 2, 25. — Über die διαλογισμοί [Lc. 6, 8.] s. zu Lc. 2, 35. Mt. 9, 4.) — Mr. und Lc. führen wieder das Äußere dieses Vorfalles weit anschaulicher aus, als Mt. Sie beschreiben, wie Jesus den Kranken vortreten ließ, so daß er von Allen gesehen werden konnte, und wie er dann, die Blicke auf den Leidenden leitend, das Gewissen der in ihrer vermeintlichen Geselchlichkeit erstorbenen Menschen zu erregen suchte. Die Frage aber, welche Jesus den versammelten Pharisäern vorlegt (Mr. 3, 4. Lc. 6, 9.), hat etwas Auffallendes. Es scheint nämlich, als habe es sich nicht gehandelt um das ἀγαθοποιῆσαι oder κακοποιῆσαι, sondern um das ποιῆσαι und μὴ ποιῆσαι. Allein von diesem irre leitenden Gegensatz will sie eben der Erlöser ableiten und sie darauf aufmerksam machen, daß sehr oft das Nichtthun eine Sünde sey; nun aber war klar, daß man am Sabbath so wenig und noch weniger sündigen dürfe, als sonst, folglich, schloß Christus, sey es unter Umständen nicht nur erlaubt, son-

---

\*) In den apokryphischen Zusätzen zum ächten Mt., wie sie Hieronymus im Evangelium der Nazarener fand, war dieser Kranke für einen caementarius erklärt. Hieronym. comm. in Matth. p. 47. schreibt, daß er gesagt habe: caementarius eram, manibus victum quaeritans; precor te, Jesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos. (Vergl. meine Geschichte der Evang. S. 78.)

dern auch Pflicht am Sabbath zu handeln. [Auch hier handelt es sich also um die Art der Sabbathfeier, nicht um die Gültigkeit des Sabbath's. Zu retten, zu erlösen, Heil zu bringen, das gehört sich am Sabbath. Übles thun und Bosheit üben, wie die Pharifäer thaten, das heißt den Sabbath schänden.]

11. Mt. erzählt weiter, der Erlöser habe an das Gewissen eines Jeden appellirt, ob er am Sabbath sein Schaf nicht aus dem Brunnen ziehen werde. A minori ad majus schließt Jesus: wie vielmehr soll nicht der treue Seelenhirte ein Schäflin seiner Menschenheerde, das in den Brunnen des Verderbens gerathen ist, am Sabbath daraus erlösen! Es ist das eben eine rechte Sabbatharbeit, ein wahrer Gottesdienst! (Derselbe Gedanke in anderm Zusammenhang steht Lc. 14, 5. — Für βόσκειν hat Lc. φρέσσει = רִבֵּי.) — Die Pharifäer verstummten (Mr. 3, 4.), bekannten sich also überwunden von der Wahrheit der Rede (Lc. 14, 5.); dieser Verstand, mit so viel Härte des Herzens gepaart, weckte Zorn im Herzen des Erlösers: περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν (Mr. 3, 5.). Ein wehmüthiger, schmerzreicher Zorn ist durchaus keine widersprechende Empfindung; nur im sündhaften Menschen erstickt der aufwallende Zorn die zartere Empfindung der Wehmuth und des theilnehmenden Schmerzes, im Erlöser aber, wie in dem Herzen Gottes, ist die Gluth des Zorns identisch mit der Liebe; indem er die Sünde hasset, erbarmet er sich des Wesens, das ihr Raum in sich gelassen hat. (Das Substantiv πώρωσις findet sich nur noch Röm. 11, 25. Ephes. 4, 18. Das Verbum dagegen sehr häufig. Es kommt von πῶρος, callus, und bezeichnet Verhärtung, Verknöcherung, Unempfindlichkeit, Unbiegsamkeit, namentlich für geistige, sittliche Eindrücke.)

13. Nach dieser die Herzen tief treffenden Zusprache heilt der Erlöser den Kranken. (Ἀποκαθίστημι von leiblicher Heilung = שׁוּב 2 Mos. 4, 7. Eben so Mr. 8, 25. Es bedeutet eigentlich in integrum restituere, in den frühern ursprünglichen Zustand zurückversetzen. So geistig oft, s. zu Mt. 17, 11.)

14. Die Enthüllung der Sünde weckt entweder Buße, oder wenn der Mensch darein nicht eingeht, Erbitterung; so auch bei

den Pharisäern. Die in ihrer geheimsten Sünde angegriffene Priesterschaft that sich zusammen, um für ihr Reich zu streiten; es handelte sich also nicht mehr um den Gegensatz Einzelner, sondern es war ein mächtiger Körper, dessen Opposition das Licht, das von Christo ausging, hervorrief. Nach Mr. 3, 6. suchten sich die schlaunen Pharisäer gleich an die weltliche Macht anzuschließen; er schreibt: μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν συμβούλιον ἐποιοῦν. Diese Ἡρωδιανοί sind die Hofleute und Anhänger des Herodes Antipas, des Regenten von Galiläa (Mt. 22, 16. Mr. 12, 13.), welche die Pharisäer in ihr Interesse zu ziehen wußten, weil sie ohne weltliche Macht nichts ausrichten konnten\*). Ihre schändlichen Absichten traten also damals schon hervor; sie verstockten ihre Herzen gegen die wohlthätigen Einflüsse des heiligen Geistes, ἐπλήθυνον ἀνοίας, wie Lc. 6, 11. sehr bezeichnend von ihnen sagt, denn jede Entfernung von Gott ist Thorheit.

15. Da indeß die Stunde noch nicht da war, in der der Herr seinen Feinden überliefert werden sollte (Mt. 26, 45.), verließ er sie und zog sich in die Stille zurück. Die Erzählung des Mt. 12, 15. 16. geht in eine so allgemeine Formel aus, wie wir sie schon öfters bei ihm antrafen (4, 23 ff. 9, 35 ff.). Nach der parallelen Stelle (Mr. 3, 7 ff.) ging Jesus an den See Genesareth, und unter den Volksmassen, die ihn auch hier aufsuchten, waren nicht bloß Personen aus Idumäa, Tyrus, Sidon, sondern auch aus Judäa und Jerusalem (vergl. 3, 22., wo ausdrücklich: γραμματεῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες, genannt werden), was deutlich darauf hinweist, daß Jesus schon in Judäa und Jerusalem gewirkt hatte. Vermuthlich sind manche Begebenheiten, die Mt. und Mr. erzählen, in oder um Jerusalem selbst vorgefallen, die Evangelisten vernachlässigen nur die Bezeichnung der Localitäten; von einer Beschränkung des Schauplatzes der Thätigkeit Jesu vor seiner letzten Festreise, auf Galiläa, ist keine Spur zu bemerken. Nach der fernern Relation des Mr. (3, 9.) war der Andrang der Menschen, die dem Herrn beschwerlich wurden (θλίβειν), so groß, daß er ein Schiff besteigen mußte, um von da aus zu lehren. (In dem: ἵνα πλοιάριον προσκαρτερήσῃ αὐτῷ,

---

\*) Der unkritische Epiphanius macht die Herodianer zu einer religiösen Secte. (Epiph. haer. Ossen. p. 44.)

ist *προσκαρτερεῖν* in der Bedeutung zur Disposition stehen, *praesto esse*, gebraucht.) Auch hier aber suchte Jesus mit Ernst und Nachdruck dahin zu wirken (*ἐπετ/μα*), daß sein Aufenthaltsort und seine Würde nicht bekannt werde (*ἵνα μὴ γανερὸν αὐτὸν ποιήσωσι*, Mr. 3, 12. Mt. 12, 16.). Dem Zusammenhange nach führt dieser Befehl Jesu vorzüglich darauf hin, daß er jede politische Aufregung von Seiten der in falschen Messiasvorstellungen befangenen Juden zu seinen Gunsten vermeiden wissen wollte, um den Gegnern jede, wenn auch nur scheinbare, Gelegenheit ihn zu beschuldigen zu nehmen. (Vergl. hierüber zu Mt. 8, 4.)

17. Mt. benutzt übrigens noch diese stille Zurückgezogenheit Jesu, die mit den tumultuarischen Unternehmungen späterer falscher Christi einen so grellen Gegensatz bildete, eine merkwürdige Stelle des A. T. anzuführen (Jes. 42, 1—4.), in der dieser Charakter des Messias hervorgehoben war. Der Messias wird daselbst in derselbigen Leutseligkeit geschildert, wie er Mt. 11, 28—30. geredet hatte. (Über das *ὅπως πληρωθῇ* vergl. man zu Mt. 1, 22.)

18. Auch diese Citation des A. T. ist wieder eigenthümlich behandelt. Mt. folgt nicht den LXX., auch nicht buchstäblich dem hebr. Text, vielmehr benutzt er den Text in selbstständiger Übersetzung zu seinem Zweck. Die LXX. haben zuvörderst in die Übersetzung ihre Erklärung hineingelegt, sie setzen Jes. 42, 1. hinzu: *Ἰακώβ ὁ παῖς μου, Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου*. Die Beziehung dieser Stelle auf Israel, d. h. auf die Summe der wahrhaft Gläubigen im Volk, ist allerdings nicht unrichtig, Mt. aber konnte sie für seinen Zweck nicht brauchen (mindestens nicht ohne Erläuterung), deshalb behält er die Worte des Urtextes: *צְבָרִי, בְּחִירִי*, bei, die natürlicher sich gleich auf Jesum beziehen ließen und das von den LXX. ausgelassene *וְנִי* übersetzt er *ἰδοὺ*. Von ihm aber erklärt der Evangelist diese Worte mit Recht, weil der Erlöser nicht nur ein Glied des Collectivums der wahren Gottesverehrer in Israel war, sondern ihr Repräsentant, und daß der Prophet selbst einen solchen im Auge hatte, zeigen manche Ausdrücke, besonders B. 4. (*לְחִירְתִּי אֲרִים יְרַחֲלֵנִי*). Das *ἡρέτισα* (hebr. *חָתַמְתִּי* LXX. *προέδειξατο*,) von *αἰρετίζω*, das nur hier vorkommt, weicht von der Bedeutung des Grundtextes ab, doch



konnte das  $\text{קָצַף}$  ergreifen, fassen,  $\alphaἰρέω$ , wohl so aufgefaßt werden. — Das  $\text{נָתַן}$  geben die LXX. besser durch  $\xi\sigma\iota\sigma\epsilon\iota$ , als Mt. durch  $\alpha\pi\alpha\rho\rho\epsilon\lambda\epsilon\iota$ . Vielleicht ist der Ausdruck gewählt wegen der folgenden prophetischen Reden Christi über das Gericht.

19. Die Worte dieses und der folgenden Verse preisen nun den leutseligen Charakter dieses lieben Gottessohnes. Die beiden ersten Ausdrücke hat Mt. umgestellt, der hebr. Text lautet:  $\text{נָתַן אֱלֹהִים קָצַף בְּנֵי אָדָם}$  (LXX. für  $\xi\sigma\iota\sigma\epsilon\iota$  haben  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota$ ). Im folgenden ist das  $\text{נָתַן}$  (LXX.  $\xi\omega$ ) frei gegeben,  $\epsilon\upsilon\tau\alpha\iota\varsigma\ \pi\lambda\alpha\tau\epsilon\iota\alpha\iota\varsigma$ , hier wohl mit Beziehung auf das obige  $\alpha\nu\alpha\chi\omega\rho\epsilon\iota\nu$  ( $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\eta\nu\ \xi\sigma\eta\mu\omicron\nu$ ) B. 15.

20. Wie in dem 19. Verse die stille, geräuschlose Wirksamkeit Christi geschildert war (denn was bei seiner Wirksamkeit sich an Geräuschvollem offenbarte, das ging nicht von Jesu aus, sondern vom Volk, der Herr suchte das Getümmel stets zu stillen), welche sich die äußerlichen Juden gar nicht beim Messias gedacht hatten, der sich in ihrem eiteln Sinn in laute Pracht und schreienden Glanz hüllen würde; so drückt dieser Vers seine zu den Bedürfnissen der Leidenden und Schwachen sich herablassende Leutseligkeit aus. Die Ausdrücke  $\kappa\acute{\alpha}\lambda\alpha\mu\omicron\varsigma\ \sigma\upsilon\upsilon\upsilon\tau\epsilon\tau\epsilon\tau\iota\mu\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  und  $\lambda\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma\ \tau\upsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  sind natürliche Bilder des gebrochenen, untergehenden Lebens; als das Geschäft des Messias erscheint, dasselbe wieder anzuregen und zu kräftigen. — Die letzten Worte von Jes. 42, 3.  $\text{נָתַן אֱלֹהִים יְרֵמְיָהּ מְבַרֵךְ}$  (LXX.  $\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\nu\ \xi\sigma\iota\sigma\epsilon\iota\ \chi\rho\iota\sigma\tau\iota\nu$ ), hat Mt. abweichend übertragen:  $\epsilon\omega\varsigma\ \alpha\nu\ \epsilon\kappa\beta\acute{\alpha}\lambda\eta\ \tau\eta\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \nu\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ , welcher letztere Ausdruck auf  $\text{מְבַרֵךְ}$  führen würde. (Vergl. 2 Sam. 2, 26.) Man könnte annehmen, daß der Evangelist eine andere Lesart vor Augen hatte, oder aber, daß das  $\epsilon\iota\varsigma\ \nu\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$  Erklärung von  $\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\nu$  ist \*), denn die Hinausführung der  $\chi\rho\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  zur  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  ist eben der Sieg.

21. Die ersten Worte von Jes. 42, 4., die Mt. weniger für seinen Zweck geeignet hielt, ließ er aus; die Schlußworte aber:  $\text{יְהִי שְׁמִי בְּרָכָה}$  giebt er:  $\tau\omega\ \delta\omicron\nu\acute{o}\mu\alpha\tau\iota\ \xi\theta\upsilon\nu\eta\ \epsilon\lambda\pi\iota\upsilon\omicron\upsilon\sigma\iota$ , was mit den LXX. wörtlich übereinstimmt. Hier ist die genaue

\*) Andere, wie Gesenius, (3. d. St.) übersetzen  $\text{מְבַרֵךְ}$  durch Milde, welche Bedeutung Umbreit, in der gleich anzuführenden Abhandlung von demselben, mit Recht nicht anerkennt.

Übereinstimmung mit den LXX. gegen den hebräischen Text bei der frühern Abweichung zu bemerken; sie dürfte sich schwerlich anders, als aus einer abweichenden Lesart erklären lassen. Denn eben das לְתִירָתוֹ hätte dem Mt. für seinen Zweck sehr tauglich erscheinen müssen. Was die messianische Erklärung dieser ganzen Stelle betrifft, so hat sie in der neuesten Zeit Umbreit in seiner schönen Abhandlung über den Knecht Gottes (Heidelberger Studien und Kritiken B. I. S. 2.) wieder vertheidigt. Dieser geistvolle Ausleger hat sehr richtig die Idee der leidenden und siegenden Unschuld und sittlichen Kraft in dem Knecht Gottes, der niemand anders als der Herr und König Jehovah ist, ergriffen; nur scheint er die Identität des Knechts Gottes in den verschiedenen Stellen zu verkennen. Die Schwierigkeit, die verschiedenen (scheinbar widersprechenden) Prädicate desselben an ein Subject zu knüpfen, verschwindet bei der Annahme der Idee der Repräsentation einer Vielheit durch eine Einheit. Die verschiedenen Erklärungen dieser schwierigen Stelle vom Knechte Gottes (von Jes. 40—66.), denen zufolge man das ganze Volk, oder die Frommen, oder die Propheten in denselben versteht, stehen mit der biblisch-messianischen in keinem directen Widerspruch; in der Idee des Messias liegt nämlich eben dies Alles. Der Messias repräsentirt das wahre Israel in seiner idealen Erscheinung, während die Frommen und Propheten es factisch darstellen.

### §. 19. Von den Schmähungen der Pharisäer. Jesu harte Strafreden.

(Mt. 12, 22—45. Mr. 3, 20—30. Lc. 11, 14—26. 29—32.)

An eine nähere Verknüpfung der folgenden Erzählung mit dem Vorhergehenden ist bei Mt. nicht zu denken, da nach den ins Allgemeine zurückgehenden Formeln (B. 15. 16.) ein bloßes τότε die Rede weiter führt. Lc. 11, 14 ff. sieht man sich in ein völlig fremdes Gebiet hinein versetzt und Mr. 3, 20. führt uns wieder zur Aussendung der Zwölfe zurück, wo unmittelbar an die Erzählung von ihrer Rückkehr ein unbestimmtes: καὶ συνέροχεται πάλιν ὄχλος sich anreihet. B. 22. nur macht der Zusatz: οἱ γραμματεῖς, οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες, wahrscheinlich, daß ein Fest in Jerusalem vorhergegangen ist. Allein theils ist unsicher,

welches Fest zu verstehen seyn möchte; theils ließe sich denken, daß die Reise dieser Schriftgelehrten gar nicht mit einem Fest in Verbindung stand; das müßte nur dann vorausgesetzt werden, wenn bemerkt wäre, diese Gelehrten seyen Galiläer. Da dies aber nicht gesagt ist, könnte man sich Emissäre darunter denken, von den Vornehmen Jerusalems ausgesendet, und diese konnten dann zu jeder Zeit in Galiläa eintreffen. Auf jeden Fall werden wir wohl thun, das Unbestimmte nicht bestimmen zu wollen. Mr. bringt (3, 21.) noch eine merkwürdige Notiz bei, die uns gleich (bei Mt. 12, 46.) näher beschäftigen wird; darauf aber führt er sogleich die freche Beschuldigung der Pharisäer gegen den Herrn an, ohne von der Veranlassung zu reden, die sie hervorrief. Mt. stellt also die Opposition der Pharisäer in ihrer allmählichen Steigerung dar, bis sie in der Beschuldigung einer Verbindung Christi mit dem Reiche des Bösen und seines Wahnsinns die höchste Spitze erreichte.

22. Nach dem Bericht des Mt. war die Heilung eines Dämonischen, der zugleich stumm war und blind, die Veranlassung zu den frechen Beschuldigungen der Pharisäer. (Lc. hebt 11, 14. nur die Stummheit hervor, ohne aber zu leugnen, daß er zugleich blind war.) Ein besonderes Leiden muß der Kranke gehabt haben; nur so erklärt sich das auffallende Staunen der Menge (Mt. 12, 23. ἐξίσταντο πάντες οἱ ὄχλοι, das Verbum, wie das Substantiv ἐκστασις, findet sich oft in der neutestamentlichen Sprache von heftigem Schreck oder Staunen gebraucht. Mr. 2, 12, 5, 42. Lc. 5, 26. Apgsch. 3, 10.) und ihre Folgerung aus der Heilung. (Über τὸς τοῦ Ἀβδῶ vergl. zu Lc. 1, 35.). Es leuchtet übrigens ein, daß nicht der Kranke, weil er stumm oder blind, oder hier beides zugleich war, ein δαιμονιζόμενος heißt; vielmehr waren diese Erscheinungen bei ihm begleitet mit andern physischen und psychischen Vorgängen, die auf geistige Einflüsse hinleiteten. (Vergl. das zu Mt. 9, 27 ff. Bemerkte.)

24. Je glänzender die That Christi da stand, je lauter die Heilung eines höchst Unglücklichen, dem alle Lebensvermittlung abgeschnitten schien, das Staunen und die Theilnahme der einfachen Volksmasse erregte; desto furchtbarer ergrimmte der Groll der Priesterschaft, welche wohl empfand, daß Jesu Wirksamkeit

ihre Herrschaft vernichten würde. Sie hauchten die Gotteslästerung in die Herzen der Unbefangenen, das Gewaltige, das sie bewege, sey nicht Wirkung des Heiligen, sondern des Unheiligen. Da mächtige Wirkungen auf kräftige Ursachen schließen lassen, gaben sie ihm Verbindung mit dem Beelzebub Schuld. (Vergl. zu Mt. 10, 25.) Die Beschuldigung oben (Mt. 11, 18. δαίμόνιον ἔχει) war milder. Zwar ist das δαίμόνιον ἔχει keineswegs gleich μαινεσθαι, wie Joh. 10, 20. deutlich zeigt, wo beides durch καὶ verbunden ist, folglich nicht identisch seyn kann, wenn nicht der Schriftsteller eine grobe Tautologie gesagt haben soll. Allerdings kann das μαινεσθαι als Folge des δ. ἔχειν aufgefaßt werden und als solche, wenn nicht nothwendig, so doch gewöhnlich mit dem δ. ἔχειν verbundene Folge kann man es auch hier ergänzen. An sich aber heißt δαίμόνιον ἔχειν, nur von einem bösen Geist beherrscht, geleitet werden = ἔχεσθαι ὑπὸ δαιμόνιον. Der Unterschied dieses Ausdruckes daher von dem 12, 24. gebrauchten liegt darin, daß hier ein unmittelbarer Einfluß des ἄρχων τῶν δαιμονίων, dort nur irgend welches bösen Wesens überhaupt behauptet wird; und sodann, daß das Vollbringen der Wunder durch die Kraft der Finsterniß eigentliche Bosheit der Gesinnung voraussetzt, während in dem δαίμόνιον ἔχειν mehr ein bewußtloses Abhängigseyn vom Bösen angenommen wird.

25. 26. Jesus erkannte ihr Inneres (s. Lc. 6, 8.), und die bösen Gedanken darin (über διαλογισμοί, διανοήματα, ἐνθυμήσεις s. zu Lc. 2, 35. Mt. 9, 4.); er versuchte zunächst durch Gründe und Darstellung der Verhältnisse sie zu belehren. (Nach Mr. 3, 23. ἐν παραβολαῖς, vergl. darüber zu Mt. 13, 3. Das Parabolische der Rede tritt besonders Mr. 3, 27. heraus.) Diese Bemühung des barmherzigen Erlösers, der wußte, was in ihren Herzen war, ist tröstlich; sie läßt voraussetzen, daß er in ihrem Innern auch Keime des Bessern bemerkte, auf deren Belebung er sich in seiner Belehrung richten konnte. Hätten diese Unglücklichen, die das Licht Finsterniß nannten und das Heilige selbst zum Unheiligen machten, nicht sich durch Leidenschaften blenden lassen; so würden sie die Sünde wider den h. Geist gethan haben (Mt. 12, 32.), und damit jeder Hoffnung auf Vergebung verlustig gegangen seyn. Dann aber wäre auch undenkbar, daß



der Erlöser an nicht zu Erlösende Worte gerichtet haben sollte, die, vom Irrthum zu erlösen, bestimmt waren. Zuvörderst versucht nämlich Jesus das Widersprechende in ihrer Beschuldigung ihnen aufzudecken. Er vergleicht ein Reich, eine Stadt, ein Haus, kurz irgend eine geschlossene Einheit mit dem satanischen Reich, und schließt: wie nichts der Art Bestand haben kann ohne eine gewisse Ordnung und Aneinanderschließung der Glieder, so auch nicht das Reich der Finsterniß. (Das *μερῆσθαι*, *διαμερῆσθαι*, ist das innere Zerspaltenseyn, sich wechselseitig bekämpfen; Gegensatz von *ενοῦσθαι*. Eben so *ἐρημοῦσθαι*, *οὐχ ἵστασθαι*, in seiner Existenz und Subsistenz aufgehoben werden = *τέλος ἔχειν* Mt. 3, 26.) Die ganze Argumentation scheint übrigens etwas Dunkles zu haben; es will nämlich scheinen, daß darin doch eben das Wesen des Reichs der Finsterniß bestehe, daß der Friede und die Einheit darin fehlt, und statt derselben der Streit herrscht; wie kann also von der Natur des Reichs der Finsterniß gegen den Streit geschlossen werden? Man könnte auf diese Bemerkung Christi gegen die Beschuldigung seiner Widersacher zu antworten geneigt seyn: „eben daß das Böse mit sich selbst im Streit liegt, ist ein Beweis, daß es nicht Bestand haben kann.“ Diese Schwierigkeit wird sich aber lösen, wenn man bedenkt, daß der Herr nicht sagt: kein Reich (oder Stadt, Haus), in welchem Streit ist (nämlich unter den Gliedern, die die Einheit constituiren), kann bestehen; denn dann müßten wir sagen, es giebt gar kein Reich, Stadt, Haus, denn es ist keins ohne irgend welchen Streit; vielmehr drückt er sich weise so aus: kein Reich, oder eine ähnliche geschlossene Einheit, kann Bestand haben, wenn es als solches wider sich selbst ist. Wenn also in einem Reich der Streit nicht schweigt, sobald es den Gegensatz gegen ein anderes Reich gilt, das ist als aufgelöst zu betrachten; hält es sich aber in diesem Gegensatz nur als lebendige Einheit zusammen, so hebt innerer Streit unter den einzelnen Gliedern desselben seine Existenz noch nicht auf. Daß also in dem Reich der Finsterniß Streit sey, leugnet Jesus nicht, das ist vielmehr seine Natur; aber das behauptet er, daß es gegen das Reich des Guten eine geschlossene Einheit bildet. Deshalb heißt es auch: *εἰ ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν ἐκβάλλει*. Man kann diese Stelle nicht gebrauchen, um zu beweisen,

daß *σατανᾶς* für böse Engel überhaupt stände (vergl. oben zu Mt. 8, 28.); es bedeutet vielmehr (wie der Artikel zeigt) den ἄρχων τῶν δαιμονίων. Dieser, als Repräsentant des Ganzen, kann nicht wider sich selbst seyn, sonst könnte er (und mit ihm sein Reich, das er selbst ist) nicht einen solchen Widerstand dem Guten entgegen stellen. Daß übrigens hier, „ein Reich der bösen Geister angenommen ist, daran ist exegetisch durchaus nicht zu zweifeln,“ selbst nach dem Bedünken des Herrn Dr. Paulus (Comm. Th. II. S. 89.), und man wird daher künstliche Mittel in Bewegung setzen müssen, um diese lästige Lehre aus der h. Schrift wegzuschaffen.

27. 28. Nach dieser Aufdeckung der Absurdität in dem Gedanken, daß der Beelzebub sein eignes Reich angreifen soll, geht Jesus zu einem andern Einwurf über. Auch Juden trieben Dämonen aus (οἱ ῥεῖοι ὑμῶν \*), die Pharisäer und Schriftgelehrten werden als die Väter des Glaubens, somit der gläubigen Juden gedacht, womit (ἐν τίνι) treiben denn die aus? Dieser Rede liegt die Voraussetzung zum Grunde: keine Wirkung ohne Ursache; da nun die Pharisäer die Heilungen jüdischer Exorcisten anerkannten, mußten sie eine Ursache derselben annehmen. Eine böse Kraft konnten sie theils nach dem Vorhergehenden nicht annehmen, theils erlaubten das die allgemeinen Volksvorstellungen nicht; so blieb denn nur, eine gute Kraft zu setzen. Von diesen geringen Äußerungen einer guten Kraft, die isolirt und selten hervortreten, schließt der Herr auf die Schaar von Heilungen Unheilbarer, denen er Genesung gewährt hatte und folgert daraus die Nähe des Reiches Gottes. Die βασιλεία τ. Ο. ist hier in unbestimmter Allgemeinheit zu fassen als die Ordnung der Dinge, in welcher das Göttliche sich in dieser zeitlichen Weltordnung als siegend offenbart. Dies knüpfte man ganz richtig an die Erscheinung des Messias an, und in sofern bedeutet der Ausdruck auch: die messianische Zeit. (Für ἐν πνεύματι setzt Lc. 11, 20. ἐν δακτύλῳ Θεοῦ nach dem hebr. כַּחַסְדֵּי מֶלֶךְ vergl. 2 Mos. 8, 19. כַּחַסְדֵּי מֶלֶךְ אֱלֹהִים. Es ist = כֶּחֶץ, *χίρ*, Bezeichnung der Macht, nur mit dem

---

\*) Chrysostomus versteht unter diesem Ausdruck die Apostel; ohne Zweifel glaubte er den Juden die Gabe, Dämonen auszutreiben, nicht beilegen zu dürfen.

Nebenbegriff einer feinern, schwerer bemerkbaren Äußerung der göttlichen Macht). — Daß die jüdischen Vorstellungen von bösen Geistern und ihrer Vertreibung mit vielem Aberglauben gemischt waren, leidet keinen Zweifel. Josephus (bell. jud. VII. 6. 3.) erzählt, daß bei Machärus eine Wurzel wuchs, durch welche böse Geister vertrieben wurden, die er als *πονηρῶν ἀνθρώπων πνεύματα* betrachtet. In der Archäologie (VIII. 21. 5.) erzählt derselbe ein Beispiel von Austreibung durch solche Wurzel mit Salomonischen Incantations-Formeln. Eben so wird (Job. 8, 2.) ein böser Geist durch Fischleber verschucht. Allein solche Beimischung von Aberglauben beweist nicht, daß nichts Wahres der Sache zum Grunde gelegen habe, an das sich eben das Falsche anschließen konnte. Es läßt sich denken, daß manche jüdische Exorcisten (Ap. Gesch. 19, 14.) im Glauben an die Hülfe von oben Thaten verrichteten, die Ähnlichkeit mit Jesu Heilungen hatten; nur sind dieselben als schwächere und isolirte Wirkungen geistiger Kräfte zu denken.

29. Wie wesenhaft Jesus den Kampf des Guten und Bösen auffaßt, zeigt die dritte Gleichnißrede\*), wo er aus der Natur des Gegensatzes folgert, daß solche Erscheinungen, wie sich in seiner Wirksamkeit darstellten, nur gedacht werden könnten bei einem absoluten Übergewicht der Macht. Das Reich der Finsterniß, als geschlossene Einheit, tritt hier dem Reich des Guten entgegen, beide Reiche in ihren persönlichen Repräsentanten aufgefaßt. So real aber auch der Gegensatz gefaßt wird, so erscheint er doch keineswegs als ein absoluter, indem in dem Guten immer die Überwindungskraft herrscht. Lc. führt das Bild sorgfältiger aus. Der Böse wird als ein Gewappneter gedacht, der seine Burg schützt; (*αὐλή* steht für Palast, wie Mt. 26, 3. großes, mit Vorhöfen und Hallen umgebenes Gebäude.) Nur dann kann ein *ισχυρότερος* ihm seine Kükammer plündern und die Beute vertheilen, wenn er zuvor ihn selbst besiegt hat. So kann nur darum Christus die Dämonen austreiben, weil er zuvor den Fürsten der Dämonen, den Satan, bewältigt hat. (*Σκῦλα*, Mt. und

\*) Das Gleichniß ruht auf der Stelle Jes. 49, 24. 25., wo der *רִבְּאָ* dem *ισχυρός* entspricht. Lc. Darstellung stimmt ganz zu der prophetischen Rede, nach der Uebersetzung der LXX.



Mr. haben *σκεῖη* = *סֵיף*, das häufig Waffen bedeutet, in welchem Sinn es der *πανοπλία* parallel stehen könnte. Als Gegensatz von *σκέλα*, die von der Rüstung unterschieden werden, wäre es als Geräth, Besizthum überhaupt zu fassen.)

30. Nach diesen Reden Jesu, die das Verständniß vermitteln sollen, nimmt die Sprache eine andere Farbe an; die Seite des Ernstes tritt gewaltiger hervor. Den Pharisäern und Schriftgelehrten, die als Vertreter der Theokratie, wenn sie ihren Beruf wahrhaft ausgefüllt hätten, für den Erlöser und seine Sache hätten seyn sollen, diesen stellt er dar, wie in ihrer Stellung schon bloße Unentschiedenheit für ihn Entschiedenheit gegen ihn sey. (Die beiden parallelen Glieder enthalten denselben Gedanken. Der Gegensatz von *συνάγειν* und *σκορπίζειν* ist wohl aus dem Bilde vom Sammeln von Schätzen irgend welcher Art entlehnt.) Bei allem Ernst daher, der sich in dieser Rede ausdrückt, athmet der Gedanke doch Milde; der Erlöser denkt sie sich nicht als absolute Feinde, sondern er faßt sie noch als unentschiedene Freunde auf, hebt aber freilich zugleich hervor, daß Unentschiedenheit ihr Verderben sey. Wollte man sagen, daß dieser Ausspruch sich vielleicht auf andere Pharisäer bezieht, die jene freche Beschuldigung nicht ausgesprochen hatten; so ist dieß in der Rede durchaus nicht angedeutet, die frühere Redeweise Christi zu den Verläumdern gestattet offenbar auch hier diese mildere Auffassung. Es bildet aber diese\* Gnome einen scheinbaren Gegensatz mit der ähnlichen: *ὅς οὐκ ἔστι κατ' ὑμῶν, ὑπὲρ ὑμῶν ἔστι* (Lc. 9, 50. Mr. 9, 40.). Diese Äußerung betrifft indeß Personen ohne bestimmten Ruf für das Reich Gottes zu wirken, bei denen also der Mangel an Entschiedenheit gegen die Wahrheit schon eben so gut ein günstiges Kennzeichen ihrer wohlwollenden Gesinnung, als die Unentschiedenheit der Pharisäer für ihn ein Zeichen ihrer Unlauterkeit bildete\*). An eine Beziehung dieser Gnome auf das Reich der

---

\*) Beide Dikta vereinigen sich wohl am leichtesten dahin, daß, wo dem Menschen einmal das Reich des Heils innerlich nahe tritt, Unentschiedenheit und Neutralität überhaupt nicht möglich ist, weder nach der einen noch nach der andern Seite hin. Entweder beurkundet sich in positiven Zügen (wie Mr. 9, 40.), daß der Mensch nichts mit den Feinden Christi gemein hat, und dann ist ein solcher bereits für Christum,



Finsterniß (so daß das μετ' ἐμοῦ und κατ' ἐμοῦ nur von dem aus dem Zusammenhange hervorgehenden Subject zu erklären wäre, die erste Person aber nur sprichwörtlich gebraucht sey, in dem Sinn: „vom Teufel gilt recht, was man zu sagen pflegt: wer nicht mit mir ist u. s. w.“) ist gar nicht zu denken.

31. 32. An diesen Gedanken schließt sich dann eine Schilderung der furchtbaren Strafbarkeit an, in welche sich diejenigen stürzen, die wider Jesum (κατ' ἐμοῦ) streiten. Um aber diese Strafbarkeit recht in's Licht zu setzen, vergleicht sie der Herr mit andern sehr strafbaren Handlungen, besonders mit Gotteslästerungen. Diese schwierige Stelle bedarf wegen ihrer dogmatischen Bedeutung einer sorgfältigen Betrachtung\*). Was zunächst die verschiedenen Recensionen betrifft, die uns die Evangelisten davon geben, so ist bei Lc. 12, 10. ein ähnlicher Gedanke, aber in abgekürzter Form. Er steht daselbst in völlig anderm Zusammenhange als hier. Für das Verständniß trägt seine Vergleichung nichts aus. Mr. hat die Worte in demselben Zusammenhange, aber kürzer und weniger eigenthümlich. Bei Mt. allein erscheint der Gedanke in vollendeter Ausbildung, und es bewährt sich uns hier wieder, daß er, was ihm oft an Anschaulichkeit im Außern abgeht, durch Sorgfalt in der Mittheilung der Reden zu ersetzen weiß. Folgen wir also dem Mt., so ergibt sich als der allgemeine Gedanke: daß alle Sünden vergeben werden können, nur eine nicht, die Mt. nennt: εἰπεῖν λόγον κατὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου, βλασφημία τοῦ πνεύματος, Mr. dagegen βλασφημεῖν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Zur Erläuterung des Gedankens wird noch hinzugefügt, daß auch βλασφημίαι (nach Mr.) und Reden gegen des Menschen Sohn (εἰπεῖν λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου nach M.) vergeben würden, nur die Sünde wider den h. Geist nicht. Man kann daher nicht sagen, daß

---

oder es bekundet sich ebenso positiv, daß ein Mensch nicht für Christum ist, und dann ist er bereits wider Christum. (E.)

\*) Man vergl. die lehrreichen Abhandlungen über die Sünde wider den h. Geist von Grasshoff (Stud. 1833. S. 4.), Gurlitt (Stud. 1834. S. 3.), Tholuck (Stud. 1836. S. 2.), und die Monographie von Dr. Schaff „die Sünde wider den h. Geist“ (1843). Doch habe ich auf die in denselben angeregten Momente, aus Besorgniß zu weit geführt zu werden, nur selten im Folgenden Rücksicht nehmen können.

B. 31. und 32 ganz dasselbe aussagten, denn wenn auch schon B. 31. vorläufig bemerkt ist, daß die Sünde wider den h. Geist nicht vergeben werden könne, so hebt doch B. 32. den wichtigen neuen Gedanken heraus, daß selbst die Sünde wider den Sohn vergeben werden könne, nur jene Eine nicht; wobei auch die neue nachdrucksvolle Bemerkung hinzugefügt wird: οὐτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὐτε ἐν τῷ μέλλοντι. Dieser einfache Gedanke bildet indeß für die Erklärung einen schwierigen Gegenstand, weil er theils isolirt dasteht, indem keine Stelle des N. T. weiter von dieser Sünde namentlich spricht, theils in sich selbst dunkel ist, und mit andern schwierigen Lehren, z. B. dem Dogma vom heiligen Geist, in Verbindung steht. Durch grammatische und sprachliche Untersuchungen sind solche Schwierigkeiten nicht zu heben; jeder löst sie sich aus dem Zusammenhange seiner Grundansichten. Es wird bei der richtigen Erklärung einer solchen Stelle der Standpunkt im christlichen Bewußtseyn nothwendig vorausgesetzt; außerhalb desselben muß die Stelle mißverstanden werden. Nach Vergleichung von Hebr. 6, 4 ff. 10, 26 ff. 1 Joh. 5, 16. müssen darnach zuvörderst alle solche Auffassungen abgewiesen werden, die die Sünde wider den heiligen Geist auf locale und temporelle Verhältnisse zurückführen wollen\*), so daß sie weder vorher, noch nachher habe irgend begangen werden können. Sodann ist jede Erklärung zurückzuweisen, die den sittlichen Ernst in den Worten verflacht, indem sie die Worte, daß die Sünde wider den h. Geist nicht vergeben werden könne (ungeachtet des Zusatzes, weder in dieser, noch in jener Welt), hineinlegt, sie könne nur schwerer vergeben werden als andere. Endlich aber muß auch vom christlichen Bewußtseyn jede Erklärung dieser merkwürdigen Stelle zurückgewiesen werden, die unter der Sünde wider den h. Geist eine vom ganzen sittlichen Zustande des Sün-

---

\*) Wer denkt hier nicht an die wunderliche Definition von der Sünde wider den h. Geist, die Reinhard (Dogm. S. 321.) giebt: delictum quorundam Judaeorum (!) qui summa pertinacia ducti, miracula Jesu, quorum evidentiam negare non poterant, a diabolo proficisci criminabantur. Diese Erklärung ist um so unpassender, da die evangelische Geschichte gar nicht sagt, daß die Pharisäer, welche die Rede (Mt. 12, 24.) führen, die Sünde wider den h. Geist gethan hätten; sie erscheinen nur in Gefahr, sie zu thun, und davor warnt Jesus.

digenden losgelöste That versteht, sie ist stets zu denken als die Frucht einer vorhergehenden sündlichen Lebensentwicklung. Wie die beiden ersten Auffassungsweisen die Tiefe des Wortes Gottes vernichten, und die wichtigsten ethischen Verhältnisse an Localitäten oder unbestimmte Phrasen knüpfen; so führt die letztere Auffassung offenbar in Gewissen beschwerende Irrthümer, indem leicht ein Unglücklicher in einem unbewachten Moment seines Lebens in eine Sünde gestürzt werden kann, die irgend einmal für die Sünde wider den h. Geist erklärt ist. Was freilich die biblische Erklärung selbst betrifft, so leiten schon die angeführten Stellen (Hebr. 6, 4 ff. 10, 26 ff. 1 Joh. 5, 16.) auf die Möglichkeit einer furchtbaren Steigerung der Sünde, an die der Mensch eben so wenig zu glauben geneigt ist, als an die Entwicklung des Guten, wie sie die Lehre von der christlichen Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ*) vorträgt. Wenn nämlich auch der Ausdruck: *βλασφημεῖν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* in jenen Stellen fehlt, und in der That von etwas anderem die Rede ist, nämlich vom Verlust des bereits empfangenen höhern Lebens in Christo, während hier vom Abweisen des zu empfangenden geredet ist\*); so ist doch die Vergleichung solcher Parallelen nicht unwichtig, man erkennt daraus namentlich die strenge Auffassung des *οὐκ ἀφεθήσεται*. Als Parallele von einer andern Seite bietet sich uns die merkwürdige Stelle Mt. 10, 41. 42. an. Wie nämlich in dieser oben bereits erklärten Stelle des Mt. eine Steigerung des Guten und des dasselbe erwartenden Lohnes ausgesprochen war, so ist hier eine parallele Steigerung des Bösen und des dasselbe begleitenden Verderbens gelehrt. Nur sind die Stufen hier nicht so deutlich markirt als in der Stelle 10, 41. 42., offen-

---

\*) Lücke sagt zu 1 Joh. 5, 16. (S. 233.), die Sünde wider den h. Geist sey eine Species der *ἀμαρτία πρὸς θάνατον*, von der Johannes a. a. D. spricht. Ich mögte sie lieber coordiniren als subordiniren; denn man kann auch sagen, die Sünde, die Joh. beschreibt, ist die Sünde wider den h. Geist. Der Unterschied unter beiden Ausdrücken scheint nur darin zu bestehen, daß der Name Sünde wider den h. Geist das Object hervorhebt, auf das die Sünde sich bezieht; der Name Sünde zum Tode dagegen die Folge der Sünde für das sündigende Subject in den Vordergrund treten läßt (vergl. Lehnerdt's Abhandlung über die Stelle 1 Joh. 5, 16. Königsberg, 1832.)



bar aber sollen, wie eine genauere Betrachtung lehrt, hier auch drei Stufen unterschieden werden in der Sünde, wie dort in der Gerechtigkeit. Daß die βλασφημία τοῦ πνεύματος, oder das εἰπεῖν (sc. λόγον) κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου die tiefste Stufe ist, wird allgemein anerkannt, aber wie sich von derselben das εἰπεῖν λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ ἀνθρώπου unterscheide, ist schon zweifelhaft. Man hat das ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = ἄνθρωπος nehmen wollen, wie Mt. 3, 28. steht: πάντα ἀφεθήσεται τὰ ἁμαρτήματα τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων. (Nach dem hebr. כִּנּוּי בָנֵי אָדָם.) Allein diese Auffassung ist schon aus dem einfachen Grunde unstatthaft, weil der Singular ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου mit dem Artikel nie zur allgemeinen Bezeichnung des Menschen gebraucht wird, es ist vielmehr der Name des Messias, und steht dem πνεῦμα ἁγίον zur Seite. Die Sünde wider den Menschensohn tritt demnach durch die Formel: καὶ ὃς ἂν (ἐάν ist weniger gesicherte Lesart) εἴπῃ λόγον, als etwas Eigenthümliches heraus. Nachdem B. 31. in der zweiten Hälfte bemerkt war: die βλασφημία τοῦ πνεύματος werde nicht vergeben, wird die Sünde wider des Menschen Sohn noch besonders genannt mit der Bemerkung, auch sie werde vergeben. — Dunkler ist freilich die dritte Classe bezeichnet, indem neben dem Geist und dem Sohn der Vater nicht ausdrücklich genannt ist; allein in den Worten πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις (Mt. B. 31. vergl. Mt. 3, 28.), liegt die Beziehung auf den Vater nothwendig beschloffen. Jede Sünde nämlich, besonders aber jede Blasphemie, hat im letzten Grunde ihre Beziehung auf Gott\*). Eine Blasphemie kann durchaus nicht gegen einen Engel oder einen Menschen ausgesprochen werden. Demnach erscheinen hier drei Stufen der Sündhaftigkeit, zuvörderst Sünden gegen Gott den Vater, so-

---

\*) Nur scheinbar stehen damit Stellen im Widerspruch, in denen, wie Ap. Gesch. 6, 11., βλάσφημα ῥήματα λαλεῖν auf Menschen angewendet wird; denn in jener Stelle ist Moses als göttlicher Gesandter aufgefaßt, Gottes Wille wird also in ihm gelästert, weshalb auch erklärend εἰς Μωϋσῆν καὶ τὸν Θεόν hingesezt ist. Röm. 14, 16. ist τὸ ἀγαθόν nur für das Göttliche gesezt, wie 2 Petr. 2, 2. ὁδοὺς τῆς ἀληθείας für Gottes Ordnung steht. Von den Aposteln gilt natürlich dasselbe, was von Moses gesagt ist (vergl. Röm. 3, 8. 1 Kor. 4, 13. 10, 30.). Dies mit Rücksicht auf die Bemerkungen von Grasshoff a. a. O. S. 955 ff.



dann gegen den Sohn, endlich gegen den h. Geist. Bei jenen Stufen ist die Möglichkeit der Vergebung vorhanden (unter der Voraussetzung von Buße und Glauben), nur bei dieser wird sie ausgeschlossen. Diese Stufenfolge giebt nun zur richtigen Erklärung der Stelle die sicherste Anleitung. Wie nämlich bereits oben zu Mt. 10, 41. 42. bemerkt ward, daß der Werth einer That bestimmt werde, sowohl nach der Bedeutung des Objects, auf das sie sich bezieht (so daß nicht gleichgültig ist für die politischen Verhältnisse, ob ich einem Bauer oder einem König für die innern des Reiches, ob ich einem Propheten oder einem Gerechten eine Wohlthat erzeige), als auch nach dem Standpunkte der sittlichen Entwicklung des handelnden Subjects; gerade so verhält es sich auch mit dem Wachsthum der Sünde. Die innere Stellung des handelnden Subjects und das Verhältniß der That zum Object bestimmen den Grad der Strafbarkeit. Der Erlöser verhandelte hier mit Personen, die in der Beschäftigung mit göttlichen Dingen ihr Amt sahen, die auf einem gewissen Grade innerer Entwicklung standen; je höher dieselbe gedacht ward, desto gefährlicher war ihre Stellung, wenn sie dessen ungeachtet der Sünde sich hingaben. Ein Kind ist unfähig zu einer Gotteslästerung, weil es keine Erkenntniß Gottes hat, und spräche es gotteslästerliche Worte nach, so schwäke es eben nur Wörter, weil sein inneres Wesen die Beziehung der Worte nicht zu fassen vermag. Die Pharisäer aber, die ein Bewußtseyn des Göttlichen in sich trugen, gegen seine Mahnungen sich aber verhärteten, bedurften der Warnung, daß der Mensch sich gegen die Eindrücke des Göttlichen so völlig abstumpfen könne, daß keine Versöhnung mehr möglich sey; ein solches Wort, in Kraft der Liebe gesprochen, konnte ihre Herzen noch aufschrecken aus ihrer fleischlichen Sicherheit, in der sie am Rande des Abgrundes taumelten. Den Trost der Vergebung will indeß der Erlöser der Welt Niemandem verkümmern; er spricht ihn aller ἀμαρτία und βλασφημίας zu, versteht sich unter Voraussetzung wahrer Buße und rechten Glaubens. Die ἀμαρτίαι, in der Differenz von βλασφημίαι, sind Sünden, deren Object zunächst der Mensch, oder irgend eine Creatur ist; während βλασφημίαι Sünden bezeichnet, deren Object das Göttliche selbst ist. Um diese begehen zu können, wird also eine Erkenntniß Gottes vorausgesetzt, und sodann ein Grad inne-

rer Sündhaftigkeit, welche das Licht dieser Erkenntniß übersteigt\*). Indes ein solcher innerer Zustand wird dargestellt als einer, der noch Hoffnung gewährt zur Erlösung, die Übermacht der Gnade vermag die verborgene Empfänglichkeit des Guten im Innern noch anzuregen. Werden aber auch die höhern Offenbarungen des Göttlichen in Christo beharrlich abgewiesen; steigert sich also die Entwicklung bis zur Aufnahmefähigkeit des heiligen Geistes, und verschließt der Mensch dem Lichte desselben aus Unlauterkeit sein Herz, so ist die Vergebung und Erlösung unmöglich, indem die innere Empfänglichkeit für Anregungen des Heiligen gänzlich erstirbt. Die Stufenfolge der Sünde erscheint daher hier bedingt durch die Entwicklung des innern Bewußtseyns und die dadurch möglich gemachte tiefere Erkenntniß des Göttlichen. Wer auf dem Standpunkt der allgemeinen Gotteserkenntniß steht, kann auch nur gegen Gott, den Vater, sündigen; wer dagegen entwickelter, den Menschensohn zu erkennen im Stande ist, kann auch die tiefern, innigern Offenbarungen des Göttlichen, die sich in ihm fund geben, abweisen; wo nun aber vollends der h. Geist am Herzen eines Menschen innerlich arbeitet, da ist die Möglichkeit einer Sünde und Lästerung wider den h. Geist vorhanden\*\*). Höhe der Entwicklung des Bewußtseyns ist daher keine Bürgschaft gegen die Sünde, vielmehr setzt die größte Sünde das gesteigertste Bewußtseyn voraus\*\*\*); nur Lauterkeit, Aufrichtigkeit

---

\*) Also an sogenanntes Fluchen, gedankenloses Mißbrauchen des Namens Gottes, ist hier nicht zu denken; sofern nämlich dasselbe bloß gedankenlos geschieht, ist darin eben die Gedankenlosigkeit die Sünde, die keine solche Strafbarkeit bewirken kann.

\*\*) Übrigens ist das Widerstreben gegen den h. Geist (Ap. Gesch. 7, 51.), das Betrüben desselben (Ephes. 5, 31.), selbst das Erbittern und Entrüsten des h. Geistes (Jes. 63, 10.), noch wohl zu unterscheiden von dem Lästern desselben, als der eigentlichen Todssünde wider den h. Geist. Grasshoff (a. a. O. S. 947.) will das Lästern des h. G. wieder als Species des Genus der Sünde wider den h. Geist betrachtet wissen, eine Ansicht, die indes unser Text nicht zu begünstigen scheint.

\*\*\*) Die reform. Dogmatiker lehrten richtig, daß die Sünde wider den h. Geist von Unwiedergeborenen begangen werde und eben in der Abweisung der befehlenden Gnade bestehe, leugneten aber mit Unrecht, daß es daneben noch eine Sünde des Abfalls Wiedergeborener (Hebr. 6.) gebe.

und Demuth des Herzens geben auf allen Stufen der Entwicklung solche Bürgschaft. Da aber eben diese Eigenschaften des Gemüths den Pharisäern fehlten, befanden sie sich auf dem Wege zur Sünde wider den heiligen Geist.

Ohne uns also hier schon in nähere Erörterungen über die Trinitätslehre einzulassen, fassen wir einfach Vater, Sohn und Geist als Stufen in der Offenbarung des göttlichen Wesens. Die Erkenntniß Gottes als des Vaters geht auf die Macht und Weisheit, des Sohnes auf die Liebe und Gnade, des Geistes auf die Heiligkeit und Vollkommenheit des Einen göttlichen Wesens. Wer im Stande ist, die Heiligkeit und Vollkommenheit des Göttlichen, nach dem Grade der Entwicklung seines Bewußtseyns, zu erkennen (und zwar nicht in bloßer Vorstellung, sondern im Wesen), und nichts desto weniger sein Herz ihren Einflüssen verschließt, ja die Heiligkeit selbst Unheiligkeit nennt, der beweist, daß sein innerstes Auge Finsterniß ist. Hiernach darf das *λόγον εἰπεῖν κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* nicht bloß so gefaßt werden: „gegen die unscheinbare menschliche Erscheinung des Messias reden\*),“ es muß hervorgehoben werden, daß der so Sündigende einen innern Eindruck von dem Göttlichen, das in der Erscheinung Jesu hervorleuchtete, empfand, und diesem nicht Raum ließ. Wer sich der schmelzenden Kraft einer solchen Offenbarung widersezt, sündigt schwer; doch kann durch die vollendete Heiligkeit und ihren Furcht und Schreck erregenden Eindruck die dadurch hervorgebrachte Verhärtung noch überwunden werden; wo auch sie abgewiesen wird, da ist der geistliche Tod. — Durchaus den Gesichtspunkt für das richtige Verständniß der Stelle verrückend ist es, wenn man das *πνεῦμα ἅγιον* bloß von der allgemeinen Gotteskraft, die sich in

---

Die luth. Dogmatiker behaupteten mit Recht die Möglichkeit der Sünde des Abfalls, leugneten aber mit Unrecht, daß die Sünde wider den h. Geist (Matth. 12) eine davon verschiedene Sünde sey. (C.)

\*) Im Grunde wäre diese Auffassung der andern oben berührten ähnlich, der zufolge *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* soll = *ἄνθρωπος* seyn. Denn wer wirklich in Christo nur das rein Menschliche erkannte, weil er keine tiefere Empfänglichkeit für das Göttliche besaß, der sündigte, wenn er wider Christum fluchte, nicht mehr, als wenn er gegen irgend einen andern Menschen sprach. Die innere Intention, die freilich Gott allein erkennen kann, ist Maßstab der That.



den Wundern offenbarte, erklärt\*). Wie in der Verkennung einer solchen, bloß ihre Macht Eindruck erregenden Kraft eine nie zu vergebende Sünde sollte begangen werden, ist um so weniger abzusehen, da ja auch böse Wunder von teuflischen Kräften gewirkt geschehen werden, und so täuschend, daß selbst die Auserwählten könnten verführt werden, wenn es möglich wäre (Mt. 24, 24.); da erscheint also gerade die Vergebung an ihrer rechten Stelle. Das πνεῦμα ἅγιον ist hier die höchste Offenbarung Gottes, als des absolut Heiligen und Vollkommenen. In sofern nun in der Person Jesu das Göttliche wohnte, Vater, Sohn und Geist aber immer untrennbar verbunden sind, konnte die Unlauterkeit der Menschen, je nach dem Grade ihrer Entwicklung, in ihm wider Vater, Sohn und Geist sündigen, je nachdem sie den von ihm ausgehenden Wirkungen der göttlichen Kraft, Liebe und Heiligkeit sich beharrlich widersetzten. Auf der andern Seite konnte auch die Lauterkeit des Sinnes, mit gleich entwickeltem Bewußtseyn gepaart, Vater, Sohn und Geist durch ihn in sich aufnehmen. Wo aber der Sinn für die höhere Offenbarung des Göttlichen im Menschlichen, wie sie in Christo erschien, noch ganz verschlossen war, da konnte einer in der Person Jesu einen Propheten oder Gerechten nach alttestamentlicher Stellung zu sehen meinen, und nahm dann von ihm den Segen, der nach seiner Stellung ihm Bedürfniß war. So ward der Erlöser Allen Alles; den lautern Herzen ein Segensspender für alle Stufen ihrer Entwicklung; den unlautern ein strafender Richter, zunächst um sie zur Buße zu leiten; dann, wenn sie sich den Weg zu derselben durch Verhärtung verschlossen hatten, zum Gericht (Lc. 2, 34). Daß demnach die Sünde wider den h. Geist auch jetzt noch begangen werden kann, leuchtet ein; wie nämlich das Göttliche in der Person Jesu sich in der Kirche unaufhörlich offenbart, so kann auch die Sünde in einzelnen Menschen, auch auf den höchsten Graden der Entwicklung, sich seinem wohlthuenden Einfluß widersetzen. Wäre das nicht, so erschiene entweder die Zeit, in der

---

\*) Πνεῦμα ἅγιον hat immer eine Beziehung auf das Ethische, der Begriff der bloßen Kraft tritt darin zurück. Πνεῦμα allein dagegen bedeutet z. B. Mt. 12, 28. so viel wie Kraft, nur mit Hinblick auf ihren höhern Ursprung.



allein eine solche Sünde möglich war, in den Hintergrund gestellt, oder der Ernst hätte etwas Auffallendes, mit dem der Erlöser von derselben redet. Wenn aber, wie so häufig geschieht bei Personen, die durch die Wirkung der Gnade berührt werden, ernste Buße mit dem Gedanken begleitet ist, daß man mögte die Sünde wider den h. Geist begangen haben und dadurch von der Vergebung ausgeschlossen seyn — ein Gedanke, der bei reizbaren Gemüthern höchst schädlich wirken, und mindestens die Eröstung durch das Wort der Gnade eine Zeitlang zurückhalten kann; so darf Jeder, dem Seelsorge befohlen ist, oder der um Gnade befragt wird, getrost den Muths auffordern, gläubig um Rath zu rufen. Denn wer sich grämet, er mögte die Sünde wider den h. Geist begangen haben, beweist schon durch den Schmerz und die Selbstanflage, daß er sie nicht begangen hat — wer sie wirklich beging, wird sich vertheidigen vor allem Vorwurf; sollte aber auch die Sünde in einer höchst bedenklichen Gestalt sich in einem Gemüth entwickelt haben, so daß, wie bei Judas Ischarioth, der Bußschmerz sich als Verzweiflung gestalten will, so ist die Ermahnung zum Glauben an die vergebende Liebe doch immer am rechten Ort, indem die Sünde wider den h. Geist nicht deshalb nicht vergeben wird, weil Gott nicht vergeben will, sondern weil aus dem Geschöpf die Fähigkeit verschwunden ist, zu glauben, daß Gott vergeben kann. Haftet daher die Verkündigung der Gnade im Herzen, so ist der factische Beweis, daß die Sünde wider den h. Geist nicht begangen wurde, geführt.

Die Stelle, welche uns hier beschäftigt, ist zugleich für die Dogmatik Hauptbeweisstelle für die Lehre von der Ewigkeit der Strafen. Alle andern Stellen, die von einer *αἰώνιος* *κρίσις* handeln, sind unbestimmter als diese, in der ausdrücklich: *ἐν τῷ αἰῶνι μέλλοντι* hinzugesetzt ist. Freilich hat aber der Ausdruck *αἰών*, *αἰώνιος* (in den Phrasen: *εἰς τὸν αἰῶνα*, *αἰώνιος κρίσις* bei Mr.), wie auch die Formel *αἰὼν οὗτος* und *μέλλον* (bei Mt.) einen schwankenden Sinn. Die Bibel kennt keine metaphysischen Ausdrücke, und entbehrt so auch eines Ausdruckes für Ewigkeit = Zeitlosigkeit, Abwesenheit der Zeit. Alle biblischen Ausdrücke dafür bezeichnen lange, sich an einander reihende Zeiträume. Die Formel *εἰς τὸν αἰῶνα*, ist durchaus parallel mit den andern *εἰς*

τοὺς αἰῶνας, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Gal. 1, 5.), welche die aeternitas a parte post, oder die ausgedehnt gedachte Zukunft bezeichnen; das ἀπ' αἰῶνος aber ist = dem ἀπὸ τῶν αἰώνων, πρὸ τῶν αἰώνων, wodurch die aeternitas a parte ante, oder die ausgedehnt gedachte Vergangenheit ausgedrückt wird. Αἰών ist daher wie עוֹלָם = αἰῶνες, עוֹלָמִי, wie die Formel συντέλεια τοῦ αἰῶνος, die mit συντέλεια τῶν αἰώνων gleichbedeutend ist, zeigt. (Vergl. 1 Kor. 10, 11. den Ausdruck τὰ τέλη τῶν αἰώνων.) Da indeß dieselbigen Ausdrücke sowohl auf die Zeitlosigkeit bei Gott, als auf die lang dauernde Zeit nach der Auffassung der Creatur angewendet werden; da die Ausdrücke: κρίσις, κόλασις αἰώνιος, κρίμα, πῦρ αἰώνιον der ζωὴ αἰώνιος gegenüber stehen, so kann aus sprachlichen Gründen gegen eine unaufhörliche Dauer der Strafe nichts eingewendet werden. Das Gefühl aber, welches sich in den Vertheidigern einer ἀποκατάστασις τῶν πάντων (deren es zu aller Zeit viele gab und in unserer Zeit mehr als in irgend einer frühern), gegen die Lehre von der Endlosigkeit der Strafen der Gottlosen ausspricht, mag oft in einem erschlafften sittlichen Bewußtseyn begründet seyn, doch hat es ohne Zweifel auch eine tiefe Wurzel in edeln Gemüthern; es ist der Ausdruck der Sehnsucht nach vollendeter Harmonie in der Schöpfung. Rein exegetisch angesehen indeß muß man gestehen, daß keine Stelle des N. T. ein klares positives Zeugniß für die Erfüllung dieser Sehnsucht ablegt. Die Schriftausdrücke, welche die Auflösung der durch die Sünde entstandenen Disharmonie in die Harmonie bezeichnen: ἄφεσις, καταλλαγὴ, ἀπολύτρωσις, deuten alle ein Gebundenseyn vom Bösen, somit eine Mischung des Guten und Bösen, wie es in der menschlichen Natur, wie sie nach dem Fall sich darstellt, an. Auf die Geister des Reiches der Finsterniß daher, und auf Menschen, die durch beharrlich fortgesetzten Widerstand gegen die Züge der Gnade demselben Reich anheim gefallen sind, finden die genannten Begriffe nie eine Anwendung nach der Lehre der Schrift. Will man indeß sagen, daß das Böse als ein Gewordenes und Zeitliches auch den allgemeinen Charakter des Zeitlichen, das Aufhören, theilen müsse und die Aonen des Weltlaufs, wenn sie dem Bösen auch dauernde Strafe bringen, doch endlich in sich selber abrollen müssen; so deutet allerdings eine Stelle der Schrift auf dieses Zurückgehen

der Zeit selbst mit allen ihren zeitlichen Erscheinungen in den Abgrund der Ewigkeit, als der Zeitlosigkeit hin, die räthselhaften Worte 1 Kor. 15, 28. (wozu die Erklärung zu vergleichen). Allein die geheimnißvolle Beschaffenheit der Stelle selbst, verbunden mit dem Umstande, daß des Bösen und seiner Auflösung daselbst nicht Erwähnung geschieht, berechtigt kaum zu mehr als muthmaßlichen Folgerungen aus derselben in Beziehung auf die Endlosigkeit der Strafen; die Worte des Erlösers Mt. 12, 32. bleiben ein erschütterndes Zeugniß für die Furchtbarkeit der Sünde und ihrer Folgen\*). Wie aber dies, so sind dieselben Worte auch ein Trost, indem sie selbst für die Sünden wider Vater und Sohn, also für sehr geistige Formen derselben, die Möglichkeit der Vergebung verheißen. Und gewiß urgirt man den Zusatz: οὐτε ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι, nicht zu sehr, wenn man folgert: „alle andern Sünden können also in jener Welt vergeben werden,“ natürlich, wie schon erinnert wurde, unter den allgemeinen Voraussetzungen von Buße und Glauben (vergl. zu 1 Petr. 3, 18 ff.). Darauf deuten auch Stellen, wie Mt. 5, 26. vergl. mit 18, 34. Denn das βληθῆναι εἰς φυλακὴν, ἕως ἂν ἀποδῶ τὸν ἔσχατον κοδράντην, ist offenbar von der κρίσις αἰῶνος sehr verschieden. (Siehe das Nähere zu Mt. 18, 34. Lc. 16, 19 ff.) Wie aber die Lehre von der Vergebung mancher Sünden im αἰὼν μέλλων mit der Lehre vom Gericht nicht in Widerspruch steht, zeigt die folgende Darstellung des Verhältnisses von αἰὼν οὗτος und μέλλων. Für den erstern Ausdruck setzt das N. T. auch ὁ νῦν αἰὼν (Tit. 2, 12. 2 Tim. 4, 10.), καιρὸς οὗτος (Mr. 10, 30.), αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου (Ephes. 2, 2.), αἰὼν ἐνεστώς πονηρός (Gal. 1, 4.). Für αἰὼν μέλλων steht auch: αἰὼν ὁ ἐρχόμενος

---

\*) Wollte man unsere Stelle von 1 Kor. 15, 28. aus so deuten, daß hier doch bloß stehe, die Sünde wider den h. Geist werde weder in diesem, noch in jenem Aeon vergeben, sie könne aber nach jenem Aeon Vergebung erlangen; so widerspräche das offenbar dem Sinne des Schriftstellers. Denn Mt. 12, 32. wird dem οὐκ ἀφεθήσεται das ἀφεθήσεται entschieden gegenübergestellt; der Zusatz: οὐκ ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὐτε ἐν τῷ μέλλοντι, soll nur dazu dienen, das οὐκ vollständig zu erschöpfen, also zu verstärken, nicht abzuschwächen. Mt. denkt sich hinter dem αἰὼν μέλλων keineswegs noch eine Stufe des Weltbestandes, derselbe vollendet sich vielmehr im αἰὼν οὗτος und μέλλων.



(Mr. 10, 30.), αἰὼν ἐκεῖνος (Lc. 20, 35.), αἰῶνες ἐπερχόμενοι (Ephes. 2, 7.). Die Formel κόσμος μέλλων findet sich nicht. Der alte Streit über das Verhältniß der rabbinischen Ausdrücke עָוֶן וְעָוֶן und עָוֶן, der zwischen Witsius und Nhenferd so heftig geführt ward (vergl. Koppe exc. I. zum Briefe an die Ephesier), ob die messianische Zeit oder die Ewigkeit unter dem αἰὼν μέλλων zu verstehen sey, ist ziemlich unfruchtbar und berührt das Wesen des Gegensatzes nicht; der αἰὼν μέλλων befaßt eben beides zugleich, wie die βασιλεία τ. Θ. (s. zu Mt. 3, 2.), wobei freilich nicht ausgeschlossen ist, daß bald die eine, bald die andere Beziehung in dem Ausdruck vorherrscht. Im Allgemeinen bildet der αἰὼν μέλλων den Gegensatz zu der gesammten zeitlichen Weltordnung, deren Eigenthümlichkeit ist, daß Gutes und Böses in ihr gemischt ist. In sofern steht sie zwischen dem Reich des Lichts und der Finsterniß in der Mitte, und bildet den Gegensatz der βασιλεία τῶν οὐρανῶν, indem, wenn allerdings auch das Gute seine Wurzel in der zeitlichen Weltordnung hat, doch das Böse der Erscheinung nach vorwaltet, weshalb auch Gal. 1, 4. der αἰὼν ἐνεστώς geradezu πονηρός, eine βασιλεία τοῦ ἄρχοντος τοῦ σκότους genannt wird. Diesem zeitlichen Weltlauf wird der künftige gegenüber gestellt, als ein die Mischung des Guten und Bösen aufhebender und die Herrschaft des erstern rein begründender. Der Ausdruck: αἰὼν μέλλων mit seinen Synonymen, ist daher dem: βασιλεία τοῦ Θεοῦ, verwandt, der Ausdruck faßt bloß dieselbe Erscheinung von einer andern Seite her auf; dann aber wird auch αἰὼν μέλλων etwas anders gebraucht. Eine Anwendung auf Individuen findet er nicht, wie wir bei der βασ. τ. Θ. bemerkten (s. zu Mt. 3, 2.), es heißt nirgends: der αἰὼν μέλλων sei für Jemand da, oder in Jemandem. Er geht immer auf die Gesammtheit der Kirche, oder der Menschheit. Dagegen gleicht sich der Sprachgebrauch darin ganz, daß αἰὼν μέλλων eben so wie βασ. τ. Θ. in zwiefacher Beziehung auf seine Offenbarung gefaßt wird; einmal erscheint der αἰὼν μ. bereits als gekommen und wirksam, dann wieder als künftig. Zu der Fassung, nach welcher der αἰὼν μ. als schon vorhanden erscheint, gehört 1 Kor. 10, 11. Hebr. 6, 5. 9, 26., in denen die συντέλεια τῶν αἰώνων, (= τέλη τῶν αἰώνων) als der Übergang von dem αἰὼν οὗτος zum μέλλων, als gegenwärtig gedacht ist. Es ist dies



auf dieselbe Weise zu erklären, wie der gleiche Sprachgebrauch bei der βασιλ. τ. Ο. Wie mit der Person Christi und der Gründung der Kirche das Reich Gottes im Keim gegenwärtig war, so schlummert auch darin jene Welt als gegenwärtig in dieser. (Eben so wie nach Johannes die ζωὴ αἰώνιος nicht bloß als zukünftig für den Gläubigen dasteht, sondern ihm schon ein Gegenwärtiges ist vergl. zu 1 Joh. 3, 14.). Gemeinhin herrscht jedoch die Idee des αἰῶν μ. als eines zukünftigen vor, und demnach erfolgt erst das Eintreten desselben mit der συντέλεια τοῦ αἰῶνος (τούτου), der Offenbarung des Göttlichen als des herrschenden und siegenden, der Sünde als der ausgeschiedenen. Diesen Moment dachten sich die Apostel als nahe, und überdies sonderten sich in ihrer Vorstellung nicht die einzelnen Momente, die darin unterschieden werden können, namentlich nicht die erste und die zweite Auferstehung, eben so wenig als in dem Ausdruck βασιλ. τ. Ο. diese Momente gesondert hervortreten. Zur Erklärung dieser Erscheinung dient die Analogie der Propheten des A. T., die bei den Weissagungen über die Zukunft des Messias seine zwiefache Zukunft nicht zu scheiden pflegen (vergl. hierüber das Weitere zu Mt. 24, 1.). Wenn daher in unserer Stelle eine ἡγεσις in dem αἰῶν μέλλων als möglich gesetzt wird, so waltet hier diejenige Bedeutung des Ausdrucks vor, nach welcher er die Ewigkeit und das vor derselben hergehende allgemeine Gericht ausschließt. Der αἰῶν μέλλων wird hier als das Jenseitige aufgefaßt, das sich einst im Siege des Guten diesseits offenbaren will und demselben werden die Sünder im Scheol als angehörig gedacht. Die Predigt des Evangeliums an die ungläubigen Zeitgenossen Noah's (1 Petr. 3, 18.) involvirt eine solche Vergebung im αἰῶν μέλλων für alle, die ihr Glauben schenken wollten.

33. Das Folgende scheint der Meinung derer günstig, welche glauben, die Pharisäer, zu denen Christus spricht, hätten eben in ihrer Rede (B. 24.) die Sünde wider den h. Geist gethan. Für die Ansicht scheint auch Mr. 3, 30. zu sprechen: ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει, durch diese Worte wird nämlich die Rede über die Sünde gegen den h. Geist an die obige Lästerrede angeschlossen. Allein die vorhergehenden Reden Jesu (B. 25 ff.) machen es mir, wie bereits oben ausgeführt ward, sehr unwahrscheinlich, vergl. mit den Stellen 1 Kor. 2, 8. Ap. Gesch. 13, 27. 28.

Lc. 23, 34. Denn zugegeben, es wären andere ἀρχοντες, die hier bezeichnet sind, als in unserer Stelle, wie allerdings anzunehmen seyn dürfte, so können sie doch schwerlich minder schuldige gewesen seyn, da sie den Herrn der Herrlichkeit sogar kreuzigten, als diese waren, die seine Wunder nicht als göttliche Wunder anerkannten; doch heißt es, sie hätten ihn aus ἄγνοια getödtet. Wenn nun die ἄγνοια auch noch so sehr eine verschuldete war, so kann doch die Sünde wider den h. Geist eben nur mit Bewußtseyn geschehen, indem sie als die höchste Entwicklung der Sündhaftigkeit zu denken ist. Die Worte Mt. 3, 30. behalten auch ihre volle Geltung, wenn die Rede von der Sünde wider den h. Geist verstanden wird von dem muthmaßlichen endlichen Erfolg der Sünde jener Pharisäer; denn wer auf dem Standpunkt des Bewußtseyns, den die Pharisäer als Häupter und Lehrer des Volks einnahmen, von den Wundern des Sohnes Gottes, der vor ihnen alle seine Herrlichkeit entfaltete, sagen kann, sie seyen Wirkungen des bösen Geistes; der ist gewiß auf dem geraden Wege zur Sünde wider den h. Geist, wenn er auch noch nicht genug entwickelt seyn sollte, um sie selbst begehen zu können.

34. 35. Das Gute und Böse stellt der Heiland in dem Gegensatz sich gegenüber, wie es auch in physischen Erscheinungen auftritt; der gute Baum bringt gute Frucht, der faule schlechte (vergl. zu Mt. 7, 18 ff. — Das ποιεῖν B. 33. ist nach Analogie des lateinischen facere, ponere gebraucht; „setzt einen Baum“ u. s. w.). Mit unserer Stelle ist genauer verwandt Lc. 6, 43 — 45., die hier zu vergleichen ist. Lc. nämlich stellt, dort eben so wie hier, der schöpferischen Natur des Baums die innere productive Kraft des Menschen (Θησαυρός B. 5.) entgegen, und äußert: daß wie die Frucht des Baums den Charakter desselben abdrückt, und man von diesem auf jenen und umgekehrt schließen kann, so sey es auch beim Menschen; wo der innere Lebensquell vergiftet sey, da strömten böse Thaten aus. (Sehr passend hat Lc. 45. den Zusatz Θησαυρός τῆς καρδίας, die καρδιά wird hier wieder als Mittelpunkt der ψυχή, folglich alles persönlichen Lebens, aller Selbstbestimmung aufgefaßt.) Deutlich schließt nun der Herr aus dem allgemeinen Grundsatz: ἐκ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκειται, daß die Pharisäer böse sind, somit in dieser ihrer Beschaffenheit unfähig zu irgend etwas Gutem. Er nennt sie: γεννήματα

ἐχιδνῶν (s. zu Mt. 3, 7.), und deutet von der frevelnden Rede, die sie führten, auf das Innere hin, aus dem sie floss. (Alles Äußere ist Abdruck des Innern — *στόμα* Gegensatz von *καρδιά* — *περίσσειμα* = *ἰσχυρός*, die innere Lebensfülle, die sich bei Jedem, auch dem Schwächsten, in irgend welchen Bewegungen nach außen hin fund giebt.) Die ganze Stelle aber, auch abgesehen von dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, hat ihre nicht geringen Schwierigkeiten. Das Gleichniß scheint nämlich das Ethische in's Physische hinabzuziehen und eine innere Differenz unter den Menschen zu setzen, der zufolge die einen gut, die andern schlecht wären, und dem gemäß handeln müßten. Da nun die Pharisäer hier eben die schlechten genannt werden, so scheint es, als ob ihnen auch die Sünde wider den h. Geist als eine nothwendige Folge aus der Bosheit ihres Herzens zugeschrieben werden solle, was denn unsere oben ausgesprochene Ansicht aufheben würde. In diesen Sätzen würde aber zunächst der gesammten Bibellehre widersprechen, daß eine nothwendige Differenz unter Guten und Bösen gesetzt wäre; wie wir Niemanden denken können in dem gefallenem Geschlecht, der aus seinem guten Schatz Gutes hervorbrächte nach innerer Nothwendigkeit, so auch keinen, der nach derselben Weise nur Böses aus sich producirte; in allen gefallenen Menschen erscheint Gutes und Böses gemischt. Ohne Zweifel ist daher die richtige Erklärung dieser schwierigen Stelle die, daß nicht in der Unfreiheit und Naturnothwendigkeit, sondern in dem Einander-entsprechen von Wesen und Frucht der Vergleichungspunkt zu suchen ist. Der Mensch kann nicht außer dem Element handeln, in dem sich sein innerster Lebensquell bewegt; ist der noch weltlich, so handelt der Mensch weltlich in allem, was er thut, ist derselbe aber vergöttlicht in der Wiedergeburt, so handelt er von da aus rein und gut. Die *γεννήματα ἐχιδνῶν*, die als solche nichts Gutes thun können, aber freilich (*πῶς δύνασθε* B. 34. im eigentlichen, geistig-physischen Sinn vom Unvermögen zum Guten zu verstehen) durch die Gnade aufhören zu seyn, was sie sind, und in Buße und Glauben ihre Natur verwandeln. So predigte schon der Täufer (Mt. 3, 7. 8.): *γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς* (nämlich als solche, wie ihr da seyd; der alte Mensch muß sterben); *ποιήσατε οὖν καρ-*



πὸν ἄξιον τῆς μεταβολῆς. Und eben so predigt auch hier Christus; und eben, weil er dem Schlangensamen Buße predigt, können sie die Sünde wider den heil. Geist noch nicht begangen haben, sonst hieße, ihnen Buße predigen, mit ihnen Gespött treiben. Der böse Baum also, der in seinem natürlichen Zustande bittere Früchte trägt, soll durch ein edles Reis veredelt, so auch der natürliche Mensch durch die Wiedergeburt erneut werden zum Ebenbilde des, dessen Herz überströmt von Gnade und Heil.

36. 37. Die offenbare Bemühung des Erlösers, den in den Abgrund der Sünde sich stürzenden Pharisäern noch zu Hülfe zu kommen, deuten die folgenden Verse an, in welchen er ihnen die Bedeutung der Sünde in ihrer geistigen Gestalt vor Augen stellt. Sie mogten, da sie bloß geredet hatten, ihre Sünde für unwichtig halten, bloß die That als reale Schuld anerkennend; Jesus führt sie auf einen höhern ethischen Standpunkt, dem zufolge eben die geistige Intention, gesetzt sie offenbare sich auch nur in einem Wort, der Gegenstand der göttlichen Gerechtigkeit ist. Das ῥῆμα ἀργόν (es ist als nom. absol. zu nehmen), ist absichtlich gewählt im Gegensatz gegen das πονηρόν, das sie gesprochen hatten; ἀργόν = ἀεργόν, ἄχρηστον, der Ausdruck bezeichnet eine geringere Strafbarkeit\*), schärft aber dadurch den Gedanken. In dem λόγον ἀποδιδόναι ist zunächst nur angedeutet, daß vor dem göttlichen Auge auch die geheimsten Regungen des Bösen ihre Strafe fänden. Und eben je geistiger das Wort ist, desto strafbarer sein Mißbrauch; ja das Wort, als der Ausdruck des Innern, ist es, an dem sich das ganze Wesen des Menschen offenbart. Den λόγοι stehen die ἔργα gegenüber, diese scheinen dem sinnlichen Menschen bedeutsamer, weil sie sinnfälliger sind. Aber jede That ist im Grunde nur ein sich verkörperndes Wort, oder jedes Wort kann die Mutter einer That werden. In dieser Innerlichkeit faßt der Erlöser hier das Wort und macht es deshalb zum Gegenstand des Gerichts. Wie der Mensch redet, so ist er; wie er ist, so wird er gerichtet. Die λόγοι sind also nicht bloß äußere, sondern vornehmlich innere Worte, als die geistigen Be-

\*) Darauf deutet schon Chrysostomus hin, der auch unter ῥῆμα ἀργόν nicht bloß böse, sondern auch unnütze Reden versteht, τὸ μάταιον, τὸ γέλωτα κινεῖν ἀτακτον.



wegungen des innern Lebens; wer daher in heuchlerischer Weise gute Worte spricht, wird eben auch nach seinen Worten gerichtet, weil es Heuchelworte sind. (*Δικαιοῦσθαι* Gegensatz von *καταδικάζεσθαι* = *κατακρίνεσθαι*, somit *pro justo declarari*, aber mit Voraussetzung des Gerechtfeyns [s. zu Röm. 3, 21.]. In dem *ἐκ τῶν λόγων* liegt die bestimmende Kraft der *λόγοι* auf die *κρίσεις* angezeigt.)

38. Bei Mt. schließt sich unmittelbar hieran noch eine Strafrede gegen einige Pharisäer, die ein Zeichen sehen wollten, von der Lc. die Elemente zwar in anderer Ordnung, aber mit buchstäblicher Übereinstimmung giebt. Der Zusammenhang bei Mt. ist einfach und schlicht, so daß sich gegen die Stellung der Worte hier nichts erinnern läßt; nur trägt die ganze Darstellung des Lc. durchweg mehr den Stempel der Ursprünglichkeit, weshalb wir auch hier wohl thun werden, ihn vorzuziehen. Ob aber die *τινές*, welche hier das Zeichen fordern, dieselben sind mit den Pharisäern, die oben (B. 24.) die Lästerworte sprachen (von denen Lc. 11, 15. auch sagte *τινὲς ἐξ αὐτῶν*), oder nicht, darauf kommt für die Erklärung wenig an; die Ausdrücke, deren sich der Herr bedient, um sie abzuweisen (B. 39.), zeigen, daß sie auf derselben ethischen Stufe standen, wie die andern. Indesß Lc. 11, 16., wo ihre Bitte um ein *σημεῖον* anticipirt erscheint, macht die Annahme, daß eine Partei sich in dieser Weise äußerte, um ihn auf die Probe zu stellen, die andere auf eine andere, immer sehr wahrscheinlich. (Lc. 11, 16. *ἕτεροι δὲ πειράζοντες σημεῖον παρ' αὐτοῦ ἐχόντων ἐξ οὐρανοῦ*.) Das *σημεῖον* erscheint zugleich näher bestimmt als ein *ἐξ οὐρανοῦ*. Ein *σημεῖον* (τίς) ist ein Wunder, nicht an und für sich betrachtet, sondern in seiner Beziehung auf etwas Anderes gefaßt (s. zu Mt. 4, 12.); in sofern es also etwas beweist, bedeutet, anzeigt; hier die Messianität Jesu. Abgesehen von allem Wunderbaren, als bloßes Zeugniß für die innere Geistesrichtung, wie Dr. Paulus das Wort gebraucht haben will, kommt es im N. T. nie vor. Die *σημεῖα ἐξ οὐρανοῦ* (oder *ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ* nach Mr. 8, 11., auch *ἐν τῷ οὐρανῷ* Offenb. 12, 1.) stehen entgegen den *σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς*, und schienen dem sinnlichen Menschen ein Requisit für den Messias zu seyn, weil sie größere Macht voraussetzen.

39. Jesus wies sie strafend mit ihrem Verlangen ab. (*Γενεά*

= זָרָה zunächst Lebensalter, dann die in einer Zeit Zusammenlebenden, vergl. zu Mt. 24, 34. — In derselben Verbindung wie hier kommt auch *μοιχαλῖς* wieder vor Mt. 16, 4., welche Stelle Real- und Verbal-Parallele für diese ist. Es ist der Ausdruck hier nach der durchgehenden alttest. Redeweise zu erklären, der zufolge das Ungläubige, Unheilige als aus unheiliger Liebe geboren aufgefaßt wird, und somit eine Lösung der Seele von dem Herrn voraussetzt. Diese geistige Abwendung der Seele vom Schöpfer auf das Geschöpf wird als Ehebruch dargestellt; nach einer tiefen Auffassung des Verhältnisses der Seele zu Gott, über die noch öfter die Rede seyn wird\*). Vergl. Gesenius hebr. Lex. unter זָרָה, זִנְיָה, זִנְיָהּ. Das Abweisen dieser Wunderfüchtigen bildet offenbar keinen Widerspruch mit dem sonst bemerkbaren Werthlegen Christi auf seine Wunder (Joh. 5, 20. 10, 25.). Da die Wunder nämlich stets sittliche Zwecke hatten, setzten sie einen empfänglichen Gemüthszustand für das Heilige voraus; wo dieser fehlte, wirkten sie so wenig, daß auch die staunenerregendsten Wunder auf eine unheilige Kraft zurückgeführt werden konnten (B. 24.). Es tritt also als der Fluch der Sünde hervor, daß sich das Göttliche in seinen erhabenen und beseligenden Äußerungen ihr entzieht; dem bösen Geschlecht kommt nur ein unsichtbares Jonaszeichen zu.

40. In wiefern der Erlöser den Pharisäern ein Jonaszeichen geben will, deutet der Evangelist selbst an in den Worten: ὡσπερ γάρ κ. τ. λ. Gewiß waltet aber in dieser hervorgehobenen Parallele zwischen der Auferstehung Jesu und dem Schicksal Jonas mehr als eine Beziehung vor. Zuvörderst betraf beides die Person selbst (weshalb Lc. 11, 30. sich ausdrückt: ἐγένετο Ἰωνᾶς σημεῖον, er selbst war das Zeichen); sodann war bei Jonas die Rettung aus dem Fisch, wie bei Jesu die Auferstehung, ein unsichtbares, nur dem Glauben (der Widersacher) hinggegebenes Zeichen; sodann bildet auch das ἐν τῇ κοιλίᾳ κήτους mit ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς eine Parallele, als Gegensatz gegen das σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Die Hauptbeziehung, die den ganzen Zusam-

---

\*) Vergleichen von Joh. 8, 40. 41. sind hier ganz unstatthaft; *μοιχαλῖς* heißt nicht aus Ehebruch erzeugt (*spurius*), sondern Ehebruch treibend.

menhang vermittelt, bleibt aber die, daß wie des Jonas Erhaltung den Nineviten eine unsichtbare war, so auch das größte Wunder, das an dem Menschensohn geschieht, auch für die Pharisäer ein unanschaulbares seyn soll; den gemeinen Augen des ehebrecherischen Geschlechts entzieht sich die Heimlichkeit der Herrlichkeit des Herrn. Die neuerdings versuchte Erklärung dieser Stelle, der zufolge das σημεῖον Ἰωνᾶ seine Predigt an die Niniviten seyn soll (wornach denn B. 40. zu einer von Mt. mißverstandenen Auffassung der Worte Jesu gemacht wird), ist aus einer totalen Verkennung des ganzen Zusammenhangs hervorgegangen und widerlegt sich hinlänglich selbst. — Die Beziehung übrigens, die in den Worten Jesu auf die Geschichte des Jonas liegt, enthält für den biblischen Ausleger einen wichtigen Wink für die Erklärung des alttest. Werkes, auf das sie geht. Die Erklärung selbst gehört indeß nicht weiter hierher. Jesus benuzt die Begebenheit des Jonas auch sonst (Mt. 16, 1 ff.), um seine Auferstehung damit zu vergleichen. Die τρεῖς ἡμέραι καὶ τρεῖς νύκτες sind nach dem hebr. Sprachgebrauch zu erklären. Ein *נַחֲמִישָׁן* = 24, ohne daß gerade 24 Stunden dreimal erfüllt zu seyn brauchten. Der Erlöser ruhte aber an drei Tagen im Grabe, und erfüllte die Weissagung hiemit. Bei aller Genauigkeit in der Schrift offenbart sich nie mikrologische Peinlichkeit und Angstlichkeit; wie in der Natur spricht sich in ihr Regelmäßigkeit mit Freiheit aus, weshalb sie auch der Freiheit Raum läßt, und alle Weissagungen so stellt und so erfüllt, daß sie geglaubt, aber auch daß ihnen widersprochen werden kann. Die h. Schrift verfehlte ganz ihren Zweck, wenn sie durch mathematische Schärfe zur Annahme zwänge. — Nicht zu übersehen ist die Parallele zwischen *ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους* und *ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς*. Jene Worte folgen den LXX., die das *לִבָּתַיִן* Jon. 2, 1. *κήτος* übertragen. Die *καρδία* = *לב* ist das Innere überhaupt. Für das Ruhen im Grabe scheint aber der Ausdruck nicht passend, auch die Parallele nicht geeignet. Ob nicht die räthselhaften Worte eine weitere Beziehung haben mögen, auf den Zustand der Seele Jesu nach dem Tode (vergl. zu 1 Petr. 3, 19. Ephes. 4, 8.)? Die Worte sind überhaupt nur andeutend, und mögen daher damals, als sie gesprochen wurden, weder von den Pharisäern, noch von den Jüngern gefaßt seyn, wie das mit so vielen Aussprüchen der

Fall war, deren tiefer Sinn ihnen erst später aufzugehen pflegte. Von seinem Tode hatte überdies der Herr noch nicht klar geredet, das Ganze behielt daher ein räthselhaftes Dunkel, wie es sollte; es war eine Hieroglyphe für die Gegenwart, welche zu deuten erst die Zukunft berufen war. Man könnte sagen, in solchen Stellen weissagte der Erlöser von und für sich selbst; denn obwohl ohne Zweifel der ganze große Gang seines Werks vor seiner Seele ausgebreitet da lag, als er dasselbe begann mit der Taufe im Jordan, so ist doch nicht unwahrscheinlich, daß die einzelnen großen Momente darin, namentlich sein Tod mit den Einzelheiten dabei, sich ihm erst allmählig bestimmter vor das menschliche Bewußtseyn stellten. Die Geschichte der Verklärung (Mt. 17, 1 ff.) scheint für diese Ansicht zu sprechen (vergl. das Nähere bei der Erklärung).

41. 42. Die Erwähnung der Geschichte des Jonas führte den Herrn in seiner Rede noch auf ein anderes Moment, wodurch er die Gesunkenheit des Geschlechts seiner Zeit anschaulich machen konnte. Obgleich die Niniviten keines anschaubaren Zeichens gewürdigt waren, glaubten sie doch der Bußpredigt des Jonas — und die Königin des Mittags eilte unaufgefordert zu Salomo, um von seiner Weisheit zu lernen. Die Phariseer nahmen das Dargebotene nicht einmal an. Das Strafende in diesen Vergleichen war um so schneidender, da in beiden Fällen Heiden diese Proben des Glaubens ablegten, über welche sich die Juden so gern erhoben; eben so wie 11, 20 ff. in verwandter Vergleichung der Fall war. Das Gericht und die Auferstehung ist hier wieder als die Zeit endlicher, untrüglicher Entscheidung gesetzt, in der sich Alles so darstellt, wie es im innersten Wesen ist. (*Ninevītai* = *ἄνδρες Νινεβί* = נִינְבִי אֲנָשִׁים nach bekanntem Hebraismus. Jos. 8, 20. 10, 6. — Die βασιλισσα νότου ist die מַלְכָּה שֶׁבַּנֹּת 1 Kön. 10, 1. Der Ausdruck *νότος* weist unbestimmt in den Süden, nach Arabia felix. — Die *πέρατα τῆς γῆς* = אֲפִסֵּי הָאָרֶץ, bekannter alttest. Ausdruck, aus populärer Weltanschauung entnommen.) Je geringer der Glanz war, durch den die Niniviten und die arabische Königin sich überwinden ließen, um so strafbarer mußte der Kampf wider das Ideal der Heiligkeit selbst erscheinen. (*Πλεῖον Ἰωνᾶ, Σολομῶνος ᾧδε* vergl. Mt. 12, 8.).



43. Ue., der in dem ganzen eilften Capitel die Elemente eigenthümlich geordnet hat, wie wir später sehen werden, und B. 27. 28. eine besondere kleine Geschichte einfügt, hat die folgenden Worte (Mt. 12, 43—45.) in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Dämonischen und seiner Heilung, von der auch bei Mt. 12, 22 ff. Alles ausging. Mt. dagegen hat diese Worte, die zunächst wohl jene Stellung zu der Heilungsgeschichte haben mochten, nach seiner Weise auf selbstständige und keineswegs geistlose Art verarbeitet. Er setzt sie nach den Schlußworten B. 45. οὕτως ἔσται ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ ποιηρᾷ, in Verbindung mit dem Hauptgespräch von der γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς (B. 39.). Auffallend scheint hierbei freilich, wie von den Pharisäern solches gesagt werden könne, die doch unter der γενεὰ μοιχαλὶς B. 39. verstanden werden müssen. Denn da kein Dämon von ihnen ausgetrieben war, so sieht man nicht, wie einer in sie wiederkehren konnte. Da aber auch keine Sehnsucht und kein Glaube in ihren Herzen wohnte, ist eben so wenig abzusehen, wie von einem Austreiben des Dämons die Rede seyn könnte, wenn man etwa das Wiederkehren desselben als ein künftig zu Erwartendes auffassen wollte. Die ἀπιστία selbst konnte offenbar nur aus Mißverständnis der Stelle als auszutreibender Dämon gefaßt werden. Allein wie die Phariseer, als pars pro toto, sehr zweckmäßig aufgefaßt werden konnten, für das ganze Volk, das ihren Geist in sich aufgenommen hatte, so konnte auch das jüdische Volk der damaligen Zeit, als größeres Individuum gefaßt, mit dem israelitischen Volk in früheren Zeiten zusammen genommen werden, als eine Persönlichkeit in verschiedenen Momenten der Entwicklung. Daß immer manche im Volk waren, wie die Apostel und andere Edle, die den allgemeinen Charakter der Verderbtheit nicht theilten, ist kein Grund gegen eine solche Auffassung; alle diese gehörten als solche eigentlich nicht zum Volke, sie standen über demselben. Das babylonische Exil erscheint nun in der Geschichte des jüdischen Volks als eine Reinigungsperiode desselben, als ein wahres Ausgetriebenwerden des Teufels des Gözendienstes unter furchtbaren Paroxysmen. Die Juden standen nach der Rückkehr in der That reiner als je da; allein statt des Gözendienstes kehrte der gefährlichere Pharisäismus, der am Ende derselbe Geist der Abgötterei in andern Formen war, zurück. In

den Fesseln dieses Geistes fand der Erlöser das Volk, das sich nun nicht einmal mehr lösen lassen wollte, so daß es einem Befessenen glich, der in den alten Schaden zurückgesunken war. Eine tiefe, inhaltsschwere Anwendung der Vergleichung! Auffallen könnte hierbei nur das Futurum B. 45. οὕτως ἔσται ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ, indem nach der gegebenen Darstellung Alles als vergangen erscheint. Allein das ἔσται ist offenbar nur auf das unmittelbar Vorhergehende zu beziehen: τὰ ἔσχατα χεῖρονα τῶν πρώτων, die schlimmen Folgen des Rückfalls des jüdischen Volks offenbarten sich auch erst recht spürbar beim Untergange ihrer Selbstständigkeit. Wollte man dem οὕτως ἔσται eine Beziehung geben auf das ganze Gleichniß, so daß also das Ausgetriebenwerden des Dämons und sein Rückkehren mit sieben andern erst künftig seyn sollte; so wäre die Stelle ganz unverständlich, denn weder bei den Pharisäern allein, noch beim ganzen Volk, treten Momente ein, die so gefaßt werden könnten.

In den Worten B. 43. 44. ist eine jüdische Volksidee, und man kann sagen, eine allgemein menschliche Vorstellung, parabolisch ausgeführt. Das Böse, als das Disharmonische, Wüste aufgefaßt, findet man auch im Physischen wieder, gleichsam im Nachklang, im Abdruck des Geistigen. Die Wüsten der Erde sind die Zeugen der Sünde der Menschheit, der factische Beweis des verschwundenen Paradieses. Da das Verwandte nun auch als Verbundenes dem Menschen erscheint, so dachte man sich die Wüsten als Wohnungen der bösen Geister; das durch die Sünde Zerstörte auch lokal zum Wohnplatz des Bösen werdend (Eob. 8, 3. Bar. 4, 35. Jes. 13, 21. 34, 14. Offenb. 18, 2.). Diese einfache Idee, die in den Tiefen der menschlichen Natur begründet liegt, benutzt der Erlöser hier, um ein anschauliches Bild von der Natur des Bösen zu entwerfen. Das Ganze der Schilderung trägt ein parabolisches Gepräge, die einzelnen Züge sind daher zwar nicht zu pressen, allein Alles ruht doch in denselben nicht auf leerer Accommodation an einen Volksaberglauben, der jedes Anklanges der Wahrheit entbehrt, sondern auf der einfachen Wahrheit, daß in der großen Schöpfung alle Theile ein Ganzes bilden und das Geistige sich auch im Physischen abspiegelt. Überwunden daher von der Gewalt des Guten, erscheint der böse Geist nach der Schilderung Jesu die Erde suchend (τόπος

ἀνδροϑος = ἔρημος d. i. בְּדִבְרֵי, אֶרֶץ אֲרָץ Jes. 35, 1. Joel 2, 20.), nach der Ruhe (ἀνάπαυσις s. zu Mt. 11, 29.) verlangend, die verloren zu haben, eben die Natur des Bösen ist. Aber die Veränderung des Orts kann einem Geist die Ruhe nicht geben; er ruht nur in Gott, seinem Ursprung. Daher wird er dargestellt als zu der Seele zurückkehrend, die sich zur Wohnung des Bösen gemacht hatte.

44. Das Bild von der Wohnung ausführend, schildert Jesus die Schuld des von der Gewalt des Bösen für eine Zeit befreiten Menschen. Das σχολάζων deutet auf die Verschuldung durch Trägheit und Saumseligkeit, der Quelle des Rückfalls in die Sünde; das σεσαρωμένον (von σαρώω fegen, nach Lc. 15, 8.) und νεοσμημένον bezeichnet nur das Lockende und Reizende des Aufenthalts, den die gereinigte Seele darbietet. Auch hier liegt dem Bilde die Vorstellung zum Grunde, daß die Sünde als moralischer Schmutz ihr Analogon im Sichtbaren habe; dem Schmutzigen ist das Reine, Saubere lockend, aber seine Wirkung besleckt es. Lauter Bild, aber tiefe Wahrheit im Bilde! Die Seele erscheint hier als die Braut, um die sich Himmel und Hölle bewerben; sie selbst kann sowohl diese als jenen in sich aufnehmen. Der Geist, den sie in sich aufnimmt, verwandelt sie in seine Natur, verkörpert sich in ihr selbst.

45. Wie nun das Gute in beständiger innerer Entwicklung ist — indem ein Stillstand nicht gedacht werden kann; so reißt und wächst auch das Böse. Der Böse, in's Element des Guten erhoben, aber zurücksinkend, fällt um so tiefer, je höher er gehoben war (Joh. 5, 14.). Es giebt auch Stufen unter den Bösen (πνεύματα πονηρότερα vergl. zu Ephes. 6, 12.). Die Rede geht endlich in den allgemeinen Schlußgedanken aus: jeder Rückfall ist schwerer als die Krankheit. Das zeigte sich auch an Israel. Zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft wirkte noch die Zuchttruthe des Herrn; aber als der Schöpfer in sein Eigenthum kam (Joh. 1, 12.), da nahmen die entfremdeten Seinen ihn nicht auf. (Τὰ πρῶτα gleichsam der einfache leidende Zustand, τὰ ἔσχατα der Zustand des Rückfalls.)

## §. 20. Die Ankunft der Mutter und Brüder Jesu.

(Mt. 12, 46—50. Mr. 3, 31—35. Lc. 8, 19—21.)

Die Bedeutsamkeit des Mr. für das Verständniß mancher evangelischer Abschnitte durch Hinzufügung kleiner Züge tritt hier recht deutlich hervor. Nach der Erzählung des Mt. und Lc. würde es dunkel bleiben, weshalb Jesus seine Mutter und Brüder nicht einmal vor sich läßt; auch die Erklärung, daß seine Jünger seine wahren Verwandten seyen, würde etwas Auffallendes behalten, wenn nicht Mr. aushülfe\*). Er erzählt beim Beginn des früher erklärten Abschnitts (3, 20. 21.), Jesus sey mit seinen Jüngern in ein Haus gegangen, dies sey aber umlagert worden von Volksmassen, so daß sie vor geistiger Thätigkeit nicht einmal zur Befriedigung des Hungers kommen konnten (ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοῖς μήτε ὑποτοῦ φαγεῖν); hier nun seyen seine Verwandten (οἱ παρ' αὐτοῦ) gekommen, ihn zu nehmen (ἑλατῆσαι, ergreifen, festnehmen), um ihn in Sicherheit zu bringen, denn man sagte: ὅτι ἐξέστη. (Über ἐξέστημι s. zu Mt. 12, 23. Hier ist es = μάλινεσθαι, Folge des δαιμόνιον ἔχειν, dessen ihn die Pharisäer beschuldigten; durch die feindliche Kraft erschien der Mensch selbst

---

\*) Gegen diese Identification des Mr. 3, 31 ff. erzählten Vorfalles mit dem Mt. 12. und Lc. 5. erzählten vergl. meine Krit. der evangelischen Geschichte, 2. Aufl. § 63 und § 70. Mk. schließt den Vorfall Mr. 3, 20—21. eng und bestimmt an die Wahl der Jünger (Bergpredigt); am Abend dieses Tages fiel die Sache vor, also während Jesus auf einer Wanderung begriffen war. Wie konnten da seine Mutter und seine Brüder in Nazareth erfahren, daß er gerade vom Volke umdrängt sey und nicht zum Essen kommen könne? wie auf den Einfall kommen, Galiläa auf's Geradewohl zu durchwandern, um ihn aufzusuchen? Wie ihn finden? Und hätten sie ihn dennoch gefunden, wie könnte dies durch ἐξηλθόντα ἑλατῆσαι αὐτόν ausgedrückt seyn, da doch das ἐξέρχεσθαι hier sichtlich den Gegensatz zu dem οἶκος Mk. 3, 20. bildet, und nur ein Herauskommen aus dem Hause, vor dem Jesus lehrte, nicht ein Ausziehen aus Nazareth bedeuten kann. — Ganz entscheidend aber gegen jene Identification ist der Umstand, daß derselbe Markus hernach B. 32. den Besuch der Mutter und Brüder noch als besonderes Ereigniß erzählt. Wären es Mutter und Brüder gewesen, die B. 21. Jesum bereits hatten festnehmen wollen, wie konnte dann erst nachher noch Jesu gemeldet werden, daß dieselben ihn zu sehen wünschten? (C.)



gleichsam aus sich und seinem eignen Besiz verdrängt.) Diese Notiz erklärt die ganze Scene. Die boshaften Phariseer hatten ihre gotteslästerliche Behauptung sogar an die Verwandten Jesu gebracht und diese waren dadurch veranlaßt worden, einen Versuch zu machen, ihn von seinem, wie sie meinten, verderblichen Wege zurückzubringen. Ohne diesen Wink würden wir bei der Bemerkung des Lc. stehen bleiben müssen: οὐκ ᾔδυναντο συνιπεῖν αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον (Lc. 19.), wodurch aber die ganze Begebenheit etwas Dunkles behalten würde. Wie die ungläubigen ἀδελφοί von solchem Gerücht hingerissen werden konnten, begreift sich nach Joh. 7, 5., wie aber auch die Mutter ihm Glauben schenken konnte, ist schwieriger zu fassen; man mögte meinen, daß ihr Glaube unerschütterlich gewesen seyn müßte. Zuvörderst wäre allerdings nach der evangelischen Erzählung denkbar, daß Maria keineswegs die Ansicht der Brüder Jesu theilte, daß sie sie nur auf diesem Wege begleitete, um vielleicht ihren verkehrten Eifer zu mäßigen. Etwas Entscheidendes ließe sich gegen eine solche Annahme schwerlich sagen. Allein so undenkbar ist doch auch auf der andern Seite nicht, daß für Maria ein Augenblick der Schwäche, des Glaubenskampfes, eintrat. Die lange Reihe von Jahren, die seit den großen Erfahrungen, die sie machte, verstrichen war, die so ganz andere Form, in der sich die Thätigkeit ihres göttlichen Sohnes offenbarte, als sie sich gedacht haben mogte, kann wohl eine schwere Prüfung für sie gewesen seyn, und sie gezweifelt haben wie Johannes (Mt. 11, 2 ff.). Aufgegeben hatte sie ihren Glauben gewiß nicht, aber es ist wohl möglich, daß er nach der Verheißung, die ihr geworden (Lc. 2, 35.), eben jetzt hart angefochten ward, und da kam denn die bekümmerte Mutter, mehr um sich Trost zu holen von ihrem Sohne und Herrn, als wirklich um ihn heimzuholen; aber doch, gezogen durch das ängstliche Gerücht, fragend: bist Du, der da kommen soll? Grade solche Züge beleben die evangelische Geschichte ungemein; höchst verkehrt denkt man sich alle Helden derselben (wie schon zu Mt. 11, 1. erinnert wurde), in unerschütterlichen Charakteren. Gewiß werden die ungeheuern Ereignisse des Lebens Jesu mit mächtigen Schwankungen in allen seinen Umgebungen verbunden gewesen seyn; diese bilden integrirende Züge des reichen Gemäldes, die nicht verwißt werden dürfen. Dem heiligen Charakter der biblischen

Persönlichkeiten geschieht dadurch kein Abbruch, daß sie in solchen Verhältnissen innern Schwankens erscheinen; kein Heiliger ist heilig geworden ohne schweren Kampf, in dem die Wellen oft sein Haupt überschlagen haben mögen, und der Sohn Gottes selbst ging Allen darin voran.

46. Während der Rede kam die μήτηρ und die ἀδελφοί (s. darüber zu Mt. 13, 55.). Sie standen ἔξω (s. Mr. 3, 31.), vor dem Hause und sandten Boten.

47. 48. Auf die Nachricht davon wies Christus sie ab. Allerdings steht dies nicht wörtlich da, allein die Form der Rede: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπε, nöthigt zu dieser Voraussetzung. Er ging weder hinaus, noch ließ er sie hinein, vielmehr setzte er seine Rede fort. Daß er sie nach dem Abschluß des Ganzen gesehen haben wird, ist allerdings wahrscheinlich; aber vor demselben nicht, das erfordert die Spitze der ganzen Antwort.

49. 50. Mr. fügt einen malerischen Zug hinzu: περιβλεψάμενος κύκλῳ, als Christus die Schaar seiner Jünger ἢ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου nannte. — B. 50. dehnt aber von den Gegenwärtigen den Ausdruck auf's Allgemeine aus, indem das Thun des Gotteswillens (nach Lc. λόγον τοῦ Θεοῦ ἀκούειν καὶ ποιεῖν) als das Kriterium der geistlichen Verwandtschaft geltend gemacht wird. Der Ausdruck μήτηρ und ἀδελφοί daher, durch die Verhältnisse herbeigeführt, beschließt den allgemeinen Begriff der Verwandtschaft; diesen faßt Jesus in seiner idealsten Form auf, als das geistlich-sittliche Einsseyn in Einem höhern Ganzen, welches eben das Reich Gottes ist. Auffallend ist dabei nur, daß der Erlöser sich ganz als Glied in diese große Gemeinschaft hineinzuordnen scheint, ja sogar als ein untergeordnetes, indem er von der μήτηρ spricht. Auf der einen Seite könnte man hierbei auf die geläufige Formel provociren, in solchen Reden seyen die Ausdrücke nicht zu pressen; auf der andern Seite ließe sich aber auch sagen, es sey diese Auffassung ein Ausdruck des demüthigen Menschensohnes, der sagte: sie sind meine Mutter und Brüder, wo er sagen könnte: sie sind meine Kinder. Doch aber dürfte dies den Gedanken nicht völlig erschöpfen und es mögte scheinen, als wenn der Herr in den Worten: ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου, noch eine besondere Auffassung der Gemeinde andeuten will, der zufolge dieselbe Gemeinschaft der Gläubigen, die

isolirt betrachtet seine Brüder sind, als Einheit angeschaut seine Mutter heißen kann, indem in der Kirche das Göttliche fortwährend sich menschlich gestaltet und Christus in ihr stets von neuem geboren wird. [? Der Sinn ist wohl nur der einfache: „Sie sind meine Angehörigen, stehen mir näher, als meine Verwandten dem Fleische nach.“]

## §. 21. Eine Frau salbt Jesum.

(Lc. 7, 36—8, 3.)

Mt. knüpft durch eine so bestimmte chronologische Angabe diesmal das folgende Capitel 13. an, womit auch Mr. 4, 1. übereinstimmt, daß man dasselbe als an einander gehörig betrachten muß. Eben deshalb ist aber hier die zweckmäßigste Stelle, um eine Erzählung einzuschalten, die Lc. allein hat; diese wird nämlich vom Evangelisten in die innigste Verbindung mit der Erzählung der Parabel vom Säemann gesetzt. An die Behauptung einer strengen Ordnung läßt sich freilich selbst in diesem Fall nicht denken, denn während Mt. 13, 1. steht *ἐν ἐκείνῃ ἡμέρᾳ*, so daß noch die Parabel auf einen und denselben Tag mit dem Vorhergehenden zu legen wäre, lesen wir nach der Geschichte der Salbung: *ἐν τῇ καθεστῆς* (sc. *χορῶν*) *ἐγένετο*, welche Formel das Nachfolgende jedenfalls auf einen spätern Tag verlegt. Es hätte also darnach dieser Abschnitt vor Mt. 12. gestellt werden müssen, vorausgesetzt, daß Alles in demselben an einem Tage mit Cap. 13. sich ereignet hat. Da aber die Zeitbestimmungen bei Mt. ganz dunkel lassen, wo der Tag beginnt, bei Lc. ebenfalls über die Zeit der Salbung nichts bemerkt ist, so war kein festerer Zeitmoment auszumitteln und eben deshalb ließen wir uns durch das Zusammenpassen des Folgenden bestimmen, sie hier einzureihen. — Was aber die Begebenheit selbst anlangt, so fragt sich zuvörderst, wie sie sich zu einer verwandten Erzählung Mt. 26, 6—13. (vergl. Mr. 14, 3 ff. Joh. 12, 1 ff.) verhalte. Die lange unbestritten anerkannte Differenz der Begebenheiten hat an Schleiermacher (Versuch über den Lukas S. 110 ff.) einen Gegner gefunden; er erklärt die Begebenheiten für identisch und meint, daß der Bericht bei Lc. von einem Referenten mißverstanden und in vorliegender Form aufgezeichnet sey. Scheinbar ist allerdings gar

Manches für diese Ansicht. Es erscheint auffallend, zwei Geschichten anzunehmen, in denen eine Frau Jesum bei einem Gastmahl salbte, das in dem Hause eines gewissen Simon war; es scheint auffallend, daß eine Frau von üblem Ruf, übrigens aber unbekannt dem Hausbesitzer, sich zum Gastmahl hinzugeedrängt haben sollte; allein noch auffallender gestaltet sich doch die Sache, wenn man annimmt, die Begebenheit sey dieselbe, im Lc. hätten wir nur eine entstellte Auffassung\*). Zuvörderst nämlich erklärte sich zwar, wie die Maria sich frei in der Gesellschaft in ihrer Anhänglichkeit an die Person Jesu in solcher Weise aussprechen konnte, indem nach den Relationen von Mt., Mr. und Joh. das Mahl im Schooß der befreundeten Familie des Lazarus statt hatte, und Simon ὁ λεπρός, den Mt. und Mr. als den Wirth nennen, als Verwandter oder nahe Befreundeter eben dieser Familie zu denken ist. Allein dadurch eben wird völlig unerklärlich, wie dieser selbige befreundete Gastgeber sich soll in einer Weise haben äußern können, die auch nur von Ferne so mißverstanden werden konnte, wie es nach der Erzählung des Lc. gemißdeutet seyn müßte. Schon daß er gegen die Person Jesu irgend einen Verdacht geäußert haben sollte, ist unwahrscheinlich, aber noch mehr gegen die Schwester des Lazarus einen Verdacht dieser Art. Gesezt auch, es hätte unter dem Ausdruck: ἁματωλός, keine Sünderin im gemeinen Sinn des Wortes verstanden werden sollen nach der Absicht des Redenden, und diese geschärzte Auffassung des Wortes sei eben Mißverständniß des Referenten, dem Lc. folgte, so muß doch irgend etwas von Simon dem Ausfägigen gesagt seyn, was so gemißdeutet werden konnte; zu einer solchen Annahme giebt aber die Relation nach Mt., Mr. und Joh. nicht nur gar keinen Anlaß, sondern Alles spricht dagegen, ihre Liebesäußerung scheint etwas Ergreifendes und Rührendes gehabt zu haben; Judas tadelte bloß die Verschwendung des kostbaren Balsams. Die Verhältnisse vorausgesetzt, wie sie die drei Evangelisten so genau schildern, ist zu allen Reden, die sich bei Lc. an das Factum schließen, durchaus keine Veranlassung denkbar, Alles zeugt vielmehr da-

---

\*) Ich lege kein Gewicht darauf, daß nach Lc. 7, 37. die Begebenheit sich in einer Stadt ereignete, Bethanien aber eine πόλις (Joh. 11, 1.) war; beides mochte nicht so genau geschieden werden.



gegen, daß dergleichen Reden vom Herrn im Schooß seiner Lieblinge von Bethanien geführt wären. Sollte also die Begebenheit, die Lc. erzählt, identisch seyn mit der Salbung der Maria, der Schwester des Lazarus in Bethanien, so wäre im Lc. nicht bloß eine mißverstandene Auffassung, sondern eine totale Entstellung zu sehen, die Begebenheit wäre specifisch eine andere geworden. Dies ist aber theils unvereinbar mit der Bedeutung der biblischen Schriften vor dem christlichen Bewußtseyn, theils auch mit dem Verhältniß des Johannes, der ohne Zweifel auch den Lc. kannte, wie Schleiermacher selbst voraussetzt. Dieser Gelehrte will sogar (nicht näher angegebene) Spuren finden, daß Johannes beide Relationen kannte; diese habe ich nicht entdecken können; allein so viel scheint mir gewiß, daß, wenn im Evangelium des Lc. sich hätte eine so total entstellte Geschichte einschleichen können, Johannes sie als solche zu bezeichnen nicht unterlassen haben würde. Erheben sich also bei der Annahme der Identität der Geschichte so wesentliche Schwierigkeiten, so dürfte es natürlicher seyn, ihre Verschiedenheit festzuhalten. Denn daß zweimal beim Gastmahl im Hause von Leuten, die beide Simon hießen, etwas Ähnliches sich ereignete, ist zwar auffallend, aber in keiner Beziehung etwas Unmögliches oder Widersprechendes, zumal der Name Simon ein so sehr gewöhnlicher bei den Juden war. Das Anstößige aber, was in dem Umstande zu liegen scheint, daß ein Weib bei einem Mahl sich eindringt, wird theils schon durch die morgenländischen Sitten und Verhältnisse überhaupt sehr gemildert, theils sind uns die nähern Verhältnisse der Frau, von der Lc. erzählt, gar nicht bekannt. Wäre es z. B. eine Frau aus der nähern Umgebung Christi, so läßt sich ihre Annäherung an den Erlöser leicht erklären. Daß aber endlich Lc. die Salbung in Bethanien nicht erzählt, was man auch als ein für die Annahme der Identität der Begebenheiten günstiges Zeichen halten könnte, kann eben so wenig von Bedeutung seyn, da ähnliche Auslassungen in allen Evangelisten vorkommen, z. B. im Johannes die der Einsetzung des Abendmahls. Nach der Meinung vieler älterer Ausleger soll diese Jesum nach Lc. salbende Frau die Maria Magdalena gewesen seyn; es ist für dieselbe aber durchaus kein Grund anzuführen. Ja, da dieselbe gleich darauf (Lc. 8, 2.) ohne irgend eine Zurückbeziehung auf die erzählte Begebenheit genannt wird, scheint sie

unwahrscheinlich; man müßte denn sagen, Lc. wollte sie absichtlich nicht nennen und das: ἀφ' ἧς δαιμόνια ἐπὶ ἐξεληλύθει, sey eine Hindeutung auf ihre Schuld. Indeß beim völligen Mangel jeder bestimmten Angabe thut man am besten, die Persönlichkeit unbestimmt zu lassen.

36. Vielleicht war dieser Pharisäer selbst von Jesu geheilt und glaubte ihm, ohne wahre Dankbarkeit zu empfinden, durch eine Einladung seine Schuld abtragen zu können. (S. zu B. 47.) [Wahrscheinlicher hatte er Jesum in der Meinung eingeladen, nicht sich, sondern Jesu damit eine große Ehre zu erweisen.]

37. Man versteht unter der πόλις Nain, weil Lc. 7, 11. die Erweckungsgeschichte des Jünglings zu Nain vorherging; allein die Übergänge B. 17. 18. 20. 36. sind viel zu allgemein, als daß diese Annahme begründet heißen könnte. Das Weib heißt ἀμωρτωλός, d. h. verschuldet durch geschlechtliche Vergehungen (Joh. 8, 7. 11.). — Ἀλαβαστρον für σκεῦος ἐκ ἀλαβαστρον.

38. Die Scene ist nach antiker Sitte zu beurtheilen, der zufolge die Speisenden ausgestreckt lagen (accumbere, ἀνακλίνεσθαι), und die Füße entblößt, oder nur mit Sandalen bekleidet waren. Der Drang der dankbaren Liebe sprach sich in innigster Annäherung aus, das Gefühl der Scham und Beugung aber ließ sie sich nur den Füßen des Erlösers nahen. Anders Maria, die Schwester des Lazarus, ihre Liebe war nicht minder feurig, aber sie hatte weniger den Charakter der Scham; sie salbte das Haupt des Herrn (vergl. zu Mt. 26, 7. Mr. 14, 3. Beide erzählen hier wahrscheinlich richtiger als Joh. 12, 3.).

39. Der liebeleere Pharisäer, unfähig für den unmittelbaren Eindruck solcher Liebesäußerung \*), macht seine Reflexionen dabei

---

\*) Ich kann mich nicht enthalten, hier die Worte eines edeln Mannes herzusetzen, der das liebeleere Bekritteln seiner Liebesgluth und ihrer Äußerungen für den Erlöser, von einer kalten, todten Zeit mit Beziehung auf die Salbung Jesu straft. Die folgenden Worte Hamann's hat der treffliche von Roth in die Vorrede seiner Ausgabe von Hamann's Werken (S. IX. zum ersten Bande) aufgenommen. „Jerusalem, — sie ist eines großen Königes Stadt! Diesem Könige, dessen Name, wie sein Ruhm, groß und unbekannt ist, ergoß sich der kleine Bach meiner Autorschaft, verachtet wie das Wasser zu Siloah, das stille geht (Jes. 8, 6.). Kunststrichterlicher Ernst verfolgte den dürrn Halm und jedes fliegende Blatt meiner Muse,

über die Person Jesu; es ist dies undenkbar nach den Verhältnissen bei dem Mahl in Bethanien, da gewinnt eine solche Persönlichkeit keinen Raum. (*Ἐπεὶ ἐν αὐτῷ* = *בְּבָרָה*.) Der Gedanke einer Befleckung des Reinen durch die Berührung des Unreinen hat für irdische Reinheit eine gewisse Wahrheit (s. zu Mt. 11, 19.); nur die überwältigende Macht Jesu, die der Pharisäer nicht ahnete, machte ihn bei demselben zur Unwahrheit.

40. 41. Den Pharisäer, der weniger böse als gemein war, belehrt der liebevolle φίλος τῶν ὁμαρτωλῶν durch eine Erzählung, in der er das Verhältniß der Frau sowohl, als auch das des Pharisäers selbst zu Gott darstellt. (*Χρεωφειλέτης* = *ὀφειλέτης*, nur noch Lc. 16, 5. — *Δανειστής*, = *תַּשְׁבֵּז* fenerator. 2 Kön. 4, 1. Es findet sich im N. T. nur an dieser Stelle.)

42. 43. Die Vergleichung zwischen dem Mehr und Minder der Liebe führt nothwendig auf eine Parallele zwischen dem Pharisäer und der Frau; weshalb die Vermuthung sehr wahrscheinlich ist, daß der Pharisäer auch Jesu eine Wohlthat verdankte [?].

44—46. Das Benehmen des Pharisäers wird mit der inbrünstigen Liebe der Frau, die mehr that als Sitte und Verhältnisse geboten, parallelisirt. Das Wasser für die Füße (1 Mos. 18, 4. Richt. 19, 21.), der Kuß (1 Mos. 33, 4. 2 Mos. 18, 7.), das Anbieten von Salben, beziehen sich auf bekannte jüdische und überhaupt orientalische Sitten; der vornehme Pharisäer hatte die Anwendung solcher Höflichkeiten unterlassen, indem er wahrschein-

---

weil der dürre Halm mit den Kindlein, die am Markte sitzen, spielend pfliff, und das fliegende Blatt taumelte und schwindelte vom Ideal eines Königs, der mit der größten Sanftmuth und Demuth des Herzens von sich rühmen konnte: Hier ist mehr denn Salomo! Wie ein lieber Buhle mit dem Namen seines lieben Buhlen das willige Echo ermüdet, und keinen jungen Baum des Gartens noch Waldes mit den Schriftzügen und Mahlzeichen des markinnigen Namens verschönt; so war das Gedächtniß des Schönsten unter den Menschenkindern (Ps. 45, 3.), mitten unter den Feinden des Königs, eine ausgeschüttete Magdalenen-Salbe und floß wie der köstliche Balsam vom Haupte Aarons hinab in seinen ganzen Bart, hinab in sein Kleid. Das Haus Simonis des Aussätzigen ward voll vom Geruch der evangelischen Salbung; einige barmherzige (unbarmherzige) Brüder und Kunstrichter aber waren unwillig über den Unrath und hatten ihre Nase nur vom Leichengeruche voll.“ Ein köstliches tiefes Wort, das für die Sehenden und Hörenden Winke in Fülle enthält!



lich die Einladung selbst schon für Ehre genug hielt. Jesus straft diese Laueheit gegen seinen Wohlthäter, die mit so selbstgefälliger Erhebung über die Frau gepaart war.

47. Der obige Gegensatz tritt hier auf's Neue heraus; wenn nun das: *ὃ δὲ ὀλίγον ἀφίεται*, auch nur allgemein den Gedanken hinstellt, so kann es doch sehr passend das *σοὶ ὀλίγον ἀφίεται* einschließen, das nur nicht ausgesprochen wurde aus Schonung. Schwierig ist aber in diesem Verse das erste Hemistich, denn dem zufolge erscheint die Liebe nicht, wie in dem zweiten dem Gleichniß gemäß ganz richtig hervortritt, als die Folge, sondern als die Ursache der Vergebung. Sowohl das *ὅτι*, als auch der Aorist, *ἡγάπησε*, setzt die Liebe als das Vorausgehende und die Vergebung Begründende. Man hat freilich (vergl. Schleusner im Lex. II. 325.) behauptet, *ὅτι* stände für das hebr. *בְּ, בְּרַ, לְ, לְ, לְ*, in der Bedeutung *διό*, allein weder die Stellen des A. T. (Ps. 17, 6. 116, 10. 5 Mos. 22, 24. u. a.) sind so zu fassen, noch kommt im N. T. diese Bedeutung vor. (Man beruft sich fälschlich auf Stellen, wie Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 14.) Um aber der Schwierigkeit zu entgehen, die in dem Aorist liegt, faßt man das *ἀγαπᾶν* in der Bedeutung: einen Liebesbeweis geben, so daß der Sinn des Verses wäre: „deshalb kannst du schließen, daß ihr viele Sünden vergeben seyn müssen, denn sie hat mir [in Folge davon] einen großen Liebesbeweis gegeben.“ Mit dieser Auffassung steht indeß die Bedeutung von *ἀγαπᾶν*, wie sie gleich im zweiten Hemistich austritt, im Widerspruch, der zufolge es einen Zustand, keine bloße Action bedeutet. Es soll offenbar nicht der Sinn seyn, daß sie geliebt hat und ihre Liebe nun vorüber gegangen ist, sondern daß sie zuständig in derselben lebt. In die Vergangenheit wird sie bloß deshalb zurück versetzt, um sie mit der Vergebung in Verbindung zu bringen. Wir werden also vielmehr die Schwierigkeit des Gedankens zu überwinden suchen müssen. Denselben hat die katholische Kirche dahin gedeutet \*), daß sie die Vergebung erst auf ein Verdienst be-

\*) De Wette macht z. d. St. die Bemerkung: wir sind jetzt über den polemischen Gegensatz gegen die katholische Werkheiligkeit hinaus. Ich zweifle sehr; die Werkheiligkeit ist das natürliche Ergebniß des unbüßfertigen Herzens und offenbart sich auch innerhalb der evangelischen Kirche in nicht-katholischen Formen.



gründet wissen will, indem sie das *ἀγαπῆσαι* auffaßt als active, aus den natürlichen Kräften hervorgehende, die Vergebung bedingende Thätigkeit, was nach dem Gleichniß der Sinn nicht seyn kann; allein das Empfangenkönnen der Vergebung setzt nothwendig die Liebe im Gemüth als eine receptive Thätigkeit voraus, die um so intensiver seyn muß, je größer die zu vergebende Schuld dem Menschen vorsteht. Nimmt diese receptive Liebe (welche identisch ist mit bußfertigem Glauben) die Gnade der Vergebung wirklich in sich auf, so entfaltet sie sich und offenbart sich nun in der Activität, wie bei dieser Sünderin gegen Jesus. In derselben macht sie gleichsam die Kraft, welche das Leben in ihr entzündete, zum receptiven Pol ihrer Thätigkeit, so daß demnach in diesen Worten des Herrn die Liebe in der wunderbaren Form ihrer Offenbarung sich darstellt, der zufolge sie bald activ, bald passiv, immer aber als dieselbige sich zu erkennen giebt. Man kann daher sagen, der Sinn der Worte ist: wer an die Vergebung glauben soll, muß einen analogen Fond von (receptiver) Liebe in sich tragen, und diese offenbart sich dann, sobald sich die vergebende Kraft der Liebe als der positive Pol, ihr naht, in demselben Verhältniß, als die Schuld wächst, die hinweg geräumt wird. Zugleich liegt hierin eine Andeutung von der eigenthümlichen Veranstaltung des Herrn, daß, wo die Sünde mächtig wird, die Gnade übermächtig sich offenbart (Röm. 5, 20.); nicht als ob die Sünde etwas Gutes wirken könne, sondern nur, weil Gottes Erbarmen sich gegen die Elendesten am glänzendsten zeigt. Ohne Liebe war der Pharisäer nicht, er liebte ein wenig, meinend wenig empfangen zu haben; aber das Weib, das Alles empfangen hatte, liebte auch feurig mit allen Pulsen ihres Lebens \*).

49. 50. Hieran schließt sich eine Wiederholung der feierlichen Vergebung: *ἀγέωραι σὺν αἱ ἀμαρτίαι*, und ein Staunen der Anwesenden. (Vergl. hierüber zu Mt. 9, 3., wo auch vom Glauben und seinem Verhältniß zur Vergebung die Rede ist.)

Ein die Wirkksamkeit Jesu im Allgemeinen schildernder Über-

---

\*) Vergl. über das Verhältniß der empfangenden Liebe zum Glauben das zu Mt. 13, 58. Gesagte. Die wichtige Stelle Hosea 2, 19. 20. ist hier nachzulesen; da durchdringen sich Liebe und Glauben in den Worten des Propheten.

gang (Lc. 8, 1—3.) führt uns in die Parabeln hinein. Der Erlöser wandelte umher durch Städte und Dörfer, predigend das Reich Gottes, begleitet von lebendigen Zeugen seiner erlösenden Kraft. Besonders genannt wird 1) Maria von Magdala. (S. zu M. 15, 39.) Ihr Zustand vor ihrer Herstellung wird als vorzugsweise bedenklich geschildert (ἐπὶ δαίμονια s. Mt. 12, 45.), alle ihre Kräfte und Anlagen scheinen den Wirkungen der Finsterniß anheim gefallen gewesen zu sein \*). 2) Chusa's Gattin, Johanna (ἐπίτροπος = οἰκονόμος, Haushofmeister.) 3) Susanna, ἡ ψω, Lilie. Die beiden letztern werden nur hier genannt, Maria M. aber ist aus der Leidensgeschichte bekannt (Mt. 27, 55.); nach derselben Stelle harrten aber auch andere, vermuthlich auch die genannten, bis zum Kreuze mit Jesu aus. Diese Frauen leisteten ihm Unterstützung von ihrem Vermögen (ὑπάρχοντα, opes, facultates), und dienten ihm. Je seltener in der evangelischen Geschichte Blicke in die äußern Lebensverhältnisse im Kreise Jesu eröffnet werden, desto reizender sind sie dem Leser; sie werfen ein eigenthümliches Licht auf sein ganzes Walten auf Erden. Um die himmlische Erscheinung, welche sich in ihm darstellt, ist in jeder Beziehung ein ächt menschliches Gewand geworfen, rein inwendig glänzt seine Herrlichkeit und offenbart sich nur leuchtend nach außen zum Segen für Andere. Er, der das geistige Leben der Seinen nährte, verschmähte nicht, sich leiblich von ihnen erhalten zu lassen, er schämte sich nicht, in die Armuth so weit einzugehen, daß er von den Almosen der Liebe lebte; nur Andere speiste er auf wunderbare Weise, für sich lebte er von der Liebe der Seinen \*\*). In vollkommen reiner

---

\*) Dasselbe bemerkt Mr. 16, 9. in ganz anderer Verbindung von der Maria, es scheint demnach, als ob ihre Befreiung von dämonischen Einflüssen als etwas ganz Besonderes angesehen wurde. Ihr früherer Zustand war vorzugsweise unglücklich, um so glänzender offenbarte sich an ihr die Kraft des Erlösers und um desto feuriger ward ihre Liebe zu dem Herrn. Überall (vergl. die Auferstehungsgeschichte) wird sie unter den Frauen zuerst genannt.

\*\*) Merkwürdig, daß nur Frauen genannt werden, αἱ γυναῖκες διηκόουν αὐτῷ ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς, und welche mit einer rührenden Hingabe ihrem Herrn zugethan waren, wie die Geschichte der Auferstehung zeigt. Die schwächere Hälfte des menschlichen Geschlechts kam am frühesten zur Erkenntniß der Stärke, die sie in Christo hat.

Liebe liebte er also und ließ sich lieben; er gab Alles den Menschen, seinen Brüdern, und nahm Alles von ihnen an, und hatte darin die reine Seligkeit der Liebe, die erst vollkommen ist, wenn sie gebend und nehmend zugleich ist. Welch' ein Zug in dem Messiasbilde! Wer konnte dergleichen erdichten! Der Tausende mit einem Wort nährt, lebt selbst vom Brode der Armen. Es mußte so gelebt werden, damit so erzählt werden konnte.

## §. 22. Die Parabelsammlung.

(Mt. 13, 1—53. Mr. 4, 1—20. 30—34. Lc. 8, 4—15.  
13, 18—21.)

In Verfolg der evangelischen Geschichte des Mt. führt uns die Erklärung an eine Sammlung von Parabeln. Es hat dieselbe etwas Auffallendes, denn es scheint der Natur dieser Lehrweise nicht angemessen, die Parabeln zu häufen. Weil sie nämlich in einer Hülle die Wahrheit darstellen, und zu Nachdenken und Forschen anreizen sollen, würde durch eine Aneinanderreihung vieler, in mündlicher Rede, ihre Bedeutung geschwächt werden. Daß Gemüth würde von den verschiedenartigen Beziehungen, die in den Parabeln gegeben wurden, sich mehr zerstreut und verwirrt, als belebt fühlen, und somit ihr Zweck nicht erreicht seyn. Anders ist es freilich in schriftlicher Rede. Der Leser kann mit Muße die einzelne Parabel in Betrachtung ziehen, eine mit der andern vergleichen, und dadurch sich die Eigenthümlichkeit jeder schärfer zum Bewußtseyn bringen; für die Schrift daher ist eine Parabelsammlung vortrefflich. Wiewohl nun aber dem Gesagten zufolge theils eine schriftliche Parabelsammlung an sich sehr zweckmäßig erscheint, theils dieselbe für die sammelnde Darstellungsweise des Mt. ganz passend ist; so könnte man doch noch fragen, ob nicht angemessener scheinen mögte, sich zu denken, daß Mt. hier nicht sowohl eine Sammlung von zu sehr verschiedener Zeit gesprochenen Parabeln gebildet, als historisch treu erzähle, wie Jesus in Parabeln lehrend sie nach einander mitgetheilt habe. Man könnte zur Unterstützung dieser Ansicht sich auf Stellen bei Lc. beziehen; besonders 14, 28—16, 31., wo Jesus Parabel an Parabel reiht, und doch alles dafür spricht, daß in dieser Stelle der ursprüngliche Zusammenhang bewahrt ist. Dazu kommt die gemeinsame



Beziehung aller hier erzählten Parabeln auf das Reich Gottes, wodurch auch die Hörer nicht leicht zerstreut werden konnten, indem ein Gleichniß das andere erläuterte, und die Art, wie Mt. (B. 1 ff.) die Scene schildert, indem Jesus, am Meeresrande sitzend, von einer großen Volkschaar umringt, lehrt, und dann 13, 53. die Lehrthätigkeit abschließt. Allein gegen diese Annahme spricht [?] zuvörderst, daß Lc. dann einige Parabeln müßte versetzt haben, indem er 13, 18—21. sie in völlig anderm, aber wohl angemessenem Zusammenhange gesprochen \*) beibringt; dann aber lernten wir auch schon bei der Bergpredigt die lose Art kennen, in der Mt. solche Anfangs- und Schlussformeln gebraucht [?]. Da er durchaus kein locales und chronologisches Interesse zeige, so ist darauf nicht viel zu geben. Mit der Scene, wie sie Mt. 13, 1 ff. schildert, ist durchaus nicht wohl zu vereinigen, daß nach B. 10. sollen die Jünger hinzugetreten seyn, und ihn über den Sinn der erzählten Parabel befragt haben; das gehörte offenbar nicht vor die Menge, sondern in den stillen Kreis der Jünger allein. Mr. 4, 10. zeigt, daß dieses Gefühl richtig ist; er fügt hinzu, es sey diese Frage von den Jüngern an den Herrn gerichtet; *ὅτε ἐγένετο καταμόνας*. Hier sehen wir also [weiter nichts, als], daß Mt. die Interpretation der ersten Parabel durch Jesus anticipirt, wie es B. 36. bei der zweiten Erklärung auch angegeben ist. Nach B. 36. erscheint nun zweifelhaft, ob der Herr die drei letzten Parabeln allein zu den Jüngern, oder auch noch zum Volke sprach. Mr. und Lc. stimmen auch in der Ordnung der ersten Parabel ganz mit Mt. überein, nur die spätern werden anders gestellt. Ein innerer Zusammenhang der Mt. 13. erzählten Parabeln unter einander ist übrigens durchaus nicht zu leugnen; vielmehr tritt er deutlich in der Mittheilung hervor. Die sieben Parabeln, die Mt. in diesem Capitel mittheilt, sollen die verschiedenen Verhältnisse des Reiches Gottes charakterisiren. Die erste Parabel faßt das Verhältniß der verschiedenen Menschenklassen zum göttlichen Wort, die andere das zum Reich des Bösen in's Auge; die dritte und vierte schildern die Größe des Reiches Gottes im Verhältniß zu seinem unscheinbaren Anfange; in der fünften und sechsten wird der

\*) Bei Lichte besehen giebt Lc. gar keinen Zusammenhang an. (C.)



Werth des Himmelreichs hervorgehoben und in der letzten endlich die immer noch gemischte Beschaffenheit der Kirche auf Erden bis zum Tage des Gerichts geschildert.

Was aber die Parabel selbst und ihren Gebrauch im N. T. betrifft, so entspricht das griech. παραβολή, παροιμία ganz dem hebr. חֲשֵׁב. Beide Ausdrücke werden in einer gewissen Unbestimmtheit gebraucht. Wie bekanntlich חֲשֵׁב häufig Gnome, Sentenz, bedeutet, so auch παραβολή, wenn nämlich in dem sententiösen Gedanken eine Vergleichung liegt (Lc. 4, 23. Mt. 15, 15.). Und gewöhnliche Gleichnisse, auch ohne die gnomenartige Fassung kommen unter demselben Namen vor (Mr. 3, 23. Lc. 5, 36. 6, 39.). Am gewöhnlichsten jedoch wird der Name in den drei ersten Evangelien (denn im Johannes und in den übrigen Schriften des N. T. fehlt der Ausdruck in dieser Bedeutung, wie die Sache) von einer eigenthümlichen Lehrform gebraucht, die im N. T. einige Analoga findet (Jes. 5, 1., welchen Maschal Jesus selbst benutzt, vergl. Mr. 12, 1. Ezech. 17, 1 ff. Richt. 9, 7 ff. 2 Kön. 14, 9. 2 Sam. 12, 1.), und mit der Fabel (λόγος, ἀπόλογος, αἶνος) am verwandtesten ist. Es unterscheidet sich die Parabel von einer Vergleichung zuvörderst dadurch, daß in dieser der Gegenstand nicht individualisirt und als Factum gedacht wird, was bei der Parabel der Fall ist, wenn sie vollständig ausgebildet auftritt. Oft freilich sind sie nur angedeutet, nicht ausgeführt, wie z. B. Mt. 13, 44. 45. die Parabeln vom Schatz im Acker und vom Kaufmann. Allein selbst in solcher unvollendeten Gestalt unterscheiden sie sich von bloßen Vergleichungen oder Allegorien (weit ausgedehnten Vergleichungen), indem die Grundlage des bestimmten fingirten Factums doch immer darin zu erkennen ist. Schwieriger aber ist es, den Unterschied zwischen Parabel und Fabel zu bestimmen. Die Alten, namentlich Aristoteles (Rhet. II. 20.), welchem Cicero (de invent. I. 30.) und Quinctilian (inst. V. 11.) folgen, finden nur einen Unterschied in der mehr oder minder ausführlichen Behandlung, indem ihnen die Fabel als das Vollendetere erscheint, die Parabel als das Unvollendetere. Unter den Neuern aber setzt Lessing den Unterschied darin, daß die Fabel den einzelnen Fall als wirklich vorstellt, die Parabel bloß als möglich; Herder dagegen findet ihn darin, daß die Fabel die bewußtlose Natur, die Parabel aber

die bewußte benutzt. Allein keine dieser Annahmen ist ohne Schwierigkeit; nach der biblischen Parabel zu urtheilen, setzt sie auch den Fall als einen wirklichen, nicht bloß als möglichen, z. B. gleich die erste Parabel vom Säemann (Mt. 13, 4.). Dies spricht gegen die Lessing'sche Ansicht; gegen die Herder'sche aber sind die oben angeführten alttestamentlichen Parabeln, besonders Hesek. 17, 1 ff., in der eben die leblose Schöpfung das Subject der Handlung ist, und die doch Niemand eine Fabel nennen kann. Umgekehrt aber sind auch in der Asopischen Fabel bisweilen menschliche Persönlichkeiten die Gegenstände, an denen gelehrt wird. Der Unterschied ist ohne Zweifel ein rein innerlicher. Der Standpunkt des Fabeldichters ist ein niedrigerer und somit auch sein Zweck untergeordneter; die Fabel will irdische Tugenden oder empfehlenswerthe Eigenschaften herausstellen; weil nun die irdischen Tugenden, Klugheit, List, Arbeitsamkeit, und dergl. in gewissen Thiergattungen ihre Repräsentanten haben, so kann die bewußtlose Thierwelt vortrefflich zu dieser Form der Belehrung benutzt werden; wendet man Menschen in einer Fabel an, so treten sie auch stets von der Seite her auf, der zufolge sie der thierischen Welt verwandt sind. Die Parabel aber führt in ein höheres, rein sittliches Gebiet, sie will himmlische Richtungen des Lebens, oder göttlich geordnete Verhältnisse darstellen. Deshalb ist ihr Element vorherrschend in der Menschenwelt; wo die Parabel das bewußtlose Element berührt, da faßt sie dasselbe auf als bedingt durch ein höheres göttliches Walten. In der Fabelwelt wird also das Menschliche, wenn es darin auftritt, von seiner untergeordneten Seite; in der Parabel die bewußtlose Natur von ihrer göttlichen Seite aufgefaßt. Die Fabel konnte nach dem ganzen Standpunkt der heil. Schrift keinen Platz in ihr finden \*), indem ihr stetes Streben ist, im Menschen das Göttliche zu erfassen und herauszuheben. Die Parabel dagegen ist ihr wahres Element. Man könnte sagen, das ganze N. T. ist eine reale, factische Parabel, die in ihrer Geschichte Göttliches lehrt; im N. T. hüllte der Sohn Gottes die in ihm geoffenbar-

---

\*) Höchstens könnte Richt. 9, 7 ff. als Fabel angesehen werden, eben hier tritt aber auch absichtlich kein höherer Gesichtspunkt heraus, was in dem Zusammenhang der Stelle begründet liegt.

ten Wahrheiten des Reiches Gottes in parabolische Hüllen, um für alle Stufen der Entwicklung und Einsicht zugleich zu lehren, und zu bewirken, daß die Einen eben so sehr in die Tiefen der Lehre vom Reich eingeführt, als die Andern über sein Wesen im Dunkeln gelassen werden mögten \*).

1. 2. Von seiner Wohnung (vermuthlich in Kapernaum) ging Jesus an's Meer (See Genesareth), und um sich dem Gedränge zu entziehen, trat er in das Schiff, das eben da bereit lag; das Volk stand auf dem Lande (*ἐπὶ τῆς γῆς*), am Meere hin (*πρὸς τὴν θάλασσαν* Mr. 4, 1.).

4—9. Die Parabel vom Säemann ist eine von den wenigen, von denen wir eine authentische Erklärung des Herrn haben, die nicht bloß für das Verständniß der einzelnen Geschichte, sondern zur Ableitung der Grundsätze für die Erklärung aller Parabeln sehr wichtig ist. Wir können daraus besonders entnehmen, was bei der Auslegung der Parabeln am schwierigsten zu seyn pflegt, wie weit oft die einzelnen Züge der parabolischen Rede Bedeutung haben oder nicht. Wie hier die Sichtigkeit jede Tiefe des göttlichen Wortes verflachen kann durch die Redensart: dies oder das sey bloße Ausschmückung, eben so kann der Aberglaube aus jedem Sandkorn einen Berg machen. (B. 4. Zu τὰ πετεινά setzt Lc. hinzu: τοῦ οὐρανοῦ, nach dem hebr. חַיִּים הַשָּׁמַיִם. — Βάθος τῆς γῆς steht = βαθεῖα γῆ. — Καυματίζεσθαι ist, von der Sonne angegriffen werden, ξηραίνεσθαι verdorren, ganz vertrocknen. B. 7. ἀναβαλναι = ἡῖψ, ἡῖψ hervordachsen. Mr. setzt 4, 8. die Zahlen umgekehrt wie Mt., was uns zeigt, daß in der Stellung derselben nichts weiter zu suchen ist. Die bekannte Nachdrucksformel ὁ ἔχων ὅτα κ. τ. λ. ruft zur Prüfung auf.)

18—23. An diese Parabel selbst schließen wir gleich die Erklärung des Herrn, die sich die Jünger, als sie allein sind, erbitten (*καταμόνας* Mr. 4, 10.); die wichtigen Zwischenreden lassen wir später folgen. Das ἀκούσατε τὴν παραβολὴν ist nicht zu

\*) Die neuere Literatur ist mit einigen Schriften über die biblischen Parabeln bereichert worden, die sehr lehrreich sind. Eine Göttinger Preisaufgabe bearbeiteten Rettberg und Schulze (beide Göttingen, 1828. herausgegeben); ausführlicher schrieb de parabolarum Jesu natura, interpretatione cet. Unger, Lips. 1828.



übersehen: vernehmst die Erklärung der Parabel (Schleusner hat sogar eine besondere Nummer unter dem Worte παραβολή, für die Erklärung der Parabel), vielmehr wird ja die Geschichte erst zur Parabel durch das Verständniß derselben. Mit dem viererlei Acker parallelisirt der Herr viererlei Gemüthsstellungen derer, die das ausgestreute Wort Gottes (Lc. 8, 11.) aufnehmen. Die Gleichnißrede geht hier gleich in die eigentliche über, indem, statt daß im Gleichniß der Same genannt wird, der, je nachdem er hierhin oder dorthin fällt, verschieden sich entwickelt, die Individuen genannt werden, in denen diese Entwicklung vorgeht. Die eigentliche Rede wird mit der Gleichnißsprache in eigenthümlicher Weise vermischt, wie bei Mt. in dem: ὁ παρὰ τὴν ὁδόν, ἐπὶ τὰ πετρώδη, εἰς τὰς ἀκάνθας σπαρεῖς. Nur im Lc. tritt (8, 14. 15.) das Neutrum einige Male hervor. Was die Schilderung des ersten Gemüthszustandes betrifft, so ist derselbe in der Erklärung des Herrn nicht an und für sich, sondern nur in seinen Folgen dargestellt, die aber auf den Zustand selbst zurückschließen lassen. Es wird ein ἀκούειν, aber kein συνιέναι des Wortes vorausgesetzt, sondern ein Verlieren desselben. Obwohl für dieses Verlieren eine außer dem geschilderten Subject liegende, positive Ursache angenommen wird, der Fürst der Finsterniß, der die Gewinnung der Seelen hindern will (ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν Lc. 8, 12.); so ist doch deutlich, daß die Möglichkeit solcher Wirksamkeit des Fürsten dieser Welt eben in der Beschaffenheit des Gemüthes liegt. Das Bild (der ὁδός) deutet auf einen Zustand der entstandenen, durch äußere Ursachen herbeigeführten Verhärtung [und Gemeinheit] hin [ein Weg ist gemein, gehört Niemandem und Allen, Jeder tritt darüber hin und läßt verhärtende Eindrücke und Schmutz zurück; dem Wege gleichen die gemeinen Seelen, die jedem Einflusse sich preisgeben, daher die Höllenvögel, die Spötter, als des Satans Werkzeuge, mit Einem Wort des Spottes sogleich jeden etwaigen Eindruck der evang. Predigt wieder verwischen können]; findet bei solchen Gemüthern auch ein gewisses Eingehen des Göttlichen in ihr Inneres statt (ἐν τῇ καρδίᾳ \*)

---

\*) In der Formel ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ braucht ἐν nicht mit εἰς verwechselt zu werden; es heißt: der Same, der ausgestreut worden, und nun in dem Herzen ist.



Mt. V. 19.), so wird es doch nicht in seinem Wesen erfaßt (*μη συνιέντος*), so senkt es sich doch nicht tief genug ein, um vor den Angriffen des feindlichen Princip's gesichert zu seyn; in die *γῆ καλή* (V. 23.) bringt die böse Kraft nicht ein, deshalb kann das göttliche Element sich da frei entfalten. Merkwürdig ist, daß in diesem ersten Theil der Parabel die *πετεινά* (V. 4.) durch den *πονηρός* (*σατανᾶς* Mr. *διάβολος* Lc.) erklärt werden \*), eine Erklärung, die, wäre sie nicht vom Herrn selbst hingestellt, schwerlich sonst acceptirt sein dürfte; man würde das Bild (*τὰ πετεινά*) in den allgemeinen Begriff, schädliche Einflüsse, aufgelöst haben. Hier aber haben wir offenbar eine Stelle, in der, wie in V. 39., der Erlöser didactisch vom Teufel redet; ohne Aufforderung, im engsten Kreise seiner Jünger. — Die Schilderung des zweiten Gemüthszustandes ist die eines verwandten, wenn auch in der Äußerung sehr abweichenden. Im Innern ist derselbe Mangel an Receptivität für das Göttliche (*τὰ πετρώδη*), nur die Außenseite ist reizbar und erreglich für das Edlere [das Bild ist hergenommen von Äckern, wie sie in der Jurafornation allenthalben sich finden; der trockene, erhitzbare Kalkfels ist mit dünner Erdschicht bedeckt; im kühlen Frühling keimt die Saat, so wie aber die Sonne zu brennen anfängt, wird der Fels unter der Erdschicht erhitzt und die Saat verdorrt; — ein Bild der Gefühlschristen, die das Evangelium annehmen, so lange sie nur seine psychisch-tröstenden, lieblichen Wirkungen erfahren, aber abfallen, sobald es einen neuen Menschen aus ihnen machen will (denn das innere Herz ist steinhart geblieben) — der Modechristen, die, als Gefühlschristen, das Christenthum mitmachen, bis Anfechtung sich erhebt]; der Anfang des Lebens erregt schöne Erwartungen (*μετὰ χαρᾶς λαμβάνει λόγον Θεοῦ*), allein die Pflanze kann nicht tiefe Wurzeln schlagen (es fehlt die *ἰκμᾶς* Lc. 8, 6. = *ὕγραότης*, die nährenden Feuchtigkeith), deshalb ist ein solcher ein *πρόσκαιρος*

---

\*) Unbegreiflich ist mir, wie Schleiermacher (Glaubensl. B. I. S. 213. 2. Aufl.) sagen kann, „die Ausdrücke seyen hier von zweifelhafter Auslegung und die Feindschaft der Menschen gegen das göttliche Wort läge hier eben so nahe, als der Teufel.“ Die Ausdrücke *ὁ σατανᾶς*, *ὁ διάβολος* (mit dem Artikel, ohne daß etwas vorherginge, worauf sie zu beziehen wären) können ja unmöglich von Menschen erklärt werden.

(das Lc. erklärt: *πρὸς καιρὸν πιστεῖν*), Gegensatz mit *αἰώνιος* (2 Kor. 4, 18.). In der Prüfungsstunde (*ἐν καιρῷ πειρασμοῦ*), die Mt. und Mr. durch die Ausdrücke *θλίψις* und *διωγμός* als von außen kommend näher charakterisiren, fallen sie ab. (Lc. *ἀφίστανται*, Mt. und Mr. *σκανδαλίζονται*, vergl. über *σκάνδαλον* das Nähere zu Mt. 18, 8.) Dieser Gebrauch in der parabolischen Rede von *ἥλιος* (Mt. 13, 6.) in der Bedeutung, versengende Gluth, Hitze ist auch alttestamentlich (Ps. 121, 6. Jes. 49, 10. vergl. mit Offenb. 7, 16.). — In dem dritten Gemüthszustande erscheint nicht das Unempfindliche als das die Entwicklung des göttlichen Wortes Hindernde, sondern das Fremdartige, das sich im Gemüth mit dem göttlichen Lebensprincip vermischt, die Dornen, die den Keim ersticken. [Das Bild ist verständlich; der innere Kern des Herzens ist nicht steinern geblieben; es ist zu einer wirklichen Bekehrung gekommen, aber die bösen Lüfte sind nicht mit der Wurzel ausgerottet; ihre böse Saat ist verborgenerweise im Herzen geblieben, und keimt nun mit der guten Saat zugleich auf und erstickt diese.] Als das die Entwicklung des himmlischen Keims Niederhaltende werden hervorgehoben die zwei Formen, in denen sich die Sünde in dieser zeitlichen Weltordnung (*αἰὼν οὗτος*) offenbart. Erstlich die *μέριμνα*, die drückende, lastende Seite des Erdenlebens, wodurch es vom Göttlichen abzieht; dann die *ἀπάτη τοῦ πλούτου*, die lockende Seite desselben, die täuschend das Verlangen der Seele zu stillen scheint. Ausführlich umschreibt diese andere Form der verderblichen Einflüsse des weltlichen Principes Lc. 8, 14., indem er hinzusetzt: *ἡδοαὶ τοῦ βίου*. (*Bíos* bedeutet hier, wie *seculum*, das zeitliche Daseyn des Menschen in seiner mit der Sünde gemischten Erscheinung, vergl. 2 Tim. 2, 4., davon bei den Kirchenvätern, *βιωτικόν*, *βιωτικά* = *secularia*, was die Welt angeht, ihr angehört. Vergl. Suiceri thes. s. h. v. und Lc. 21, 34. 1 Kor. 5, 3. 4.) Mr. braucht für die *ἡδοαὶ* den Ausdruck: *αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι*, so daß dem *πλοῦτος* andere Lockungen der Sinnenwelt coordinirt werden, als gleiche Wirkung ausübend. Diese fremdartigen Gegenstände entziehen dem Göttlichen die ungetheilte Aufmerksamkeit, welche es fordert, und daher kann es sich nicht in seiner Kraft entfalten. *Συμπνέουσιν τὸν λόγον, ἄκαρπος γίνε-ται, οὐ τελεσφοροῦσι* bei Lc. Das *τελεσφορέω* findet sich nur

an der einen Stelle Lc. 8, 14., es bedeutet: zu Ende führen, an's Ziel bringen; die Frucht des Geistes ist aber das Ziel des innern geistigen Lebens, welche das in's Herz gesenkte Wort Gottes erreichen soll (Gal. 5, 22.), indem sie voraussetzt, daß es seine volle Wirkung auf den ganzen innern Menschen geübt habe. — Daß nun diese geistige Frucht aus dem in's Herz gesenkten göttlichen Wort erwächst, ist eben das Charakteristische in der vierten und letzten Gemüthsstellung, die der Erlöser bildlich γῆ καλὴ nennt; ein geistiger Boden, mit voller Receptivität, auf dem keins jener Hindernisse den Entwicklungsgang stört, von denen oben die Rede war. Höchst anschaulich machen die verschiedenen Ausdrücke der Evangelisten die Wirksamkeit des Göttlichen auf solche Gemüther. Nach Mt. ist mit dem ἀκούειν auch das συνιέναι verbunden, ein Erfassen des Göttlichen in seiner eigentlichsten Natur und Art, entgegengesetzt dem B. 19. Nach Mr. ein παραδέχεσθαι, ein in sich Aufnehmen in die Tiefe des Lebens, Gegensatz mit dem Verlieren B. 15. Nach Lc. ein κατέχειν, worin die Willensthätigkeit im Behaupten des erlangten göttlichen Lebensprincips angedeutet ist, und das Abweisen aller fremdartigen Einflüsse, Gegensatz von B. 14. Auch hat Lc. den bezeichneten Zusatz ἐν ἑπομοίῃ, um das Fruchtbringen als ein aus dem allmählichen Gange der innern Durchdringung des Lebens vom Göttlichen Hervorgehendes darzustellen, das keineswegs von bloßer augenblicklicher Willensbestimmung abhängt. Mt. und Mr. deuten noch die verschiedenen Grade der Fruchtbarkeit in bildlicher Rede an. Ohne die Bestimmung dessen, was in dem ἑκατόν, ἑξήκοντα, τριάκοντα liegt, zu weit auszudehnen, darf man behaupten, daß in den Zahlen nicht bloß verschiedene Grade der Ausstattung mit Kräften angedeutet sind, welche die Fülle der Früchte bedingen (vergl. Mt. 25, 14 ff.), oder Stufen der Sorgsamkeit, die auf die Förderung des Gedeihens verwendet wird, sondern auch außerdem hervorgehoben werden soll, daß auch in diesem Theil des großen Gottesreiches Alles nach Ordnung und Regel vertheilt ist; also die Anlagen und Kräfte, die in den verschiedenen Individuen niedergelegt wurden, nicht regellos ausgeschüttet, sondern nach Gesetz und Ordnung gegeben sind.

In den Berichten von Lc. 8, 16—18. und Mr. 4, 21—25. folgen unmittelbar auf diese Erklärung der Parabel vom Herrn



Worte, die bei Mt. fehlen, welche aber für das tiefere Verständniß derselben nicht unwichtig sind. Der Zusammenhang dieser Verse mit der vorhergehenden Parabel ist leicht, wenn man nur festhält, daß der Erlöser in ein anderes Bild übergehend andeutet, wie die Apostel eben die *γῆ καλή* wären, berufen Saamen und Früchte zu bringen, die wieder weiter wirken sollen. Das angezündete und zum Leuchten bestimmte Licht ist dann dem ausgestreuten, zum Wachsen bestimmten Saamen parallel \*) und der folgende allgemeine Gedanke: οὐ γὰρ ἐστὶ τι κρυπτόν κ. τ. λ. enthält nur die Erklärung, daß sich alles in dem göttlichen Wort beschlossen Liegende allmählig entfalten und offenbaren werde. Daran reiht sich die Ermahnung: βλέπετε οὖν πῶς ἀκούετε· ὅς γὰρ ἂν ἔχη, δοθήσεται αὐτῷ καὶ ὅς ἂν μὴ ἔχη, καὶ ὁ δοκεῖ ἔχειν, ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. Mt. 13, 12. stehen dieselben Worte, aber in modificirtem Zusammenhange; den ursprünglichen mögten wohl Lc. und Mr. bewahrt haben. Diesem zufolge nämlich soll offenbar durch die Worte ein mögliches Mißverständniß der Parabel verhütet werden, als seyen die beschriebenen Gemüthszustände nun einmal in verschiedenen Menschen so vorhanden, und gestalte sich darnach die verschiedene Wirksamkeit des Wortes Gottes in ihnen nach innerer Nothwendigkeit. Die Ermahnung βλέπετε κ. τ. λ., besonders aber die Bemerkung ὅς γὰρ ἂν ἔχη κ. τ. λ. geht auf ein freies Walten und Influiren der Selbstbestimmung bei aller Differenz der innern Organisation. Dem Zusammenhange nach nämlich ist das ἔχειν und μὴ ἔχειν (verbunden mit dem δοκεῖν ἔχειν) zu beziehen auf die wirklich producirte, oder die nur scheinbar erzeugte Frucht. Man könnte das ἔχειν auch auf die *γῆ καλή* beziehen, zu der sich die Frucht nur verhält, wie die Ursache zur Wirkung; doch ist das erstere vorzuziehen. Diesem Sinn zufolge besagt dann die ganze Gnome: daß das Göttliche da, wo es sich schon in seiner fruchtbringenden Kraft offenbart habe, sich immer reiner und herrlicher entfalte; da aber, wo es

---

\*) Dieselbe Mischung beider Bilder vom Saamen und Licht findet sich bei Philo: ἀνάστα ἐκγονα μόνη τέλειν ἀφ' ἑαυτῆς οἷα τε ἔστιν ἡ θεοφιλὴς ψυχὴ, σπείραντος εἰς αὐτὴν ἀκτῖνας νοητὰς τοῦ πατρὸς, αἷς δυνήσεται θεωρεῖν τὰ σοφίας δόγματα. De vita theoret. Opp. V. II. p. 482. Mangey.



seine Wirksamkeit verfehle, nicht bloß der alte Zustand wiederkehre, sondern der Mensch tiefer sinke, und auch das verliere, was er zu besitzen wähne. Dieser Gedanke führt offenbar darauf hin, daß die in der Parabel geschilderten Gemüthszustände nicht als solche zu fassen sind, die auf gewisse Persönlichkeiten definitiv beschränkt gedacht werden müssen; sondern daß sie in demselben Individuum in verschiedenen Lagen des Lebens nach einander vereinigt gedacht werden können, so daß sowohl das harte, steinerne Herz durch treue Benützung der Gnade veredelt werden kann zu einem guten, fruchtbaren Boden für das göttliche Wort, als auch umgekehrt der gute Boden durch Untreue verwildern und verderben kann. [Jedenfalls werden durch das viererlei Ackerland nicht vier Naturbeschaffenheiten, sondern vier Verhaltensweisen zum Evangelium dargestellt. 3. B. das Felsige ist ein Bild des Menschen, der innerlich unbekehrt geblieben ist und bleibt; das Dornige das Bild eines Menschen, der sich bekehren läßt, aber durch Mangel an Treue in der Heiligung wieder aus dem Gnadenstande fällt u. s. w.] — Eigenthümlich ist bei Mr. noch der Zusatz (Mr. 4, 26—29.), in dem das Gleichniß vom Saamen, der in den Acker gestreut wird, in einer Modification gefaßt ist, wie sie bei den andern Evangelisten nicht vorkommt. Es schließt sich dasselbe unmittelbar an den vorhergehenden Gedanken an, daß, in wem das Göttliche Wurzel geschlagen hat, es da sich immer mehr in seinem Segen offenbart, nach der ihm inwohnenden, sich von innen heraus entwickelnden Kraft. Das Gleichniß hebt daher diese innere Kraft (durch welche Beziehung es mit der Parabel vom Sauerteig verwandt ist) eben so sehr hervor, als die Unfähigkeit des den Saamen des göttlichen Wortes Ausstreuenden für dessen Entwicklung zu wirken; dieselbe geht rein aus ihm selbst hervor, wie das Gesetz aller Entwicklung es mit sich bringt. (Mr. 4, 26. 27. enthält eine Schilderung der allmählichen Entwicklung des Saamens ohne Zuthun des Säenden; *κατεύδειν, ἐξελεσθαι*, ist einfache Beschreibung des gewöhnlichen Lebens, das jede weitere Berücksichtigung der Saat ausschließt. Ohne Thätigkeit des Menschen producirt die Erde selbstthätig [*αὐτομάτη*] die Frucht. Was eigentlich dem Saamen zukommt, wird hier auf die die Entwicklung des Saamens bedingende Erde zurückgeführt; was übrigens auf die Auffassung des Gleichnisses

von keinem Einfluß ist. Der Ausdruck *αὐτόματος*, sich in sich bewegend, in sich wachsend, kommt nur noch Ap. Gesch. 12, 10. vor. Die stufenweise Entwicklung deuten die Ausdrücke *χότος* [das erste Sprossen des Korns, das grasartig ist], *στόχης* [die sprossende Ähre], *σῖτος* [die reifen Körner], an. — V. 29. ist *παράδειγμα* scil. *ἐαυτόν*, gebraucht nach Analogie des lateinischen *se dare, tradere*, wie Virg. Georg. I. 287. schreibt: *multa adeo gelida melius se nocte dederunt*. Man vergleicht auch das hebr. *עָזַר*, chald. *עֲזַר*, Esra 7, 19. [Vergl. Buxt. lex. talm. p. 2422.] *ἀρέπνον*, Sichel, steht für die die Sichel führenden Arbeiter, die *θερισταί* s. Mt. 13, 39.) Schwierig erscheint nur in dieser parabolischen Rede bei Mr. der eine Umstand, daß der Säende, der, wenn der Saame eingestreut ist, davon geht, doch eben der *ὁὐδὲν τοῦ ἀνθρώπου* ist, wie später (Mt. 13, 37.) der Herr selbst es erklärt, und wie auch (Mr. 4, 29.) der Umstand andeutet, daß der Herr, wenn die Erndte eintritt, die Schnitter in die Saat sendet, was auf die Zeit der *κρίσις* sich bezieht, nach Mt. 13, 39. Wie aber von dem Herrn gesagt werden könne, daß er den Saamen wachsen lasse, ohne sich um seine Entwicklung zu kümmern, sieht man nicht ab, da die Gnade nicht minder im Anfang, als im Fortgange des christlichen Lebens Bedürfnis ist. Alles scheint besser zu passen, wenn man sich unter dem *ἀνθρώπος σπείρων* jeden im Weinberge des Herrn arbeitenden Lehrer denken könnte, der denn freilich, wenn er das Wort in die Herzen gepflanzt hat, es seiner weiteren Entwicklung überlassen muß. Vielleicht weisen aber diese Schwierigkeiten darauf hin, daß so weit das Gleichniß nicht ausgedehnt werden darf. Es liegt in der Natur des Gleichnisses selbst, daß in irgend einem Punkt das Vergleichene von dem, womit es verglichen wird, abgeht, sonst wäre beides identisch. Nur sieht man sich hier bei der Erklärung dieses Gleichnisses von dieser Annahme abgehalten durch die Bemerkung, daß grade in diesem Umstande des Aufgebens der Sorge für den gestreuten Saamen das Specificische desselben liegt; diesem muß sonach eine Bedeutung zukommen, wenn nicht das Ganze als leer erscheinen soll. Vielleicht ließe sich daher die Bedeutung der parabolischen Rede nach Mt. 9, 15. folgendermaßen fassen. Obgleich das innere Leben in seiner Entwicklung im Menschen nie absolut ohne die Gnade und Nähe des Herrn ist, so kann man doch sagen, es

giebt zwei Momente, in denen sie vorzugsweise lebendig wird. Der erste ist der Beginn des Lebens (die Saat), der zweite die Reife der Frucht (die Erndte); zwischen beiden liegt eine Zeit, von der man sagen kann, relativ ist die Seele da ohne den Herrn, das im Menschen niedergelegte göttliche Leben entfaltet sich nach seiner inwohnenden Kraft, und auf diese Zeit, die eben eine Zeit inneren Kampfens und Ringens ist, deutet der Herr vielleicht hier hin. So aufgefaßt gewinnt mindestens das Gleichniß seine spezifische Bedeutung, auch ist der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden dann klar. Die Beziehung auf den einzelnen menschlichen Lehrer wird dadurch nicht ausgeschlossen; nur erscheint dieselbe nicht als die nächste.

In einem andern Sinn werden aber die Worte: *ὅς γὰρ ἂν ἔχῃ κ. τ. λ.* in die Rede bei Mt. eingeflochten, in den Versen, deren Erklärung uns noch übrig geblieben ist. Nach V. 10 ff. traten die Jünger zu Jesus und fragten über die Absicht bei seiner parabolischen Redeweise überhaupt (*διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς*). Der Herr antwortet darauf, er bediene sich derselben wegen der specifischen Verschiedenheit seiner Zuhörer, von denen die einen verstehen, die andern nicht verstehen sollten. In der parabolischen Redeweise würde eben dieser doppelte Zweck erreicht; was vorgetragen werden müsse, werde darin ausgesprochen, doch aber so umhüllt, daß es nur die verstünden, die es verstehen sollten, als welche zunächst die Jünger bezeichnet werden, und in dieser Beziehung wird ihnen gesagt: *ὅστις γὰρ ἔχει κ. τ. λ.* (V. 12.) Hier erscheint offenbar der Gedanke anders gefaßt als im Lc. und Mr. Die Apostel erscheinen als die *ἔχοντες*, denen eben deshalb das *περίσσευμα* zufließt, die *λοιποὶ* aber als die *οὐκ ἔχοντες*, die eben deshalb verlieren, was sie haben, denen die Erscheinung des Lichtes selbst noch zum Verderben gereicht. Bevor wir indeß diesen in den folgenden Versen weiter ausgeführten Gedanken näher betrachten, ist der Ausdruck: *μυστήριον τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν (τοῦ Θεοῦ)*, in Erwägung zu ziehen. Er bezeichnet das allgemeine Object der *παραβολαί* und eben in den in diesem Capitel folgenden Parabeln wird die Beziehung auf die *βασιλεία* immer ausdrücklich hervorgehoben. Der Ausdruck *μυστήριον* nun, von *μνέω*, schließen, verbergen, wird im



N. L. gebraucht von göttlichen Rathschlüssen, Anordnungen, Lehren, die als solche, dem Menschen als solchem, nicht bekannt seyn können (wie das hebr. 17 im N. L.). Nirgends aber erscheinen diese göttlichen Rathschlüsse u. s. w. als absolut und ewig unerkennbare und verhüllte, sondern der sich selbst und alles, was in ihm ist, nach seiner Liebe offenbarende Gott macht durch seine ἀποκάλυψις seine μυστήρια fortwährend kund, ohne daß sie dadurch aufhörten μυστήρια zu seyn; sie behalten immer ihren göttlichen Charakter, der sie über jedes vom Menschen ausgehende Erkennen hinausstellt; sie sind aus verhüllten enthüllte μυστήρια geworden (1 Kor. 2, 7. Röm. 16, 25.). Die μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν bezeichnen hiernach den ganzen Kreis von göttlichen Rathschlüssen, Anordnungen und Lehren, die durch Christus und die neue Ökonomie, die er gründete, enthüllt werden; sie stehen gleichsam den μυστήρια τοῦ νόμου entgegen, die nach Vollendung der alttestamentlichen Ökonomie einer neuen Reihe von μυστήρια weichen mußten. Dieser ganze Kreis von Mystereien aber eröffnete sich nur Einigen (ὕμιν δέδοται γινῶναι), Andern nicht (nach Mr. τοῖς ἔξω, entgegengesetzt den Aposteln, τοῖς ἔσω, vergl. darüber den Paulinischen Sprachgebrauch zu 1 Kor. 5, 12. 13. Kol. 4, 5. 1 Thess. 4, 12.). In dem δέδοται ist eine Beziehung auf die göttliche Anordnung unverkennbar; es liegt darin einmal das Positive, Mittheilende der göttlichen Gnade, dann das Negative der Unfähigkeit des menschlichen Willens in Beziehung auf die Erreichung des verliehenen Gegenstandes. In derselben Bedeutung gebraucht den Ausdruck, wie Mt. 19, 11. 20, 23., besonders Joh. 3, 27. 6, 65. 19, 11. mit dem Zusatz: ἄνωθεν, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Aber eben dieser Gedanke, daß ein göttliches Geben und Nichtgeben der Erkenntniß der Geheimnisse des Gottesreiches hier behauptet wird, macht die große Schwierigkeit in diesem und den folgenden Versen aus (V. 13—15.), in denen derselbe weiter auseinandergelegt und auf alttest. Weissagung gegründet wird.

Nach der Relation des Mt. 13, 13. scheint sich freilich der Gedanke so zu gestalten, daß das Reden in Parabeln nur als eine Folge der Blindheit und Unempfindlichkeit eines Theils der Zuhörer erscheint. Es heißt nämlich: ἐν παραβολαῖς λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσι κ. τ. λ., während Mr. und Lc. in den



Parallelen haben: *ὅτι βλέποντες μὴ βλέπωσι*, welchen Worten zufolge das Nichtverstehen als Absicht des Gebrauchs der parabolischen Rede hervortritt. Allein daß in der Mittheilung der Rede Jesu, wie sie Mt. giebt, kein wesentlich anderer Sinn liegen soll, geht zuvörderst schon aus dem Citat des N. T. hervor, welches den strengen Gedanken ebenfalls ausspricht; sodann aber bildet der Satz B. 13., das *ὅτι* als die Ursache der parabolischen Rede angehend gefaßt, etwas Widersprechendes in sich selbst. „Deshalb rede ich zu ihnen in Parabeln, weil sie nicht verstehen“ ist ein in keiner Beziehung zu rechtfertigender Gedanke \*). Denn verstehen sie einmal nicht, so ist nicht abzusehen, weshalb der Herr denn nicht in eigentlicher, bildloser Rede eben so gut redet; mindestens bliebe dann wenigstens noch eher eine Möglichkeit des Verstehens, als wenn vor schwer Fassenden noch in verhüllter Rede gesprochen wird; die Möglichkeit eines Verstehens müßte man aber doch nach dieser Ansicht immer noch in gewissen Graden festhalten, weil sonst zweckmäßiger seyn würde, gar nicht zu reden. Sehr einfach ist aber der Gedanke: „ich rede deshalb in Parabeln, damit sie nicht verstehen sollen,“ diesen sucht man nur wegen der dogmatischen Schwierigkeit, die er beschließt, zu entfernen, was aber freilich dem Exegeten nicht ansteht. Die Worte Mt. 13, 13. dürfen daher nach dem Zusammenhange nur so übersetzt werden: „ich rede zu ihnen in Parabeln, denn sehend sehen sie nicht,“ so daß der Erfolg eben als ein beabsichtigter und gewollter hervorgehoben wird, wie gleich B. 15. in der Weissagung des Jesaias das *μήποτε ἰδῶσι* deutlich angiebt (vergl. Mr. 4, 10.). Freilich hat man Versuche gemacht, dieses *μήποτε* und das *ὅτι* bei Lc. und Mr. so zu fassen, daß beide Partikeln die Bedeutung der Absichtlichkeit verlieren. Es kann nicht geleugnet werden, daß *μήποτε* (wie oben zu Mt. 1, 22. von *ὅτι* schon bemerkt ward) im N. T. bisweilen die Bedeutung der Absichtlichkeit nicht hat. Namentlich ist hierfür bei *μήποτε* überzeugend die Stelle 2 Tim. 2, 25. *μήποτε*

---

\*) Nur wenn man die Parabeln als ein Erleichterungsmittel des Verständnisses betrachten wollte, ließen sich die Worte so fassen. Gegen diese Ansicht ist aber die Stelle: *ἐκεῖνοις δὲ οὐ δέδοται* (B. 11.), so entschieden, daß von ihr gar nicht die Rede seyn kann.

ὁὗ αὐτοῖς ὁ θεὸς μετάνοιαν, die keineswegs übersetzt werden kann: damit ihnen Gott keine Buße schenken möchte, sondern vielmehr: ob Gott (εἰ πότε) ihnen nicht Buße schenken wolle. Hiernach ließe sich unsere Stelle (B. 15.) übersetzen: ob sie nicht sehen, ob sie nicht hören möchten. Die Beziehung indeß auf die Weissagung (Jes. 6, 9. 10.), die auch Joh. 12, 39 f. Apgsch. 28, 26 f. auf dieselbe Weise genommen wird, läßt nur die teleologische Fassung der Stelle zu. Mt. wie Lc. in der Apostelgeschichte folgen mit unwesentlichen Abweichungen den LXX., Joh. dagegen hat eine selbstständige Übersetzung gegeben, stellt aber den Gedanken mit aller Schärfe heraus; er schreibt: οὐκ ἡδύναντο πιστεύειν, und ἵνα μὴ ἴδωσι, so daß man die größte Gewaltthätigkeit im Erklären anwenden muß, um den Worten einen andern Sinn als den aufzubürden, daß eben die Absicht ist, daß sie nicht verstehen sollen. Der alttest. Zusammenhang zeigt auch klar denselben Sinn der Worte (vergl. Gesenius im Comm. zu der Stelle Jes. 6, 9. 10.); es wird als Strafe, als Fluch der Sünde dargestellt, daß sie die Offenbarung des Göttlichen nicht verstehen läßt. (Das βλέπειν und ἀκούειν im Gegensatz gegen das οὐ συνιέναι, οὐκ ἰδεῖν bezeichnet die gegebene Möglichkeit des Verstehens des Göttlichen, indem dasselbe in der unmittelbaren Gegenwart sich präsentirt, ohne daß doch die Receptivität vorhanden wäre, um es zu erfassen. Diesen Mangel der Receptivität, die Glaubensunfähigkeit, bezeichnet das ἐπαχύνθη = קָצַחַת, fett werden, in der Bedeutung gefühllos, unempfindlich werden; es steht parallel mit dem קָצַחַת und קָצַחַת, die im Griechischen durch βαρέως ἀκούειν, καμνύνειν gegeben sind. Καμνύνειν eine barbarische Form für καταμύνειν = κλείειν τοὺς ὀφθαλμούς. Das ἐπιστρέφειν = שׁוּב, sich von dem betretenen Wege abwenden, ist hier wie häufig von der innern geistigen Umwendung von der Finsterniß zum Licht gebraucht. Bei den letzten Worten καὶ ἰάσωμαι αὐτούς findet sich die Lesart ἰάσομαι, die wohl aus den LXX. herübergenommen ist, um die Härte der Stelle zu mildern, indem man die Worte auffaßte: „aber ich will sie heilen.“ Dem Zusammenhange im Hebräischen, in dem קָצַחַת קָצַחַת ganz parallel steht, ist diese Auffassung aber nicht gemäß. Im Nr. ist daher auch die volle Schärfe des Gedankens bewahrt, nur das Bild in dem ἰάσομαι

aufgelöst, in den Worten: *ὅτι μὴ ἀρεθῇ αὐτοῖς τὰ ἁμαρτήματα*, wie auch der Chaldäer übertragen hat.) — Dem prophetischen Zusammenhange nach geht nun die Stelle Jes. 6, 9. 10. zunächst auf die Zeitgenossen des Jesaias; Mt. sieht darin eine Weissagung auf die Zeitgenossen Jesu, nicht nach bloßer Willführ, sondern nach einer tiefern Auffassung. Was sich nämlich zur Zeit des Jesaias darstellte, war nichts von dem zu Jesu Zeiten sich Ereignenden Verschiedenes, es war, die Verhältnisse im Wesen aufgefaßt, dasselbe. Dem in der Rede des Jesaias sich offenbarenden Göttlichen trat die Unempfindlichkeit des zu geistiger Wirksamkeit berufenen Volks gegenüber, und der Fluch seiner Sünde war, daß es eben das Göttliche in ihm nicht erkannte. Zur Zeit Jesu begegnete demselbigen Volke dasselbige, nur mit dem Unterschiede, daß in Jesu die reinste Offenbarung des Göttlichen, von der im Jesaias nur ein schwacher Abglanz zu schauen war, dem Volke sich darstellte; indem also selbst dieser Glanz des göttlichen Lichts unerkannt blieb, gab sich der Fluch der Sünde in seiner ganzen Größe zu erkennen; und die Worte des Propheten bekamen somit hier ihre volle Bedeutung. [Die fleischliche Gesinnung der Volksmasse war da. Hierdurch war Jesus genöthigt, sich auf eine Auswahl von Jüngern zu beschränken, und hierdurch wiederum, in der verhüllenden Form der Parabel Geheimnisse zu offenbaren, die den (geistlich gesinnten) Jüngern verständlich werden, der (unreifen) fleischlichen Masse räthselhaft bleiben sollten — einem jeden nämlich, so lange er fleischlich gesinnt blieb.]

16. 17. Im Gegensatz nun mit dem Fluch, der die verhärteten Herzen trifft, folgt der Segen, der den Jüngern, als den empfänglichen Gemüthern, zu Theil wird. Die *ὀφθαλμοί, ὅτι*, werden genannt als die Organe der Receptivität überhaupt, deren Analoga auch dem innern Menschen zukommen. Bei Lc. 10, 23. 24. finden sich diese Worte in einem ganz andern Zusammenhange, der uns später beschäftigen wird; er fügt hinzu, daß Jesus diese Worte den Jüngern besonders (*κατ' ἰδίαν* = *καταμόνως* Mr. 4, 10. 34.) gesagt habe, was sich auch schon aus ihrem Inhalte schließen läßt. Die Vergleichung seiner Jünger mit den *προφῆται* und *δίκαιοι* (Lc. hat für *δίκαιοι* das Wort *βασιλεῖς*, ein Ausdruck, der aber hier immer nur von gerechten Königen



verstanden werden kann) des A. T. würde für die Menge etwas Mißverständliches gehabt haben. Der Gedanke des B. 17. ist übrigens eine bloße Exposition des oft vorkommenden: *πλεῖον Ἰωνᾶ, πλεῖον Σολομῶνος ὧδε* (Mt. 12, 41. 42.). Alle Sehnsucht der Frommen des A. T. concentrirte sich an der Person des Messias; ihn zu schauen war das höchste Ziel alttest. Hoffnung; dieser Segen ward den Jüngern, und in der Bestrahlung von dem Glanze der Sonne der Gerechtigkeit bestand allein ihre Seligkeit und Herrlichkeit. Die besondere Gnade, die darin für sie lag, führt ihnen der Herr ins Bewußtseyn, nicht damit sie sich erheben sollten über die Heiligen des A. T., sondern damit sie sich demüthigen möchten vor dem Herrn.

24—30. Ein zweites Gleichniß geht von demselben Bilde des Saamenstreuens aus, faßt aber eine andere Seite der Verhältnisse des Reiches Gottes ins Auge. B. 36—43. wird auch von dieser Gleichnißrede eine authentische Erklärung des Herrn gegeben, die wir wieder gleich heraufnehmen. (Das *ὁμοιωθή ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ*, ist eine abkürzende Ausdrucksweise, aus der Vergleichung wird ein Theil hervorgehoben und an demselben das Gleichniß concentrirt; wie hier der Mensch, der den Saamen streut, so B. 33. die *ζύμη*, B. 44. der *θησαυρός*, B. 47. die *σαγήνη*, B. 45. der *ἀνθρώπος ἔμπορος*. — Das *παράτιθέναι* = *παρῶ* ist hier mit Beziehung auf das Räthselhafte in der parabolischen Rede gewählt; zur Auflösung legte er ihnen die Parabel vor. — In dem *σπείρειν ἐν τῷ ἄγρῳ* ist keine Verwechslung von *εἰς* und *ἐν* anzunehmen; er säete auf seinem Acker, als dem Ort der Thätigkeit. Die Nacht wird umschrieben, *ἐν τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους*, wie Hiob 33, 15. — B. 25. *ζιζάνια*, im Talmud *גרגר*. Vergl. Buxt. lex. talm. fol. 680. Suid. *ἡ ἐν τῷ σίτῳ αἶρα*, d. i. lolium, [Virg. ecl. V. 37. infelix lolium,] Trespel, Rölch. Das Unkraut zeigte sich schon beim Aufkeimen [*βλαστάνειν*] und später beim Fruchtansetzen [*καρπὸν ποιεῖν*], es hatte also nicht durch das Getreide erstickt werden können. — B. 28. *ἀπελθόντες συλλέξωμεν*, nach dem hebr. *קְצֹרְנוּ*, es ist dargestellt, als im *οἶκος* des *οἰκοδεσπότης* gesprochen, ein leerer Pleonasmus ist aber in dem Gebrauch des *קְצֹרְנוּ* weder hier, noch sonst in irgend einer Stelle zu sehen. — B. 30. *Θεριστῆς* = *ὁ θερίζων*, nur hier; *δέσμη*, auch *ἀ. λ.* =



מִן הַשָּׂדֶה 2 Mos. 12, 22. Dem ganzen Bilde vom Verbrennen des Unkrauts liegt ein ältest. Bild zum Grunde, vergl. 2 Sam. 23, 7., wo schon dieselbe Beziehung aufs Gericht hervortritt. — Das ἀποθήκη entspricht dem hebr. מִזְבֵּי, Scheuer, Aufbewahrungshaus.)

36—43. Die Erklärung dieser Parabel wird auch diesmal den Jüngern allein, nach Entlassung des Volks, mitgetheilt (V. 36.). In kurzen Sätzen deutet Christus die einzelnen Theile der Parabel; nur der letzte Punkt, die endliche Scheidung des Guten und Bösen, wohin die ganze Parabel tendirt, wird genauer angegeben. Ohne diese ausdrückliche Auslegung Jesu würde ohne Zweifel eine andere Auffassung sich zunächst aufgedrängt haben. Jesus erklärt den Acker durch κόσμος, den guten Saamen durch die υἱοὶ τῆς βασιλείας, die ἔζοντι durch die υἱοὶ τοῦ πονηροῦ, es wird also hiernach die Gesamtheit des menschlichen Geschlechts, in der Mischung von Gut und Böse, aufgefaßt als die Saat des κόσμος, welcher Ausdruck hier, gleich orbis terrarum, als Bezeichnung der irdischen Gesamtheit erscheint. Diese allgemeine Beziehung scheint auf den ersten Blick den Verhältnissen nicht entsprechend, indem nicht von der Totalität die Rede seyn soll (V. 24.), sondern von der βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Daß in der Welt als Ganzem das Böse sich als unter das Gute gemischt darstellt, lehrt der Augenschein; aber daß auch im Reiche Gottes dieselbe Mischung erscheint, bis ans Ende, ist auffallend, indem dasselbe eben das Gute repräsentiren soll. Ohne allen Zweifel ist nun auch das Gleichniß vom Reiche Gottes zu verstehen, welches hier aber in sofern die Welt heißt, als jenes ideal aufgefaßt wird als bestimmt den ganzen κόσμος zu durchdringen, oder umgekehrt, der κόσμος ist ideal dargestellt, als von Gott bestimmt sein Reich zu seyn\*). Die Störung dieser ursprüngli-

---

\*) Der (noch leere) Ackerboden, auf den der Saame gestreut wird, ist die Welt. Das Ackerfeld, das aus Unkraut und Weizen in untrennbarer Mischung besteht, ist die Kirche. Das Reich Gottes soll nicht in sichtbarer Geschiedenheit von der Welt, sondern als Mischung mit der Welt, als Kirche, existiren. Wiederum folgt, daß die Kirche nicht mit dem Reiche Gottes einerlei, sondern eine Mischung aus Reich Gottes und Welt ist. (C.)

chen Bestimmung durch die Einflüsse des Reiches der Finsterniß will der Erlöser hier erklären und das Verhältniß des Guten und Bösen in der Kirche Gottes auf Erden sowohl im A. als im N. T. bis zur endlichen Entscheidung bestimmen. Der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* erscheint hier somit auch in seiner idealen Würde (vergl. Dan. 7, 13.) als Gegensatz des *διάβολος*, wie er von je an in der Menschheit zum Siege des Guten gewirkt hat. Übrigens gehört auch diese Stelle wieder zu denjenigen, in welchen Christus im eigentlichen Sinne lehrend vom Teufel spricht. Die Jünger baten hier um eine authentische Erklärung des ihnen dunkeln Gleichnisses, hier war also in keiner Beziehung eine Gelegenheit zur etwaigen Anbequemung an Volksvorstellungen (wenn die Annahme solcher Accommodation nicht an sich dem heiligen Charakter Jesu widerspräche), noch weniger zur Anwendung von sprichwörtlichem Gebrauch, oder deß etwas. — Wenn aber auch hiernach das Ganze der Parabel verständlich ist, so treten doch im Einzelnen noch bedeutende Schwierigkeiten hervor. Der Gegensatz nämlich von *υἱὸς τῆς βασιλείας* und *τοῦ ποτηροῦ* scheint auf eine absolute Scheidung der Individuen zu deuten, die wieder der Prädestination günstig scheinen könnte. Doch das Verbot, das Böse auszurotten (V. 28.), zeigt schon hinreichend an, daß weder die *υἱοὶ τῆς β.* gedacht werden sollen als ohne Zusammenhang mit dem Bösen, noch die *υἱοὶ τοῦ π.* als ohne Zusammenhang mit dem Guten stehend; nur erscheinen die Einen in gewisser Beziehung als Concentration des Guten (ohne daß doch eine *gratia irresistibilis* sie vor einem Rückfall bewahrte), die Andern als Concentrationen des Bösen (ohne daß doch ein *decretum reprobationis* sie zum Bösen zwänge und von der Möglichkeit der Buße abhielte), durch Geburt, Verhältnisse, Erziehung bald mehr dem einen, bald mehr dem andern Element zugewendet. Denn wenn auch alle Menschen in der Sünde sind, so sind sie doch nicht alle in gleichem Grade in ihrer Gewalt; Lauterkeit, Aufrichtigkeit und Empfänglichkeit für alles Gute zeigt sich unverkennbar bei dem Einen, während bei dem Andern Bosheit, Verstocktheit und Hartherzigkeit sich kund giebt. Auffallend ist aber, daß eben dieses Verbot der Scheidung der Elemente vor ihrer Reife in der Erklärung übergangen ist; sey es, daß Mt. die Erklärung abgekürzt hat, sey es, daß der Erlöser nur die

letzte große Scheidung hervorheben wollte, worin denn hinlänglich angedeutet liegt, daß vor ihrem Eintreten kein eigenmächtiger und darum immer nur verderblicher Versuch zur Scheidung gemacht werden soll \*). Daß aber damit nicht die Trennung der Sünde vom Guten untersagt werden soll, versteht sich wohl von selbst; es soll nur keine Persönlichkeit als unverbesserlich, aus dem Zusammenhange des Ganzen ausgeschieden werden; [es soll nur ferner kein Versuch gemacht werden, eine sichtbare Gemeinschaft von lauter Gotteskindern constituiren zu wollen, wie der Methodismus thut; und ebenso wenig soll sich eine Kirche frevelnd unterfangen, richterlich die (vermeintlichen) Kinder des Bösen verbrennen und vernichten zu wollen; denn was den Engeln mißlingt und verboten ist, wird um so mehr den Menschen mißlingen und verboten seyn;] es wäre immer möglich, daß wohlthätige Einflüsse des Guten die schlummernden Keime des Bessern in ihr noch wecken könnten. Ohne allen Zweifel soll aber auch nach dem Sinn dieses Gleichnisses jedes gewaltthätige Eingreifen in die Lebensentwicklung der sündlichen Glieder der Kirche (nicht bloß Tod, sondern auch ewige Excommunication), so wie jedes eigenwillige Streben eine absolut reine Gemeinschaft auf Erden darzustellen (Donatismus) verboten seyn, weil jenes zu Härte und Ungerechtigkeit, dieses zu Hochmuth und Dünkel unvermeidlich führt. Da nämlich in dem Menschen (auch in dem besten) eine ähnliche Mischung ist, als außer ihm, so muß es sehr verderblich wirken, wenn er, die Sünde in sich übersehend, sich selbst als reines Glied geltend macht. Die hier empfohlene Ansicht leitet allein zu Demuth, Milde und doch zu steter Wachsamkeit sich und Andere zu besfern, denn jedes nicht gewaltthätige Eingreifen in die Entwick-

---

\*) Die Ansicht, welche Steiger (Ev. R. 3. 1833. Febr. S. 113 ff.) über diese Parabel aufgestellt hat, daß sie nämlich nur prophetisch-historisch sey, d. h. gar keine Ermahnungen zum Benehmen für die Gläubigen enthalten, sondern bloß die Belehrung geben sollte, die Kirche werde auf Erden nie rein seyn, kann sich offenbar nicht halten, indem die Schilderung von dem Eifer der Knechte, das Unkraut auszureißen zu wollen und von dem Verbot des Herrn, dann bloß zufällige Ausschmückungen des Gleichnisses seyn müßten; eine Annahme, die offenbar höchst willkürlich und den Charakter der Parabel zerstörend ist.

lung der sündlichen Glieder der Gemeinde durch Ermahnung und angemessene Kirchenzucht wird ja keineswegs ausgeschlossen. Was aber der Mensch nicht scheiden kann, das scheidet endlich der allwissende Gott in der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου*. Die Bedeutung des Ausdrucks ist hier nicht genauer zu erkennen; in zusammenfassender Allgemeinheit bezeichnet er nur das Ende des zeitlichen Weltlaufs, als der Mischung von Gut und Böse. Daß diese Scheidung selbst eine stufenweise fortschreitende ist, die schon durch die Weltgeschichte sich hinzieht, dann bei der Gründung des sichtbaren Reiches Gottes entscheidend heraustritt, endlich beim allgemeinen Gericht vollendet wird; das Alles bleibt hier unberührt. Es sollte hier nur der große Grundsatz der biblischen Theodicee hingestellt werden, daß sich einst das Heilige, wie das Unheilige gänzlich scheiden wird, bis dahin aber beides ungeschieden zusammenbleibt, jedes in seiner Natur ausreifend. (Vergl. über die *συντέλεια τ. αἰ.* zu Mt. 12, 31. und 24, 1.) Die hier gegebene Schilderung der *κρίσις* ist nun von der Art, daß die *βασιλεία τ. Θ.* als das eigentliche Seyende und Bestehende aufgefaßt wird, aus dem nur die fremdartigen Beimischungen entfernt zu werden brauchen, um sie in ihrer Natur zu offenbaren. (Die Sendung der *ἄγγελοι* und die ganze Art der Darstellung der Strafe findet später zu Mt. 24, 31. 25, 30. 31. ihre weitere Entwicklung. Die *σκάνδαλα* übrigens und die *ποιοῦντες τὴν ἀνομίαν* sind nicht als gleichbedeutend zu nehmen; der erstere Ausdruck ist der stärkere. *Κάμινος πυρός* = *πῦρ αἰώνιον*. — Über *κλαυθμὸς καὶ βρυγμὸς ὁδόντων* s. zu Mt. 8, 12.) Nach der Entfernung des Bösen, als des finstern Elements, offenbart sich das Gute in seiner reinen Lichtnatur. (*Τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν*, als Kinder des Lichts, als Kinder Gottes des *πατρὸς τῶν φῶτων* [Luc. 1, 17.]. Die Worte sind nach Dan. 12, 3. gewählt. Vergl. Weish. 3, 7. 4. Esra 55.)

31. 32. Das dritte Gleichniß, vom Senfforn, erscheint schon weit weniger ausgeführt, als die beiden frühern, es nähert sich einer bloßen Vergleichung, indem es nur die Natur des Senfkorns selbst und der sich aus ihm entwickelnden Pflanze ist, die zur Belehrung über die *βασ. τ. Θ.* gebraucht wird. Bei Lc. findet sich diese und die folgende Parabel vom Sauerteig allerdings auch, aber in einem andern Zusammenhange, den wir spä-



ter näher betrachten werden. (In dem Gleichniß hat allerdings μικρότερον und μέζον mit dem folgenden Genitiv die Bedeutung des Superlativ, ohne daß aber derselbe zu pressen wäre. *Λάχανον* = פֶּתִי, Gemüse, kohlhartige Gewächse überhaupt. Die πετρεῖα τοῦ οὐρανοῦ erscheinen hier in ganz anderer Bedeutung als Mt. 13, 4, als die Bilder aller derer, die Schutz und Zuflucht suchen im Reiche Gottes, nach Ezech. 17, 23., welche Stelle bei der ganzen Vergleichung zum Grunde zu liegen scheint. Weil sich in den verschiedenen Bildungen in der Schöpfung verschiedene Charaktere aussprechen, leiden sie auch in der biblischen Gleichnißrede so verschiedene Auffassungen.) Der Gedanke, den dieses Gleichniß darlegen soll, ist offenbar kein anderer, als daß in der Offenbarung des Göttlichen der Beginn mit dem Ende der Entwicklung in umgekehrtem Verhältniß steht; von unscheinbaren Anfängen ausgehend, breitet es sich in Alles umfassender Wirksamkeit aus. Wie aber das Reich Gottes an sich, einmal in seiner Totalität, dann gleichsam in seiner Specialität, d. h. in seiner Offenbarung in größern oder kleinern Individuen, Völkern oder einzelnen Subjecten, aufgefaßt werden kann; so auch die einzelne Seiten des Reiches Gottes hervorhebenden Parabeln. Die in ihnen niedergelegten reichen Gedanken haben dieselbe Wahrheit fürs Ganze, wie fürs Einzelne, weil das Wahre sich überall gleich ist.

33. Das vierte Gleichniß, vom Sauerteig, ist dem vorhergehenden sehr verwandt; es deutet die durchwirkende Kraft des Göttlichen an, dessen Wirksamkeit mit der Masse in keinem Verhältniß steht. Der Unterschied beider Parabeln liegt darin, daß in jener, vom Senfkorn, die Kraft des Reiches Gottes als eine offenbare in ihrem Wachsthum, in dieser, vom Sauerteig, sie als eine geheim, im Verborgenen wirkende dargestellt wird, und zugleich in ihrem Einfluß auf ein anderes Element, das sie in ihre Natur hineinzuziehen und zu verwandeln strebt, während in dem Gleichniß vom Senfkorn nur von dem Wachsthum als solchem die Rede ist. (Die ζύμη wird Mt. 16, 6. 1 Kor. 5, 7. Gal. 5, 9. in tadelndem Sinn gebraucht, mit Beziehung auf das Passahfest 2 Mos. 13, 3. Hier bildet bloß die durchdringende würzende Kraft den Vergleichungspunkt mit dem Göttlichen, das die Weisheit, die ewige Mutter des Lebens, in

die Menschheit versenkte, um sie zu heiligen. — In dem ἐκρύπτειν ist die geheime, unsichtbar fortwirkende Kraft angedeutet. — Ἄλευρον steht als die Substanz des γύραμα, Mehl für Teig. — Das Maaß σάτον besaß nach Josephus [Antiqq. IX. 2.] μόδιον καὶ ἡμισὺν Ἰταλικόν. Die Angabe des bestimmten Maaßes individualisirt, wie es die Parabel erfordert. Eine ausdrückliche Beziehung der Zahl auf ein geistiges Verhältniß ist mißlich, indes wäre eine Vergleichung von Geist, Seele und Leib, als den durch den Einfluß des Göttlichen zu heiligenden Potenzen der menschlichen Natur nicht geradezu abzuweisen.)

44—50. Die letzten drei Parabeln, die auch mehr in Andeutungen, als ausgeführt, mitgetheilt sind, fassen noch das Reich Gottes in eigenthümlicher Weise auf; sie heben das Verhältniß der Menschen zu demselben heraus, während in den frühern, theils seine innere Natur an sich, theils sein Verhältniß zu den Menschen betrachtet ward. Diese Eigenthümlichkeit macht nicht unwahrscheinlich, daß, wie es nach Mt. B. 36. erscheint, diese letzten Parabeln im engsten Kreise der Jünger gesprochen wurden; für ihre Stellung zum Reiche Gottes passen dieselben vorzüglich und für Alle, die als Lehrer des Evangeliums in ähnlicher Weise sich zu demselben verhalten. Die beiden ersten vom Schatz im Acker und von der Perle berühren sich in ähnlicher Weise, wie die vom Sauerteig und Senfkorn. Sie stellen den absoluten Werth des Göttlichen neben jeden relativ köstlichen irdischen Schatz hin, und lehren die Aufopferung von diesem um jenes willen. Die Verlassung alles Eignen um des Göttlichen willen im Außern (Habe, Gut, Verwandte), wie im Innern (Ansichten, Gewohnheiten, Lebensrichtungen), begannen die Apostel zu üben, und der Erlöser weist sie darauf hin, daß sie es fort und fort zu üben hätten. Aber neben dieser Verwandtschaft tritt auch eine Differenz unter den beiden Gleichnissen hervor. Der köstliche Gegenstand nämlich (der θησαυρός oder die μαργαρίτη) erscheint zwar in beiden als ein verborgener, aber die menschliche Thätigkeit zu dem verborgenen Schatz wird verschieden dargestellt. Im Gleichniß von der Perle wird eine edle, thätige Natur geschildert, die in dem innern Drange nach Wahrheit forscht (ζητεῖ) und Edles erstrebt; bis sie in dem Göttlichen, wie es sich in Christo, in seinem Centrum, offenbart, den Inbegriff alles Wun-

schenswerthen erspäht, und sich durch völlige Selbstentäußerung in seinen Besitz setzt! Im Gleichniß vom Schatz im Acker dagegen wird eine mehr receptive Natur in ihrem Verhältniß zum Göttlichen geschildert; tritt es ihr ungesucht und unerwartet entgegen, so hat sie Muth und Kraft, es sich um jeden Preis zu erwerben, allein die Activität (das *ἔργον*) fehlt ihr. Die Geschichten eines Petrus und Nathanael stellen diese Formen menschlicher Lebensäußerung dar (vergl. Joh. 1.). In dem Gleichniß vom Schatz im Acker scheint außer dem kühnen, freudig (*ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ ἐπάγει*) aufopfernden Muth noch die Klugheit aufs Göttliche empfohlen zu werden, indem der den Schatz findende Mensch ihn selbst wieder verbirgt, und dann dem Besitzer des Ackers denselben abkauft, ohne von dem Schatz darin etwas zu sagen. Was hierin auffallend ist, wird bei der schwierigeren Stelle Lc. 16. vom ungerechten Haushalter seine Erledigung finden. Dem Gleichniß von der Perle ist noch eigenthümlich der Gegensatz der Einheit und Vielheit; die Relativität alles Anders neben der Absolutheit des Einen stellt sich in demselben eigenthümlich heraus. Dieses Eine kann natürlich kein bloßer Lehrsatz, kein Dogma seyn, sondern etwas Wesentliches, nämlich eben das Göttliche selbst im Menschlichen, wie es sich in der Person Christi darstellt. Das Finden Gottes in sich und seiner in Gott, das ist die Eine Perle, bei deren Kaufen man im eigentlichsten Sinn sein Alles um Alles zu geben hat. Die Einheit der Perle schließt aber nicht die Vielheit der Suchenden aus, denn eben weil sie das Göttliche selber ist, kann Jeder sie suchen und finden, indem sie überall ist, weil in allen Herzen der göttliche Keim schlummert, der dann nur einer Belebung und Weckung von oben bedarf.

Das letzte Gleichniß, vom Fischnetz, ist wieder sehr verwandt mit dem zweiten vom Unkraut auf dem Acker. In beiden wird die Mischung des Guten und Bösen in der *βασιλεία τ. Θ.* dargestellt, die erst am Ende der Tage gesondert wird. Was nämlich in dem Gleichniß vom Unkraut die Erndte bedeutet, das bezeichnet hier die Vollendung des Fischzugs. B. 49. 50. wird auch die parabolische Rede selbst so aufgelöst, daß sie wörtlich mit B. 41. 42. übereinstimmt; was daher dort bemerkt ward, gilt auch hier wieder. Die Unterscheidung der beiden Parabeln möchte



wohl am zweckmäßigsten so angegeben werden, daß in jener vom Unkraut die βασιλεία τ. Θ. in ihrer idealen Form, in der sie mit dem ganzen κόσμος identisch ist, gefaßt wird; in dieser vom Fischnetz dagegen, das Reich Gottes in seiner realen Erscheinung genommen ist, der zufolge es als ein im κόσμος begrenztes und abgeschlossenes kleineres Ganzes erscheint, das freilich die Tendenz in sich trägt, sich über Alles auszubreiten. Darauf deutet der Umstand hin, daß aus der θάλασσα, die hier die Totalität repräsentirt, in das Netz des Reiches Gottes die Fische aufgenommen werden. In dieser Auffassung ist dann die Stelle ein neuer Beweis dafür, daß der Erlöser selbst in seiner sichtbaren Kirche auf Erden keine absolut reine Gemeinschaft anerkannte; es gehört unter die wunderbaren Gnadenführungen Gottes, daß überall neben dem Guten in dieser zeitlichen Weltordnung das Böse sich einschleicht. Wie in der Arche neben Sem und Japhet ein Cham erscheint, und in der Schaar der Zwölf ein Judas, so hat auch das geistige Israel und Jerusalem ein Babel in seinem Schooß. Durch diese Anordnung ist überall dem Bösen die Möglichkeit eröffnet, sich zu bekehren und das Kind des Lichts wird in dem Kampf mit den Feinden vollendet; erst die κρίσις ἐσχάτη soll eine durchweg reine Gemeinschaft der Heiligen darstellen. Einen wichtigen Wink giebt übrigens diese Parabel noch über die ἄγγελοι, denen das Geschäft der Scheidung anvertraut ist. Es sind nämlich die, welche das Netz auswerfen und ans Ufer ziehen, offenbar dieselben, welche alsdann die Fische sondern. [? Im Gleichniß — ja; in der Auslegung — nein, vergl. ἐλεύσονται!] Vergleichen wir nun Mt. 4, 19., wo der Herr den Aposteln verhieß, sie zu ἁγίους ἀνθρώπων zu machen; so erhellt, daß unter den ἄγγελοι keine geistigen Wesen der himmlischen Welt, sondern Menschen zu denken sind, die Gott als seine Boten und Diener ausrüstet, indem er himmlische Kräfte der Unterscheidung und Prüfung in sie versenkt, wie schon Mal. 2, 7. der יהוה genannt wird: יהוה צבאות - יהוה יהללנו. Wiewohl daher die Apostel in einer Beziehung selber Fische (ἰχθύς) sind, gefangen im Netze des Reiches Gottes, so sind sie in der Erneuerung und Wiedergeburt umgewandelt in Theilnehmer an der geistigen Arbeit des, der sie zuerst gefangen nahm durch die Kraft der Liebe; eine Andeutung, die zum Verständniß anderer Stellen (wie Mt. 24, 31. 25, 31.



vergl. mit Jud. 14. 1 Kor. 6, 2. 3. 11, 31.) nicht unwichtig ist.

51. 52. Mt. beschließt diese Parabelsammlung mit der Frage Jesu an die Jünger: *συνήκατε ταῦτα πάντα*; vergleicht man Mr. 4, 13., so zeigt sich da ein tadelndes Wort Jesu über die geringe Fassungsgabe der Jünger, darnach kann man diese Frage übersetzen: habt ihr denn nun endlich alles dieses gefaßt? Nicht als ob sie ohne Erklärung sollten das Verständniß gehabt haben, sondern mit derselben und durch dieselbe. Mr. 4, 34. bemerkt nämlich: *κατ' ἰδίαν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἐπέλυε πάντα*. (Das *ἐπιλύειν* weist deutlich auf das Räthselhafte [רִיזְרִיז] in der parabolischen Rede Jesu hin.) Auf die bejahende Antwort der Jünger giebt der Erlöser noch in einer Vergleichung einen Wink über die eigenthümliche Wirksamkeit und Natur eines *γραμματεὺς* in höherm Sinn, wie die Apostel seyn sollten. Das *διὰ τοῦτο* bezieht sich auf das vorhergehende *καὶ κύριε* der Apostel zurück, in diesem Sinn: deshalb könnt ihr nun euern Beruf erfüllen, denn u. s. w. Offenbar ist hier aber die Lesart *τῇ βασιλείᾳ*, den andern *ἐν βασιλείᾳ* oder *εἰς βασιλείαν* vorzuziehen, die nur aus Mißverständnis der Stelle entstanden sind. Es ist hier nämlich nicht von bloßen Gliedern des Reiches Gottes die Rede, sondern von Lehrern für die Glieder des Reiches. Der Ausdruck *γραμματεὺς τῇ βασιλείᾳ μαθητευθεὶς* ist daher aufzulösen, ein Schriftgelehrter, der unterwiesen und durch die Unterweisung fähig geworden ist zu wirken für Gottes Reich; der demselben also zuvörderst freilich selbst angehört, aber dann auch in seine Tiefen eingedrungen ist, um Andere weiter zu führen. Offenbar will der Herr seine Apostel den jüdischen *סוֹפְרִים*, den *γραμματεῖς τῇ βασιλείᾳ τῆς γῆς μαθητευθέντες* entgegensehen; diese lernen irdische Weisheit auf menschliche Weise zu irdischen Zwecken, die Apostel, und so Alle, die ihnen ähnlich sind, lernen von dem ewigen Wort (Joh. 1, 1.), der Quelle aller Weisheit und Wahrheit, für himmlische Zwecke. Das Verhältniß dieser geistigen *γραμματεῖς* zur Kirche vergleicht denn der Herr mit dem Verhältniß eines Hausvaters zu den Hausgenossen. Er hat Vorräthe weise eingesammelt und theilt von denselben nach Bedürfniß jedem Einzelnen mit. (Der *θησαυρός* ist hier = *ταμιεῖον*, in dem frische und ältere Vorräthe aufgehäuft liegen. Das *ἐκβάλλειν* = *אוצר*,

promere.) Daß in dem *καινὸ καὶ παλαιά* etwas Bestimmteres liegt, als die bloße Idee der Verschiedenheit, ist sehr wahrscheinlich; am natürlichsten bezieht man es auf den großen Gegensatz von Gesetz und Evangelium, in deren zweckmäßiger Vertheilung im Grunde das ganze Geschäft der für das Himmelreich Gelehrten besteht, indem das innere Leben fortwährend zwischen diesem Gegensatz oscillirt; wie Röm. 7. weiter entwickelt werden wird.

34. 35. Schließlich betrachten wir die Worte des Mt., mit denen er zunächst freilich die Parabeln schließt, die auch das Volk anhörte, die aber zugleich eine Beziehung haben auf die parabolische Redeweise überhaupt. Mt., dem auch Mr. 4, 34. beistimmt, bemerkt, Jesus habe überhaupt nicht *χωρὶς παραβολῆς* gesprochen, nämlich zu den *ὄχλοι*, denn den Jüngern legte er sie ja eben aus. In diesem Gedanken ist zuvörderst *παραβολή* in dem allgemeinen Sinn zu nehmen, Vergleichung, similitudo; allein auch so gefaßt, sieht man nicht, wie der Satz unbeschränkt gelten kann, Jesus habe nie ohne Vergleichen geredet. Am kürzesten ist, die Negation für eine bloß relative zu erklären; findet man dabei Anstand, so könnte man sagen, daß das: *καθὼς ἠδύνατο ἀκούειν*, bei Mr. 4, 33. die Erklärung an die Hand giebt, indem, wenn auch der Erlöser nicht immer im eigentlichen Sinn in Vergleichen redete, er doch von der für die Aufnahme geistiger Wahrheiten so wenig geeigneten Menge nie recht verstanden ward. Dazu paßt auch die folgende Citation sehr gut, in der das Geheimnißvolle, das in der ganzen Wirksamkeit des Messias lag, hervorgehoben ist. (Über die Formel *ὅπως πληρωθῇ* vergl. zu Mt. 1, 22. Die citirte Stelle findet sich Ps. 78, 2. in einem Gedicht von Asaph. Nach dem Bericht des Hieronymus [im Comm. zu d. St.] stand in alten Handschriften der Name des Jesaias in der Stelle des Mt., ohne Zweifel war er aber nur hinzugefügt, weil der Psalmdichter dem Abschreiber kein Prophet zu seyn schien, welchen Namen man sich gewöhnt hatte auf die zunächst so genannten Personen einzuschränken.) Die erste Hälfte des Verses stimmt mit dem Hebr. und den LXX. überein, die zweite dagegen weicht von beiden ab. Das: *הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ מְבַרְכֵנוּ בְּכָל הַיּוֹמִים* übertragen die LXX. *αἰετὶς ὁμοῖα προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς*. Die Worte, wie sie Mt. hat, sind so eigenthümlich,

daß sie wieder für eine Selbstständigkeit des griechischen Textes sprechen. Die Phrase ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, in der Bedeutung ἀπ' ἀρχῆς, kommt im N. T. gar nicht vor, im N. T. dagegen sehr häufig Mt. 25, 34. Lc. 11, 50. Joh. 17, 24 öfter. Es liegt ihr das Bild zum Grunde, wornach die Welt mit einem Gebäude verglichen wird, dessen Bau vom Fundament (καταβολή) beginnt. Nur an d. St. findet sich aber das ἐρέγω, das die LXX. auch Ps. 18, 2. für עָרַב anwenden, und das den Gnostikern geläufig ist, um ihre Emanationsbegriffe von Wesensausströmung dadurch zu bezeichnen. In den Ausdrücken עָרַב und עָרַב durchdringen sich die Ideen der dunkeln geheimnißvollen Rede, als der Hülle und der tiefen geheimnißreichen Gedanken selbst. Die עָרַב עָרַב sind die ewigen Räthsel der Welt und Menschengeschichte, die Christus offenbart für die, welche seine Reden fassen; für die Menge bleiben sie verhüllt. Im Zusammenhange des Psalms spricht der Dichter die citirten Worte, und עָרַב wie עָרַב beziehen sich zunächst auf die Führungen des Volkes Gottes. Die Stelle gehört also wieder zu denen, die der Ansicht vortheilhaft scheinen, daß in dem ἡ ἀληθειᾶς keine Erfüllung einer Weissagung behauptet werden soll. Daß aber Mt. eine solche (wenn dies auch falsch seyn sollte) darin gesehen hat, bezeugt klar die Übersetzung des עָרַב עָרַב durch ἀπὸ τῆς καταβολῆς τοῦ κόσμου, während es im Zusammenhange des Psalms zunächst von Moses Zeiten her bedeutet. Der Exeget darf daher auch hier die nächste Bedeutung der Formel nicht leugnen, die der Schriftsteller ihr offenbar beigelegt wissen will. Fragen wir aber, wie es denkbar ist, daß der Evangelist in diesen Worten die Erfüllung einer Weissagung sehen konnte, so erklärt sich das folgendermaßen: was die Propheten erleuchtet vom Geiste Gottes und in seiner Kraft reden, das redet der Logos, der Sohn, der in aller Offenbarung sich offenbarende durch sie — und in sofern ist es allein Christi zu sagen: ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στίγμα μου, denn ohne seine Kraft und seinen Einfluß kann Niemand göttliche Geheimnisse erkennen und offenbaren, und was der Dichter des Psalms redete von Offenbarung und Weisheit, redete er nur durch ihn.



## §. 23. Jesus in Nazareth.

(Mt. 13, 53—58. Mr. 6, 1—6. Lc. 4, 14—30.)

Die älteren Exegeten (auch noch Storr und Dr. Paulus) gingen von der Verschiedenheit dieser Erzählungen von dem Auftreten Jesu in Nazareth aus. Mt. sollte darnach ein späteres, wiederholtes Lehren Jesu in seiner Vaterstadt, Lc. ein früheres schildern. Man untersuchte hiernach nur, wie sich die erste Anwesenheit Jesu in Nazareth zur Gefangennehmung des Johannes verhielt (welche nach den Parallelstellen [Mr. 1, 14. Mt. 4, 12.] mit derselben in Zusammenhang gesetzt schien); und wie sich nachher die zweite in die Geschichte einreihen lassen möchte, indem Mr. sie in anderer Verbindung giebt als Mt. Durch Schleiermacher (über die Schriften des Lucas S. 63.) ist aber gewiß gemacht, daß diese Relationen von derselben Begebenheit handeln [??]. Denn wäre die Erzählung des Mt. in spätere Lebensjahre Jesu zu verlegen, so ließe sich nicht wohl denken, wie die Bewohner von Nazareth fragen könnten: πόθεν τούτῳ ἡ σοφία \*). Daß aber die bei Lc. nach der von Mt. erzählten zu setzen wäre, läßt sich noch weniger annehmen. Der innere Charakter beider Erzählungen ist auch völlig derselbe, und das einzige Moment, das für die Verschiedenheit angeführt werden könnte, wäre das chronologische. Es ist aber eben diese Begebenheit nur ein neuer Beleg, wie besonders bei Mt. und Mr. gar keine Bezugnahme auf die Zeitfolge vorherrscht. Mt. braucht beim Anfange und Schluß der Erzählung allgemeine Formeln; 13, 53. μετῆγεν ἐκεῖθεν καὶ ἐλθὼν κ. τ. λ. 14, 1. ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ. Mr. 6, 6. schließt so unbestimmt ab, daß er offenbar jeden chronologischen Faden, wenn er überhaupt einen verfolgt hätte, hier fallen ließe, mit den Worten: καὶ περιῆγε

---

\*) Sie bezweifeln ja nicht, daß Jesu σοφία zuzusprechen sey, sondern je mehr diese σοφία Jesu bereits anerkannt und bewundert war, um so mehr wundern sie sich, wie doch dieser ihnen so bekannte Zimmermannssohn zu solcher Weisheit habe gelangen können. — Wie sehr diese Stimmung der philiströsen Verwunderung verschieden ist von der Stimmung der Wuth über Jesu Strasspredigt, Lc. 4, 14 ff., ist wohl klar. (C.)



τὰς κόμιας κήλην, διδάσκων. Die gebrauchten Übergänge μετῆρεν ἐκεῖθεν, ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ sind offenbar so allgemein, daß sie nicht einmal auf ein Nachher, oder ein Zugleich, auch im weitern Sinn gefaßt, bezogen werden können; sie sind nach dem Standpunkt des Evangelisten nur aufzulösen in den allgemeinen Gedanken: „Jesus kam auch einmal in seine Vaterstadt.“ Im Zusammenhange bei Mt. ist die ganze Begebenheit nicht um ihrer selbst willen erzählt, sondern dient lediglich als Schlussstein zu der Parabelsammlung. Der Nachdruck liegt allein auf dem: πόθεν οὗτω ἡ σοφία αὕτη καὶ αἱ δυνάμεις; diese σοφία Jesu legte sich in den erzählten Parabeln zu Tage, das Verhältniß seiner Umgebungen dazu deutet die folgende Erzählung an. Sie erkannten sie wohl, aber sie nahmen Anstoß an seinen nächsten irdischen Verhältnissen und verschmähten deshalb den Segen, den Jesus auch ihnen zu bringen gekommen war. Lc. dagegen erzählt die Begebenheit um ihrer selbst willen, und in Beziehung auf die Chronologie hat er ohne Zweifel das Richtigere, obwohl die allgemeinen Formeln (Lc. 4, 14. 15.) eine genaue Zeitbestimmung nicht zulassen; nur daß die Begebenheit in den Anfang des Lehramts Jesu gehört, ist mehr als wahrscheinlich. Ihm folgen wir daher auch zunächst in der Erklärung, die Einzelheiten des Mt. und Mr. am Schlusse nachtragend.

Lc. 4, 16. 17. schildert das Auftreten Christi in der Synagoge zu Nazareth höchst anschaulich. Nach der Sitte der alten Synagoge konnten Männer, denen man es zutraute, auch wenn sie nicht Rabbinen waren, Lehrvorträge in der Synagoge halten. Man stand beim Lesen des Gottesworts auf [ἀνέστη ἀναγνῶναι B. 16.]\*), der Synagogendiener (ὑπηρέτης B. 20.) reichte die Rolle dar und sitzend hielt dann der Lehrer nach Verlesung des

---

\*) Stellen hierüber hat Lightfoot z. d. St. In der ersten heist es: Non legunt in lege nisi stantes. Imo non licet legenti, alicui rei inniti. Unde autem tenetur legens stare? Quia scriptura dicit: tu autem mecum sta. Der Lesende in den Propheten hieß רִבְּרָן d. i. nach Buxtorf lex. talm. p. 1719. dimittens, der zuletzt liest und dann das Volk entläßt. Darnach könnte man sich denken, daß das Lesen der Parasche aus dem Gesetz bereits vorhergegangen wäre und Jesus nun als Rapphkir den Gottesdienst beschlossen hätte.

Lehrabschnitts den Vortrag (B. 20.). An einen Abschnitt aus den Büchern Moses schloß sich eine prophetische Stelle. Die Darstellung unserer Erzählung entspricht der herrschenden Sitte genau; nur das ist zweifelhaft, ob der Erlöser die eben für den Sabbath gehörige prophetische Stelle las, oder nicht. Mir ist das Letztere wahrscheinlich; im entgegengesetzten Fall müßte man annehmen, daß zuvörderst eine Stelle aus dem Gesetz, darnach erst die aus dem Jesaias gelesen sey, wodurch aber der mächtige Eindruck dieser prophetischen Worte sehr geschwächt wäre. Ueberdies deutet auch das ἀναπύξας τὸ βιβλίον εἶρε κ. τ. λ. mehr auf ein nicht reflectirend-absichtliches, sondern vom Geist geleitetes Finden eben der Stelle hin, in der die Erscheinung des Messias geweissagt war.

17. Das βιβλίον ist als Rolle zu denken, so daß das ἀναπύσσω seinen eigentlichen Sinn, aufrollen, aufwickeln, behält. Der Darreichende war ohne Zweifel der יהוה, der ἐπηρέτης B. 20. (Vergl. Buxt. lex. p. 730.)

18. 19. Die Stelle (Jes. 61, 1.) ist von Lc. nach den LXX. frei citirt, daher von denselben abweichend. Aus der Übersetzung sind indeß manche Änderungen in unsern Text gekommen, wie der Zusatz: ἰδσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν, nach dem ἀπέσταλκέ με. Das: ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφίσει, dagegen findet sich weder im hebräischen Text, noch in der Übersetzung der LXX. an dieser Stelle, die Worte sind daher wohl vom Evangelisten aus dem Gedächtniß eingeschoben. Die Stelle selbst übrigens gehört ihrem prophetischen Zusammenhange nach zu jener majestätischen Weissagung über den יהוה יהוה, welche die zweite Hälfte des Jesaias füllt; sie enthält [die Weissagung von dem Knecht der Zukunft, der, was Israel an den Heiden und Jesaias an Israel nicht auszuführen im Stande war, an Israel und den Heiden ausführen wird, vergl. Jes. 44, 1 f. und 21. mit 48, 1—8., sodann Kap. 49, 5. mit B. 6.] Als solchen giebt sich nun der Erlöser kund, indem er die Worte des alten Sehers, als an ihm selber erfüllt, erklärt.

Das πνεῦμα ἐπ' ἐμέ = יהוה יהוה kommt eben so Jes. 42, 1. 59, 21. vor. Es bezeichnet den höhern Charakter des Gottgesendeten, des Ausgerüsteten mit Kraft aus der Höhe. In dem ἔχρισέ με spricht sich die bestimmtere Beziehung der Ausrüstung

mit Geisteskraft auf das königliche und priesterliche Amt des Messias aus, dessen einzelne Thätigkeiten das Folgende heraushebt. *Ὁ δὲ εἶπεν* = *יַיֵּן*, ist nichts als das einfache *οτι* und giebt den Grund der Geistes salbung an: „denn er salbete mich, um den Armen fröhliche Botschaft zu bringen.“ — In dem *εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς* (*יְיָיִן עַמְּיָא*) liegt das erste Geschäft des Messias angedeutet. Die *πτωχοί* sind wie Mt. 5, 3. die *πτωχοὶ πνεύματι*, die aus dem natürlichen Tode zur Sehnsucht Erweckten, in denen die Erlösungsbedürftigkeit wach geworden ist. Diesen wird in der Erscheinung des Messias selbst, in dem Glauben an ihn und seine Hülfe wider die Sünde und alle ihre äußern und innern Folgen, das *εὐαγγέλιον* gebracht. — Als die reale Wirkung des geistgesalbten Helfers wird besonders hervorgehoben die *ἁγεις* und die *ἀνάβλειψις*. Dieselbige erlösende Wirkung des Messias wird einmal dargestellt als die Banden der Sünde brechend, dann als die Unempfindlichkeit des geistigen Auges hebend; so daß nur zwei Seiten derselben Sache hervorgehoben werden, die auch im Physischen ihre Analoga haben. In dem *κρῆξαι* aber (*קָרַעַ*) ist nicht etwa die *ἁγεις* und die *ἀνάβλειψις* als eine ferne, künftige, sondern als eine gegenwärtig nahe gesetzt, so daß die Verkündigung mit der Sache selbst vereinigt erscheint. — Den schönen Gedanken des *ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν*, in dem die sanfte, alles Gebeugte, Gefnickte wieder aufrichtende Wirkung des Erlösers bezeichnet ist, läßt der Evangelist aus, um scheinbar pleonastisch den Gedanken der *ἁγεις* noch einmal zu wiederholen. Allein das *τεθραυσμένοι* erinnert ganz an *συντετριμμένοι*, (*θραύω* zerbrechen, zerknicken — *θραύεσθαι*, im Zustande der Zerbrochenheit seyn = dem hebr. *יִצְרַץ* Jes. 58, 6.) und das *ἀποστεῖλαι ἐν ἁγείῃ* ist in derselben Stelle dem *יִשְׁקֵן בְּשָׁו* parallel. Die Ideen der Heilung, Lösung, Herstellung in den ursprünglichen Zustand durchdringen sich daher hier. — Merkwürdig ist übrigens das Verhältniß der Worte *τυφλοῖς ἀνάβλειψιν*, *ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἁγείῃ*, zum hebr. Text in der Stelle Jes. 61, 1. Die letzten Worte fehlen ganz, dort wie in den LXX., die erstern entsprechen dem hebr. Text nicht genau. Die Worte desselben lauten: *חֵרֶץ-חַרָּץ יִרְיָא*, diese sind *τυφλοῖς ἀνάβλειψιν* übertragen. Das *חֵרֶץ-חַרָּץ* las man als ein Wort in der Bedeu-



tung: Öffnung, vom verschlossenen Auge; אֶסְרִים Gebundene, wurde vermuthlich für: mit verbundenen Augen, genommen, was indeß dem Zusammenhange der prophetischen Stelle nicht gemäß ist, welchem zufolge es nur übersetzt werden kann: „den Gebundenen Befreiung.“ Die in der Stelle Jes. 61, 1. ganz fehlenden Worte: ἀποστείλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφ᾽ ἑσέι, sind ohne Zweifel von Lc. aus der parallelen Stelle Jes. 58, 6. aufgenommen und mit der andern versflochten; er folgte dabei wieder den LXX. In sehr freier Weise behandeln daher die Schriftsteller des N. T. das Alte. Ganz menschlich im Gedächtnisse schwankend, Stellen verwechselnd, Worte vertauschend, führt doch der höhere Geist der Wahrheit, der sie beseelte und leitete, Alles so, daß nirgend Unwahres, Irreleitendes daraus hervorgeht, sondern vielmehr die Wahrheit selbst von einer neuen Seite sich präsentirt und somit in ihrer Natur um so vollständiger sich offenbart \*). — Die Schlußworte endlich: κηρύττει ἐν αὐτῷ κυρίου δεκτόν, sind wieder aus Jes. 61, 1. Die LXX. haben nur das קָרָא durch καλέσαι übertragen. In dem קָרָא-רִצְוָה ist, wie in dem folgenden דָּר, die ganze Zeit des neutestamentlichen Lebens angedeutet, in der durch Christus den Geliebten auch alle, die seinen Sinn in sich aufnehmen, als die Gott Wohlgefälligen erscheinen \*\*). (Ephes. 1, 6.)

20. Ob der Erlöser nur diese Worte las, oder auch die folgenden Verse vortrug, kann zweifelhaft scheinen. Mir ist das erstere wahrscheinlicher. Er wollte eine reine Freudenbotschaft verkündigen und die Bewohner von Nazareth einladen, ihr Folge zu leisten. Schon die nächstfolgenden Worte aber enthalten die Drohung vom Tage der Rache. (Πτύσσω findet sich nur hier, zusammenlegen, rollen; ἀτενίζω scharf, mit unverwandtem Blick ansehen; ein Lieblingswort des Lc.)

---

\*) Man vergleiche über die Citationen des N. T. im Neuen die treffliche Abhandlung von Tholuck in den Beilagen zu seinem Commentare über den Brief an die Hebräer. Hamburg, 1836.

\*\*) Sonderbar ist, daß mehrer Kirchenväter diese Stelle so verstanden, als habe Christus nur Ein Jahr (und einige Monate) gelehrt. (Cf. Clem. Al. Strom. I. p. 407. Orig. de princ. Vol. I. p. 160.) Über das Irrige dieser Ansicht vergl. man das Nähere im Comm. zu Joh. 2, 13. 5, 1. 6, 4.



21. 22. Das ἤρξατο λέγειν, ist keineswegs redundirend zu nehmen; es liegt darin das Feierliche, Bedeutungsvolle in dem Anheben der Rede angedeutet. Lc. giebt den kurzen Inhalt des Vortrags Jesu an: ἡ γραφή πεπλήρωται. Daß diese Stelle namentlich als authentische Erklärung der alttestamentlichen Weissagung zu fassen ist, kann keinem Zweifel unterliegen (man vergl. übrigens über das πληρωθῆναι zu Mt. 1, 22.); hier Anbequemung an volksthümliche Deutungen geltend machen wollen, heißt das Evangelium in seiner Wurzel verwunden. Die Predigt Jesu in Nazareth war eine Gnadenpredigt, das bezeugen ihm die Ungläubigen selbst; aber sie nahmen Anstoß an seinen irdischen Verhältnissen und versäumten das ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν. Der Ausdruck λόγοι τῆς χάριτος, 'geht zunächst auf die äußere Anmuth des redenden Erlösers, die aber als Abdruck der sich in ihm offenbarenden Gnade aufzufassen ist. Er offenbarte die Fülle seiner χάρις und ἀλήθεια vor seinen Zuhörern (Joh. 1, 14.).

Daß es nun die den Nazarethanern bekannten Familienverhältnisse Jesu waren, an denen sie besonders Anstoß nahmen, das zeigt Mt. wie auch Mr. Sie nennen alle Glieder seiner Familie und wollen sich dadurch gleichsam vergewissern, daß er nur sey, wie einer unter ihnen. Wie alle sinnliche, von der Welt des Geistes entfernte Menschen, sehen sie in dem Göttlichen, für dessen Erkennung ihnen die Geistesfinne fehlen, ein absolut Unerreichbares und halten es daher von sich fern, wenn es in den Kreis ihres Lebens verwandelnd eindringen will, besonders durch solche, welche sie in analogen irdischen Verhältnissen sich bewegen sehen. — In dem ὁ τοῦ τέκτονος υἱός bei Mt. 13, 55. spricht sich die herrschende Volksvorstellung aus, die weise zugelassen war, indem die Idee des himmlischen Ursprungs Jesu nur den Gläubigen etwas Dienesames haben konnte. Mr. aber in der Parallele nennt Jesum selbst: ὁ τέκτων, indem der Erlöser ohne Zweifel in seinen irdischen Verhältnissen, vor seinem öffentlichen Auftritt als Messias, dem Beruf des Joseph gefolgt war\*), was mit zu seiner Erniedrigung gehörte. Das christliche Alterthum fand in dieser Vorstellung nichts Anstößiges, da das Leben Jesu

---

\*) Mr. nennt Joseph nicht, er sagt nur von Jesu: υἱὸς Μαρίας, vermuthlich eine Andeutung, daß Joseph bereits todt war.

in jeder Beziehung unscheinbar war. Mit apokryphischem Zusatz erzählt Justin: ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα ἐργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὢν, ἄροτρα καὶ ζυγὰ, διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῇ βίον. (dial. c. Tryph. Jud. p. 316. Paris. 1636.) — Was aber die genannten ἀδελφοί und die ungenannten ἀδελφαί Jesu betrifft, so fragt sich, ob darunter leibliche Brüder, oder Stiefbrüder, oder Vettern zu verstehen sind. Was die mittlere Meinung anlangt, so hat sie am wenigsten für sich, indem sie nur auf der Tradition beruht, daß Joseph früher mit einer Salome in der Ehe gelebt haben soll; diese kann also gleich von vorn herein abgewiesen werden. Zwischen den beiden andern Ansichten ist mit historischer Gewißheit zu entscheiden wegen mangelnder Zeugnisse kaum möglich. Auf den ersten Blick scheint aber für die Vorstellung sich Alles zu vereinigen, daß die Brüder und Schwestern Jesu leibliche Kinder der Maria, der Mutter Jesu, waren, was man auch in der neuesten Zeit wieder zu beweisen bemüht gewesen ist\*). Ihre Namen werden 1) in unmittelbarer Verbindung mit der Mutter genannt; 2) wir haben keinen Grund zu behaupten, daß Joseph's Ehe mit der Maria eine Scheinehe war und Mt. 1, 25. sieht sogar wie ein positives Zeugniß dagegen aus. (Man vergl. jedoch den Comm. zu d. St.) Allein bei sorgfältigerer Untersuchung ergibt sich doch mehr gegen diese und für die letztere Ansicht, daß die sogenannten ἀδελφοί τοῦ κυρίου Vettern Jesu waren. Zunächst nämlich steht das fest, daß von diesen 4 Brüdern Jesu keiner unter den 12 Aposteln gewesen seyn kann, wiewohl 2, Jacobus und Judas, Aposteln gleichnamig sind. Denn nach Joh. 7, 5. glaubten sie nicht an Jesus und Apgsch. 1, 14. werden sie noch deutlich von den Zwölfen abgesondert, erscheinen indeß hier als Gläu-

---

\*) Vergl. Stier's Andeut. Th. I. 404 ff. und Clemen in Winer's Zeitschrift für wiss. Th. S. 3. S. 329 ff. Ferner: Schneckenburger's Beitr. S. 214 ff. annot. in Jac. epist. p. 141. Tübing. Zeitschr. 1829. S. 47 ff. 1830. S. 2 ff. — Wäre aber Joseph der Vater dieser als Brüder Christi genannten Personen und Maria, Jesu Mutter, auch ihre Mutter, so würde doch einer von ihnen einmal „Sohn Joseph's“ genannt seyn, da die Bezeichnung durch den Vater bei den Juden so gewöhnlich war. Nach unserer Ansicht heißen die „Brüder Christi“ doch auch zuweilen „Söhne des Kleophas.“

bige\*). Von der Maria, der Gattin des Kleophas, der Schwester der Mutter Jesu (Joh. 19, 25.), wird aber bemerkt, daß sie ebenfalls Söhne hatte, von denen zwei, Jacobus und Joses, uns von Mt. (27, 56.) genannt werden. Es hätten also darnach die beiden Mütter gleichen Namens Söhne gleichen Namens gehabt. Möglich wäre das freilich, indeß würde doch die Zahl der gleichnamigen Personen im N. T. dadurch ungebührlich vermehrt werden. Wie aber Joh. 19, 26. mit der Ansicht bestehen kann, daß Maria leibliche Söhne hatte, ist gar nicht abzusehen; ohne Zweifel würde sie von diesen aufgenommen seyn und nicht dem außer dem Familienbände stehenden Johannes anvertraut seyn. Bedenkt man daher, daß nach hebräischem Sprachgebrauch  $\kappa\alpha\tau\alpha$  die gewöhnliche Bezeichnung für Vetter ist, und zwei der sogenannten Brüder nachweislich seine Vettern waren, so neigt sich wohl das Übergewicht der Gründe ohne Zweifel nach dieser Seite, daß Jesus keine leiblichen Brüder hatte\*\*). Wäre Joseph früh gestorben, so ließe sich denken, daß Jesus und Maria im Hause ihrer Schwester gelebt hätten, und Jesus mit deren Söhnen aufgewachsen war, nach welcher Ansicht sich denn einfach erklärte, wie es kommt, daß Maria die Mutter Jesu mit den Söhnen ihrer Schwester einige Male zusammen genannt wird.

---

\*) Die Vertheidiger der Identität der beiden Apostel Jacobus und Judas mit den  $\alpha\delta\epsilon\lambda\phi\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \zeta\upsilon\gamma\tau\omicron\upsilon$  dieses Namens berufen sich besonders darauf, daß der als Vater des Jacobus genannte Alphäus (Mt. 10, 3.) identisch sey mit Kleophas oder Klopas, dem Mann der Maria, der Schwester der Mutter Jesu (Joh. 19, 25.). Nach der Bildung der griechischen Namen aus dem Hebräischen war es möglich, daß aus  $\alpha\lambda\phi$  durch Auslassung der Aspiration  $\alpha\lambda\phi\alpha\tau\omicron\varsigma$ , durch Verstärkung derselben  $\kappa\lambda\omega\alpha\tau\omicron\varsigma$  geworden wäre; undenkbar (?) ist aber doch, daß derselbe Schriftsteller beide griechische Namensformen gebildet haben sollte, wie wir bei Lc. finden, der bald  $\kappa\lambda\epsilon\omicron\phi\alpha\iota\varsigma$  (24, 18.), bald  $\alpha\lambda\phi\alpha\iota\omicron\varsigma$  (6, 15.) schreibt [aber nicht zur Bezeichnung einer und derselben Person].

\*\*) Gegen die Ansicht, daß Joseph und Maria Kinder gezeugt haben sollen, bin ich auch aus dem Grunde, weil nach den Weissagungen des N. T. der Stamm David's, in der Linie, aus welcher der Messias hervorgehen sollte, nicht wohl als fortgehend gedacht werden kann. Es ist angemessen, sich zu denken, daß in Jesus, als dem ewigen Regenten aus David's Hause, sich auch sein Stamm beschloß. Was wir von spätern Davidischen Nach-



Luc. 4, 23. Jesus durchschaute sogleich die Herzen der Nazarethaner, und sah, daß sie durch die Hülle irdisch-niedriger Verhältnisse, die seine innere Herrlichkeit umgab, nicht durchzudringen vermochten in sein Wesen. Er hält ihnen daher in einem Spiegel ihr eigenes Bild vor und zeigt ihnen daraus, daß sie unfähig wären zu seiner Erkenntniß; aus den heiligen Schriften des A. B. führt er ihnen Beispiele vor, welche zeigen, daß auch schon zu den Zeiten der Väter das Göttliche in der nächsten Umgebung der Propheten keine Aufnahme fand, und deshalb in denselben seine Wirksamkeit nicht entfalten konnte, sondern zu den Heiden flüchten mußte. — Die ersten Worte des Erlösers deuten aber klar an, daß die Nazarethaner Wunder Jesu zu sehen begehrt und bemerklich gemacht hatten, er möchte an sich selbst ein Wunder thun — sich aus einem Armen zum Reichen, aus einem Niedrigen zum Mächtigen machen. Diese fleischliche Wundersucht weist der Erlöser hier wie überall zurück. (Vergl. zu Mt. 12, 38. 39. 16, 1 ff.) Er that keine Wunder, um durch Schein zu blenden, sondern um zu heilen und die Armen, Schwachen, Bedürftigen zu stärken. — (*Πάντως ἐρεῖτε* — ihr sagt mir wohl; das *πάντως* hat Lc. öfter [Apgsch. 18, 21. 21, 22. 28, 4.] über *παραβολή* vergl. zu Mt. 13, 1. Hier bedeutet es wie *חֶזְקָה*, Sprichwort.) Der Sinn des: *ἰατρὲ, θεράπευσον σεαυτόν*, ist einfach dieser: zeige Deine Kunst an Dir selbst; bist Du groß, meinst Du als Erlöser erlösen zu können, so erlöse Dich selbst von deiner Armuth. So höhnete das blinde Volk die gekreuzigte Liebe (Mt. 27, 42.), so spricht noch immer die Selbstsucht in jedem Gott entfremdeten Herzen. Die reine, vom Eignen entkleidete, Liebe giebt aber lieber, als sie nimmt (Apgsch. 20, 35.), — wird arm, um Andere reich zu machen (2 Kor. 8, 9.). — (Sprichwörter von derselben Bedeutung führt übrigens Wetstein zu d. St. aus Rabbinen an, z. B. aus Tanchuma über d. Genes. p. 61. *medice, sana claudicationem tuam*. Für irdische Verhältnisse hat der Gedanke seine Wahrheit — im Reich der Gnade ist er falsch.) — Die Schlußworte des Verses zeigen übrigens, wie Lc. 4, 14. der allgemeine Übergang erweitert wer-

---

Kommen lesen, (vergl. Euseb. H. E. III. 20.) geht ohne Zweifel auf Abkömmlinge aus Nebenlinien.



den muß; Jesus war nach der Versuchung schon in Kapernaum gewesen und hatte Zeichen daselbst gethan (εἰς ist die richtige Lesart, für, zum Besten von Kapernaum), von denen das Gerücht nach Nazareth gedrungen war. Ein Beweis, daß auch bei Lc. das Chronologische schwer zu verfolgen ist; man darf auch bei ihm aus unmittelbarem Anschließen nicht auf genaue Chronologische Folge der Begebenheiten folgern. In dem: ποίησον καὶ ὁδε, spricht sich der Stolz und die Anmaßung der natürlichen Menschen recht spürbar aus. Sie prätendiren Wunder, als hätten sie als Landsleute ein besonderes Recht darauf; doch spotten sie deß, der mehr seyn will als sie, sich selbst in ihrem widersprechenden Hochmuth verachtend; können indeß den Eindruck nicht überwältigen, den das Göttliche auf sie macht, denn sie staunen (B. 22.)

24. Dieser Vers bildet nach der von Lc. gegebenen Darstellung die Spitze der Erzählung; bei Mt. und Mr. reiht er sich mehr beiläufig an die Begebenheit an, die von ganz anderer Seite aufgefaßt ist. Höchst passend stellt Lc. eben diese Begebenheit an den Anfang der Lehrthätigkeit Christi, und erzählt sie so sorgfältig, weil sich in den Schicksalen Christi in seiner Vaterstadt, die er bei Anfang seines Amtes erfuhr, die Eigenthümlichkeit seiner ganzen folgenden Wirksamkeit abspiegelte. Mr. und Mt. setzen noch hinzu: der Prophet gilt nichts ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενέσι. Durch diese Worte wird das Bild noch mehr zusammengedrängt, aber seine Grundzüge bleiben dieselben. Wie die Brüder Jesu nicht glaubten (Joh. 7, 5.), so glaubten auch die Nazarethaner nicht; und wie diese, so glaubte wieder das ganze Volk nicht — εἰς τὰ ἴδια ἦλθε, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον (Joh. 1, 11.). Das Reich Gottes ging zu den Heiden und denen eben predigte Lucas. Wie indeß nach der Auferstehung die Brüder Jesu unter den Gläubigen waren (Apgsch. 1, 14.), so wird auch Israel zur Zeit der großen Auferstehung wiederkehren (Röm. 11, 25.). Was aber an der Person Jesu geschah, breitet er über alle Propheten aus; οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ. Denn bei jedem Propheten tritt das Göttliche in ihm in Conflict mit dem Sündlichen in seinen Zeitgenossen; und je unmittelbarer die Berührung nach dem Fleisch, desto unfaßbarer ist dem sinnlichen Menschen

die Entfernung nach dem Geist. Das Anschauen des Propheten, wie er in dieselben Neckereien des Staublebens verflochten ist, in denen sich Alle bewegen, erschwert die Anerkennung des Himmlischen in der schlichten Hülle.

25—27. Die Beispiele, durch welche der Herr diese fernhin wirksame Kraft, welche dem Nahen vorüberzieht, verdeutlicht, sind aus 1 Kön. 18, 1 ff. 17, 12 ff. Die ἐν τρία καὶ μῆνες ἔς werden auch Sac. 5, 17. angegeben; nach 1 Kön. 18, 1. scheint es nur über 2 bis ins 3te Jahr gedauert zu haben. Zählt man aber die Zeit nur nicht vom aufhörenden Regen, sondern von der Flucht des Elias (1 Kön. 17, 9.), wie Benson vorgeschlagen hat, so löst sich die Schwierigkeit. — Σάριπτα = סַרְיָטָא ein Städtchen zwischen Tyrus und Sidon. Der Nachdruck ist nur darauf zu legen, daß Heiden statt der Israeliten die Wunder der Propheten sahen.

28. 29. Diese Parallelen von Heiden verwundeten die Eitelkeit der Nazarethaner, sie vertrieben ihren Propheten und machten so Jesu Worte wahr. Ja, sie beabsichtigten ihn zu tödten, indem sie ihn von dem Berge, auf welchem ihre Stadt erbaut war, stürzen wollten (vergl. zu Mt. 2, 23.). (Ορφύς, Augbraue, jäher Abhang. Hesych. τὰ ὑψηλὰ καὶ ἐπερκείμενα χωρία.)

30. Die ungläubigen, wunderfüchtigen Nazarethaner bekamen beim Abschiede noch ein Wunderzeichen, auf das sie aber nicht achteten. — Αιελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο, erzählt der Evangelist; in diesen Worten an sich ist zwar nichts Wunderbares angedeutet, ein glücklicher Zufall könnte gemacht haben, daß es dem Einzelnen möglich ward, sich der aufgebrachten Bewohnererschaft einer ganzen Stadt zu entziehen. Allein wer überhaupt keinen Zufall anerkennt, am wenigsten in der Geschichte des Sohnes Gottes, wer ferner exegetisch nach der Tendenz des Schriftstellers forscht, der wird gestehen müssen, daß hier ausgesprochen seyn soll: Jesus ging durch sie hin, ungehindert, ungehalten, weil er eben Er war, seine göttliche Kraft hielt Sinn und Glieder gebunden; Niemand konnte sein Leben von ihm nehmen, als wenn er es freiwillig gab (Joh. 10, 18.). Eben so ist die Erzählung Joh. 8, 59. zu fassen.

Schließlich bemerken Mt. (13, 58.) und Mr. (6, 5.), Jesus habe wenige Zeichen in Nazareth gethan; nach der nähern Be-

stimmung des Mr. heilte er einige Kranke durch Handauflegen. Vermuthlich vor der Rede in der Synagoge, denn nach derselben trat sofort die störende Scene ein. Einen Widerspruch mit Lc. 4, 23. brauchen wir nicht anzunehmen, wenn wir nur sehen, daß jene Heilungen in stillen Familienkreisen vorgegangen seyn werden; denn ganz fehlte sicherlich auch der gute Saame im ungläubigen Nazareth nicht. Merkwürdig ist aber die Ausdrucksweise des Mr. *ἐθαύμαζε διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν* (welche einen schmerzzerregenden Gegensatz bildet mit Mt. 8, 10., wo Jesus den Glauben bewundert) und *οὐκ ἠδύνατο ἐκεῖ οὐδεμίαν δύναμιν ποιῆσαι*. Diese Worte erläutern das Verhältniß der *πίστις* zur Wunderkraft Jesu ungemein. Der Glaube erscheint hier wieder (vergl. das zu Mt. 8, 1. Gesagte) als die Bedingung der Offenbarung der Wunderkraft, die gleichsam als der positive Pol eines negativen, der Empfänglichkeit bedarf, um sich mittheilen zu können. Das *οὐκ ἠδύνατο* ist daher auch ganz eigentlich zu fassen, von innerer Unmöglichkeit, natürlich keiner physischen, sondern einer göttlichen, moralischen Unmöglichkeit. Wie Gott keinen unbußfertigen, seine Schuld nicht demüthig bereuenden Sünder selig machen kann, so kann auch Jesus nicht heilen, wo der Glaube fehlt. Hiernach leuchtet ein, wie die Wunder nicht die Absicht haben, zum Glauben zu bringen; sie setzen Glauben voraus; wo er aber ist, da können sie ihn läutern und steigern, und zugleich die rechte Erkenntniß wecken. Denn nothwendig ist Klarheit der Erkenntniß mit Innigkeit und Lebendigkeit des Glaubens nicht gepaart. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Vorstellungen des kananäischen Weibes (Mt. 15, 22.), dieser Glaubensheldin, sehr geläutert waren, aber ihr Herz brannte von Liebe und ihr Inneres war Empfänglichkeit für Kräfte des Geistes von oben. Daher vermochte sie es, den widerstrebenden Erlöser gleichsam (um mich so auszudrücken) zum Wunder zu zwingen (vergl. zu Mt. 15, 28.). Der Glaube, auf allen Stufen seiner Entwicklung, geht daher vom Herzen aus, er ruht in der Unmittelbarkeit des innern Lebens, er ist die empfangende Liebe, wie die Gnade die gebende ist; die Wirksamkeit des Göttlichen aber (die Gnade), die sich mit ihm vermählt, soll auch das Wissen und Denken, wie den ganzen Menschen nach allen seinen Kräften, durchbringen. Durch Wissen aber wird Niemand



gläubig, und durch Denken nimmer Jemand selig; wohl aber kann ein gläubiges Herz selig machen auch bei großer Unklarheit des Denkens. (Vergl. Sprichw. 4, 23.)

### §. 24. Der Tod des Täufer's.

(Mt. 14, 1—12. Mr. 6, 14—29. Lc. 3, 19. 20. 9, 7—9.)

Die nächsten Capitel (14—17.) im Mt. theilen den frühern Charakter nicht mehr; ein bestimmter Faden läßt sich in der Ordnung des darin Zusammengestellten nicht entdecken. Erst im 18. Capitel scheint die Eigenthümlichkeit des Mt., Redeelemente zu sammeln, wieder hervorzutreten. Die nächstfolgenden Capitel möchte ich als Nachträge historischer Art zu den vorhergehenden Rubriken ansehen. Obgleich der unchronologische Charakter des Evangeliums des Mt. bleibt, so ist doch eine Annäherung an die spätern Zeiten zu bemerken, indem öfter des Todes Christi Erwähnung geschieht. Was die erste Begebenheit in Cap. 14. betrifft, die Erzählung vom Tode des Täufer's, so charakterisirt sie sich deutlich als Nachtrag; das Factum seiner Hinrichtung wird als lange vergangen vorausgesetzt. Lc. (3, 19. 20.) hatte es anticipirt. Die Erwähnung der Ansichten, die über Jesum in Umlauf waren, deuten indeß auf eine Zeit, wo sich die Gerüchte über ihn schon sehr ausgebreitet hatten; daß die Jünger von der Beschaffenheit derselben unterrichtet waren, erklärt sich, wenn man bedenkt, daß ihre Aussendung sie mit verschiedenartigen Personen in Berührung bringen mußte. — Eigenthümlich ist von hier an bis gegen das Ende dieses Theils das Verhältniß des Mr. zum Mt. Er folgt demselben ganz genau und schaltet nur zwei Mal (7, 32—37. 8, 22—26.) zwei kleine Heilungsgeschichten ein, die Mt. nicht hat; die Erzählung Mt. 17, 24—27. vom Stater im Munde des Fisches läßt er aus. Die Form der Darstellung des Mr. bleibt übrigens auch in diesen Theilen dieselbe; er führt einzelne Erzählungen weit anschaulicher aus wie Mt., bleibt aber dabei immer im Außern stehen.

1. Das *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* tritt hier in seiner ganzen Unbestimmtheit heraus, indem eine Begebenheit vorher geht, die in den Anfang der Lehrthätigkeit des Herrn gehört, während die Erzählung des Herodes in spätere Zeit fällt. (Über Herodes



[Antipas] und τετραρχης vergl. zu Mt. 2, 22. Lc. 3, 1.) — Der eitle Weltmensch wird sich anfänglich wenig um Jesus gekümmert haben; er hörte erst von ihm, als sein Ruf groß geworden war.

2. Mt. berichtet bloß von dem Eindruck, den die Kunde von Jesus auf den Tetrarchen machte; Mr. und Lc. fügen hinzu, was für verschiedene Gerüchte über ihn unter dem Volk in Umlauf waren. Später wiederholen sie beide dieselben noch einmal da, wo Mt. sie auch hat (16, 14.), wir werden sie daher auch erst zu Mt. 16, 14. in nähere Erwägung ziehen. Von Herodes erzählt Mr. mit Mt. übereinstimmend, er habe geglaubt, Jesus sey der auferstandene Johannes, er äußert es direct gegen seine Umgebung (παῖς = δοῦλος, תַּלְמִיד); nach Lc. machte ihn nur das Gerücht davon unruhig (διεπόρει Lc. 9, 7.), indeß wünschte er Jesum zu sehen (9, 9.), was eher auf das Gegentheil schließen lassen möchte, daß er nämlich selbst an das Gerücht von der Auferstehung des Johannes nicht glaubte (vergl. Lc. 23, 8.). Dieser scheinbare Widerspruch löst sich, wenn man bedenkt, wie dieser äußerliche Mensch in völliger Unklarheit gewesen seyn wird. Bei dem ersten Vernehmen des Gerüchts wird sein Herz vor Schrecken gebebt haben, indem sein Gewissen ihm bezeugte, daß er aus Menschengesälligkeit wider besser Wissen (s. Mr. 6, 26.) den Täufer hatte morden lassen. Bei seiner Oberflächlichkeit indeß wird er sich bald beruhigt und die Sache sich selbst unwahrscheinlich gemacht haben. Sein Sadducäismus (s. zu Mr. 8, 15. vergl. mit Mt. 16, 6.) wird ihm zu Hülfe gekommen seyn, jede Wahrscheinlichkeit eines Lebens nach dem Tode zu verschweigen. Consequenz muß man in den Ansichten solcher Lebemenschen nicht suchen wollen; sie leugnen die Realität des Göttlichen, aber während des Leugnens bebt ihr Herz vor verborgnem Glauben daran. — An Metempsychose ist hier nicht zu denken, denn man glaubte ja nicht, daß Johannes Seele in einen andern Leib übergegangen, sondern daß er selbst von den Todten auferstanden sey. Spuren von einem Glauben an Metempsychose, oder Präexistenz der Seele, zur Zeit der Apostel, sind nicht einmal Joh. 9, 3. zu suchen. (Man vergl. den Comm. zu d. St.)

3. 4. Die Moriste sind dem klaren Zusammenhange zufolge als Plusquamperfecte zu fassen. (Vergl. Winer's Gr. S. 251.)

Der Ort der Gefangenschaft des Johannes war nach Josephus (Archäol. XVIII. 5. 2.) die Feste Machärus. Die berühmte Herodias, mit der Antipas in blutschänderischer Verbindung lebte, war die Tochter Aristobul's, eines Sohnes Herodes des Großen. Dieser verheirathete sie mit seinem Sohn Philippus (der nicht mit dem Tetrarchen Philippus s. zu Mt. 2, 22. zu verwechseln ist), welcher von seinem Vater enterbt wurde und daher als bloßer Privatmann lebte. Deshalb zog seine Gemahlin Herodias die Verbindung mit dem Tetrarchen Antipas vor, um regierende Fürstin zu werden. Antipas verstieß zu ihrem Gunsten seine frühere Gattin, die Tochter des arabischen Fürsten Aretas. (Vergl. Josephus Archäol. XVIII. 5. 1.) Diese schändliche Verbindung hatte der ernste Bußprediger Johannes zu rügen gewagt, dadurch aber den ganzen Groll der Herodias auf sich gezogen. Im Antipas selbst regte sich, wie es scheint, oft etwas Besseres. (Mr. 6, 20.).

5. Mr. schildert (B. 20.) den Herodes günstiger, so daß die Herodias als die eigentliche Feindin des Johannes erscheint; (ἐρέχω B. 19. zürnen, aus Zorn nachstellen, Lc. 11, 53.) Mt. aber schreibt dem Herodes die Absicht zu, Johannes zu tödten, nur, bemerkt er, fürchtete er das Volk. Bei Mr. scheint das εἰδώς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἁγίον, auf eine Gewissensregung zu deuten, was das Folgende bestätigt. Das gerne Hören des Johannes geht wohl nicht bloß auf die Zeit seiner Gefangenschaft, während welcher ein Zusammenseyn des Fürsten mit dem Täufer schwer denkbar ist; sondern auf die frühere Zeit vor der Einkerkierung. In einem solchen Gespräch mochte eben auch Johannes ihn auf das Unerlaubte in seiner Verbindung mit der Herodias aufmerksam gemacht haben, wie auf anderes Ähnliches. (Vergl. Lc. 3, 19. Ἡρώδης — ἐλεγχόμενος ὑπ' Ἰωάννου περὶ Ἡρωδιᾶδος — καὶ περὶ πάντων ὧν ἐποίησε πονηρῶν.)

6. Γενέσια kann vom Geburtstage oder vom Regierungsantritt erklärt werden. Schon zu Joseph's Zeit feierten übrigens die Pharaonen die ἡμέρα γενέσεως (1 Mos. 40, 20.). Mr. braucht den allgemeinen Ausdruck ἡμέρα ἐνκαιρος = יום טוב Freudentag, und schildert die Gäste des Festes. Der Ausdruck μεγασιᾶνες scheint persischen Ursprungs. Josephus (Arch. IX. 3. 2.) stellt sie mit Satrapen zusammen. Die LXX. brauchen es unter

andern für דָּבָרָא Dan. 5, 1. Im N. T. findet es sich nur noch Offenb. 6, 15, 18, 23. Hier scheinen es die vornehmen Hofbeamten vom Civil zu seyn, wie *χιλίαρχοι*, die vom Militär. Die *πρωτοὶ τῆς Γαλιλαίας* wären dann die Reichen der Provinz. — Der Tanz der Tochter der Herodias ist ohne Zweifel von mimischem Tanz zu verstehen, doch nicht gerade von unzüchtigem. Bei der Stieftochter (Salome hieß sie,) wäre das kaum denkbar.)

7. Das *προβιβάειν* kommt Apost. Gesch. 19, 33. in der nächsten Bedeutung: hervorziehen, herausführen, vor; tropisch heißt es: Jemanden unterrichten, für etwas instruiren. 2 Mos. 35, 34. steht es für דָּבָרָא. Die böshafte Mutter führte das Mädchen auf Johannes den Täufer — und diese bat um sein Haupt. Der schwache Antipas gab's, wiewohl mit widerstrebendem Geist (ἐξ αὐτῆς sc. ὥρας. Mr. 6, 25.).

9. 10. Eitle Menschenfurcht nöthigte dem Tetrarchen den Befehl zur Enthauptung ab; er schämte sich, vor der Versammlung sein übereiltes Versprechen zurückzunehmen. Ähnlich stand Pilatus da in seinem Innern bei der Forderung, daß er Jesum zum Tode führen lassen sollte; doch bei diesem waltete Furcht vor, bei Antipas Scham. Mr. 6, 27. braucht den lateinischen Namen *σπεκουλάτωρ*, mit dem man die Nachrichter bezeichnete. Die Schreibart wechselt zwischen *spiculator* (von *spiculum*, Speer, mit dem sie bewaffnet waren) und *speculator*; die erstere Schreibart scheint den Vorzug zu verdienen.

11. 12. Da die Hinrichtung so schnell vollzogen erscheint, muß das Fest in dem Castell Machärus selbst, oder in der Nähe gefeiert seyn. Die treuen Jünger begruben den Leib (*πτῶμα* hat Mr. 6, 29.) ihres Meisters, als letztes Zeichen ihrer Ehrfurcht.

### §. 25. Speisung der fünf Tausend.

(Mt. 14, 13—21. Mr. 6, 30—44. Lc. 9, 10—17. Joh. 6, 1—15.)

Die Speisungsgeschichte der fünf Tausend hat durch Joh. 6, 4. ein sicheres chronologisches Datum (vergl. über die Erklärung des: *ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα* den Comm. zu den St.). Die Verknüpfung übrigens der Entfernung Christi in die Wüste mit der Nachricht von Johannes Tode ist sehr einfach und wahr-



scheinlich. Da seine Stunde noch nicht gekommen war, ging er in die Stille, theils um sich jeder Nachstellung zu entziehen, theils um im Gebet mit Gott und in Gesprächen mit seinen Jüngern die immer näher rückenden großen Ereignisse im Reiche Gottes zu erwägen und zu offenbaren (vergl. zu Mr. 1, 35.). Da das Volk ihm hier nachströmte, bildet sich die Scene für die folgende Speisung.

13. Mt. berichtet ganz im Allgemeinen: Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν εἰς ἔρημον, die Beziehung des ἐκεῖθεν unbestimmt lassend; denn die letzte Erzählung (Mt. 13, 53—58.) von Jesu blieb auch ohne Ortsangabe. Nur das ἐν πλοίῳ deutet auf ein Hinübergehen auf die andere Seite des Sees Genesareth, was Joh. 6, 1. und Lc. 9, 10. bestätigt \*). Der Letztere nennt Βηθσαιδά. Dieses ist übrigens nicht zu verwechseln mit der Stadt der Apostel (Joh. 1, 44.), die am westlichen Ufer des Sees lag. Dieses andere Bethsaida lag am östlichen Ufer, nahe beim Einfluß des Jordans in den See. Anfangs war es ein Dorf, der Tetrarch Philippus erhob es aber zur Stadt und nannte sie Julias. (Josephus Archäol. XVIII. 3. Jüd. Krieg. II. 13. Vergl. von Raumer's Paläst. S. 100.) Nach Mr. (B. 31.) hatte dieses Zurückziehen auch eine Beziehung auf die Jünger; sie sollten ausruhen (ἀναπαύεσθε ὀλίγον) von den Mühen, welche ihnen des Volkes Gedränge verursacht hatte; sie waren sogar vom Genuß der nöthigen Speise abgehalten. Doch eilte das nach Hülfe (wenn auch zunächst nur nach äußerer) verlangende Volk nach in die unbebaute Gegend, in die sich der Herr zurückgezogen hatte; und ihn jammerte des Volks. (S. über σπλαγχνίζεσθαι zu Lc. 1, 78.) Er lehrte (Lc. und Mr.) und heilte daher (Mt.). Vergl. über die Worte (besonders nach Mr.) die Stelle Mt. 9, 36. Sie enthalten Anspielungen auf alttestamentliche Stellen, wie 4 Mos. 27, 17. Jes. 53, 6. Als Gegenstand der Belehrung giebt Lc. 9, 11. die βασιλεία τοῦ Θεοῦ an, unter welchem Ausdruck hier in unbestimmter Allgemeinheit das höhere himmlische

---

\*) De Wette (zu Lc. 9, 10.) meint, Lc. stelle die Localität der Speisung anders dar als Mt. und Mr., er wisse nichts vom Herüberfahren über den See und meine das Bethsaida am westlichen Ufer. Allein das widerslegt der eine Umstand hinlänglich, daß bei dem westlichen Bethsaida keine Wüste, sondern das fruchtbarste Land war.



Leben zusammengefaßt wird, welches als herrschendes Princip\* auf Erden geltend zu machen Christus gekommen war (vergl. zu Mt. 3, 2.).

15. 16. In der Darstellung des Herganges bei dem Wunder weicht Johannes von den Synoptikern ab. Jener erzählt, der Erlöser habe Philippus gefragt, wie sollen wir Brod kaufen für so Viele; diese berichten, die Apostel hätten sich an Jesum gewandt, bittend das Volk zu entlassen, damit es sich in die zunächst liegenden Dörfer zerstreuen könne, um Vorrath zu holen. Man kann sich beides vereinigt denken; da der Tag schon vorge-rückt war (Mr. 6, 35. ὥρα πολλή, wie ἡμέρα πολλή bei den LXX. zu 1 Mos. 29, 7.), fragten einige Jünger Jesum nach der Zeit der Entlassung des Volks. Johannes erwähnt eines andern Moments, das sich früher oder später ereignete, als die Anfrage der Jünger geschah, nämlich der Frage Jesu an Philippus. Mogte derselbe immer den Auftrag haben für die Speise zu sorgen, wie Bengel vermuthet; der eigentliche Grund der Frage war wohl ein sittlicher. Philippus sollte innerlich geweckt werden (Joh. 6, 6. ἤγειρεν ὁ Ἰησοῦς πειράζων αὐτόν), um das bevorstehende Wunder recht zu fassen. Philippus scheint aber auch hier, wie Joh. 14, 8., von seinem irdischen Standpunkt nicht loskommen zu können; er weist auf die Summe hin, die zur Speisung erforderlich wäre. (200 Denare = 40 Mthlr. Diese Summe nennt auch Mr. 6, 37.)

17. Eben so wenig kann als erhebliche Differenz der Erzählung geltend gemacht werden, daß Joh. 6, 8. ausdrücklich Andreas als derjenige genannt wird, der eines Knaben mit fünf Broten und zwei Fischen (ὀψάριον, eigentlich nur Zukost\*), alles zum Brote Eßbare; die andern Evangelisten bestimmen es durch ἰχθῦνες) Erwähnung gethan habe; während Mt., Mr. und Lc. es die Apostel sagen lassen, daß keine Speise weiter vorhanden sey. Die Lektorn haben Andreas als die Ansicht der Gesamtheit der Apostel aussprechend aufgefaßt. Das παιδάριον ἐν (der unbestimmte Artikel ist hierin nicht zu sehen, sondern die bestimmte Erklärung, daß kein anderer, sondern dieser allein Speise bei sich

\*) Nach den Lexikographen gebrauchte indeß die spätere Sprache ὀψάριον geradezu = ἰχθύδιον.

gehabt habe,) verbietet die Annahme, als seyen die fünf Brote und zwei Fische nur der Speisevorrath der Jünger gewesen. Joh. setzt daher auch gleich die ganze Zahl (ταῦτα τί ἐστὶν εἰς τοσούτους;) mit dem gesammten Speisevorrath in Gegensatz. (Die Angabe der Zahl, von 5000, ist bei Allen gleich; nur haben Mt. und Mr. sie erst am Schluß. Mt. bemerkt noch steigend *χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων*. Die Art der Ordnung beim Mahl erleichterte sehr die Übersicht. Die Gleichförmigkeit in den Zahlen, sowohl der Speisenden, als des Vorraths ist nicht zu übersehen; sie ist ein starkes Zeugniß für die Wahrheit des Berichts; spätere Tradition hätte die Zahlen corruptirt.)

18. 19. Der Erlöser läßt die Volkshaufen sich regelmäßig ordnen und vertheilt die wenige Speise. (Der *ἐρημος*, wo Jesus sich befand, war grasreiches Weideland, ohne Dörfer und Städte; eben so wird *בָּרָבָא* gebraucht für Trift. An Sandwüsten ist also nicht zu denken, vielmehr an Steppen.) *Συνπόσιον* bezeichnet hier die ein Mahl gemeinschaftlich einnehmenden Personen, wie unser deutsches: Gesellschaft. Lc. hat dafür *κλισίαι*, das Zusammenliegen oder Sitzen zum Speisen; jede Gesellschaft von Fünfzig wird als ein besonderes Ganzes gedacht. Die Wiederholung ist, nach hebräischem Sprachgebrauch, Bezeichnung der Vertheilung, für das Griechische *ἀνά*. Malerisch, aus der Anschauung heraus, nennt Mr. die einzelnen Gesellschaften *πρασιαί*, abgegrenzte, abgesonderte Räume, z. B. Gartenbeete, wie bei Homer. — Mr. fügt hinzu, bisweilen hätten 100, bisweilen 50, solche Speisegesellschaften gebildet; ja er unterläßt nicht auf die Frische des Grases hinzudeuten (*ἐπὶ χλωρῷ χόρτῳ*, — *χλωρός* = *רָבִי* bei den LXX.). Diese Züge gehen ganz aus seiner Darstellungsweise hervor, die die Außenseite der Geschichte vorherrschend berücksichtigt. Bei der Erzählung der Vertheilung selbst setzt daher Mr. (B. 41.) noch ausdrücklich hinzu, *καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἐμέρισε πᾶσι*. In diesen Worten tritt übrigens klar hervor, daß, nach der Absicht des Erzählers, die 2 Fische das Object der Theilung für Alle waren; Jesus hatte nur dieses Wenige zur Sättigung der Menge. Das Johanneische *ὅσον ἤθελον* (6, 11.) schließt ferner jeden Gedanken an eine Scheinsättigung aus; Jeder genoß nach Bedürfniß; dieses war die Regel, wornach sich diesmal der Vorrath richtete.

20. 21. Der Befehl zur Sammlung der Brocken war ausführbar, da der Herr an einer bestimmten Stelle stehend die Brote und Fische (von denen nach dem genauen Mr. auch Brocken gesammelt wurden) brach; theils häuften sie sich hier natürlich, theils mogte eine Vorkehrung getroffen seyn, sie rein zu bewahren. Die zwölf Körbe (so berichten alle vier Evangelisten übereinstimmend) deuten an, daß mehr Brocken geblieben waren, als Brote sich gefunden hatten. Vermuthlich nahm jeder der Apostel einen Korb zur Vollendung der Sammlung der Brocken; daher die zwölf. Die Verschmelzung dieser sorgsamen Sparsamkeit mit der schöpferischen Kraft ist etwas so Eigenthümliches, daß sie der Erzählung ihren höhern Charakter unverkennbar ausdrückt. Vergleichen wird nicht erfunden! Die Natur, dieser Spiegel der göttlichen Tugenden, stellt uns dieselbe Verschmelzung ungemessener Freigebigkeit mit ihren Gütern und treuester Sparsamkeit vor Augen.

Die Evangelisten beschließen freilich die Erzählung nicht mit Exclamationen und Aeußerungen der Vermunderung von ihrer Seite; Johannes macht aber doch bemerklich, welch' einen Eindruck diese Begebenheit auf das Volk gemacht habe. Sie schlossen daraus, Jesus sey der verheißene Prophet und wollten ihn gewaltsam zum Könige ihres äußerlichen Reiches machen. Ob solche Aufwallung denkbar wäre, wenn die Menschenmenge (eine Festkaravane, wie gemuthmaßt wird) sich aus eignen Reisevorräthen gesättigt, und den kleinen Speisevorrath der Apostel höflichst unberührt gelassen hätte, stellen wir denkenden und glaubenden Lesern anheim.

Was die Betrachtung des erzählten Factums selbst betrifft, so gehört es zu der Zahl derjenigen Wunder Christi, welche die Natur zum Object haben. Bei jenen erstern hat das christliche Bewußtseyn die Erleichterung, in dem Glauben des Individuums, das z. B. bei einer Heilung Object des Wunders ist, eine Vermittlung für die Wunderkraft und ihre Wirksamkeit finden zu können. Bei den Wundern, in welchen die physische Natur als rein passives Object hervortritt, gestaltet sich dagegen leicht das Wunder magisch. Am passendsten beugt man dieser irrigen Auffassung dadurch vor, wenn man jede Wunderthat, die sich auf die Natur bezieht, nicht von der Menschenwelt getrennt anschaut, son-

dern in der lebendigen Verbindung mit ihr. Die bloße Vermehrung des Speisestoffs ist es hier nicht, auf die es ankommt, sondern die Vermehrung für Personen in solcher Gemüthsstimmung. Durch diese Verknüpfung auch solcher Wunderthaten mit den Bedürfnissen der menschlichen Natur, wie sie sich in den eben vorhandenen Individuen aussprach, empfangen sie ihren Charakter. Wie der Herr nicht überall heilte, sondern nur, wo er Glauben fand, so speiste er auch nicht überall, sondern wo er geistlichen Hunger fand\*). Was aber das Factische anlangt, so berücksichtigen wir Vorstellungen nicht, die unexegetisch dem Wunderbaren ausweichen\*\*); aber eben so wenig darf etwas Widernatürliches in der Vorstellung geduldet werden. Das würde aber geschehen, wenn man eine Stoffvermehrung, ohne reale Kraftwirkung anzunehmen, denken wollte. Dieselbe Kraft vielmehr, welche, ausströmend von Jesu, Kranke heilte, brachte hier nach seinem Willen eine andere physische Wirkung hervor; dort erscheint sie mehr ordnend, zurechtstellend; hier mehr schöpferisch\*\*\*). Am passend-

---

\*) Widersinnig ist Strauß's Bemerkung dagegen (B. II. S. 206.): was doch mit denen geworden wäre, die ungläubig waren? Die Voraussetzung der Wunderthat Christi ist eben, daß alle gläubig waren.

\*\*) Pfenninger sagt davon: „Was von der Aussaat bis zur Erndte in drei Vierteljahre geschieht, soll da in Minuten, unter der Austheilung der Speise geschehen seyn; so eine seltsame schleunige Vermehrung will uns die Erzählung glauben machen; und ich könnte sie eher nicht glauben — wenn ich auch der gläubigste, oder eher glauben, wenn ich auch der ungläubigste Mensch wäre, als im Ernst glauben, sie wolle uns das nicht glauben machen.“ Die jämmerliche Bemerkung von Strauß gegen diese geistvolle Ansicht Pfenninger's, daß für die Darstellung von Brot doch außer dem Naturproceß des Wachsens auch der Kunstproceß des Mahlens und Backens erforderlich sey, hat wohl in etwas Schlimmerem als in bloßer intellectueller Unfähigkeit seinen Grund, nämlich in seinem vollendeten Unglauben an einen lebendigen Gott; sonst hätte ihm wohl das Bedenken nicht so groß scheinen können, wie durch die göttliche Causalität menschliche Thätigkeiten ersetzt werden können.

\*\*\*) Doch wird in keiner evangelischen Erzählung dem Erlöser eine rein schöpferische Thätigkeit zugeschrieben. Wie die Natur aus dem Saamenkorn eine neue Schöpfung entwickelt, so verwandelt Christus Wasser in Wein und mehrt vorhandenes Brot; aber ohne Substrat schafft er weder Wein noch Brot. Ich bemerke, daß ich hier nur von den erzählten Facten rede;



sten ist daher ohne Zweifel die Vorstellung, sich unter den Händen des Erlösers durch seine göttliche Kraft eine Vermehrung des Nahrungsstoffes zu denken; wie er mit den Händen berührend heilte und segnete, so schuf er auch damit. Die Auffassung solcher Erscheinungen als höchst beschleunigter Naturprocesse [?] ist dabei gewiß immer festzuhalten; denn reale Bildungen können immer nur durch Reihen realer Entwicklungen hervorgebracht werden; aber einer Beschleunigung sind diese fähig und einer wie großen, das ist nicht zu bestimmen. Der ächte Begriff des Wunders aber, der auf eine höhere Causalität zurückführt, nöthigt zu solchen Voraussetzungen. Ohne Causalzusammenhang der Kräfte ist keine Erscheinung denkbar; in der Person Jesu griffen aber eben die höhern, alle Naturprocesse bedingenden Kräfte, in voller, centraler Unmittelbarkeit in's Naturleben ein, indem er herrschend und schöpferisch, wie ein Gott, durch die elementarischen Bildungen hindurchschritt, sie nach höhern Zwecken ordnend und leitend. In Beziehung auf die Vermehrung des Nahrungsstoffes nun erscheinen schon im A. T. ähnliche Ereignisse. Elisa speisete mit 20 Broten hundert Menschen (2 Kön. 4, 42 ff.). Der Wittwe zu Sarepta wuchs Öl und Mehl zu (2 Kön. 4, 1 ff., vergl. auch 1 Kön. 17, 1 ff.); Manna und Wachteln nährten die Israeliten in der Wüste (vergl. über dessen typische Bedeutung zu Joh. 6.). Was dort der himmlische, ferne Gott that, das wirkte hier der sichtbare nahe Gott (Ps. 145, 15. 16.).

### §. 26. Jesus wandelt auf dem Meere.

(Mt. 14, 22—36. Mr. 6, 45—56. Joh. 6, 16—21.)

Die folgende Erzählung vom Wandeln des Herrn auf dem Meer ist in sofern der vorigen verwandt, als sich darin auch eine

---

in wiefern eine Form der Wunderthätigkeit Christi andrer Art denkbar wäre, das ist eine andere Frage. Nach der evangelischen Geschichte erscheint der Erlöser immer als der Restaurator der Schöpfung. Er schafft keine andern Menschen, aber er wandelt die alten um; er schafft keine fehlenden Glieder neu, aber restaurirt die alten unbrauchbaren. — Dasselbe gilt auch von den Wundern des A. T.; denn auch beim Manna dürfte eine wunderbare Vermehrung des Naturproductes anzunehmen seyn, keine Schöpfung eines absolut neuen Stoffes.

Herrschaft Christi über die Natur ausspricht; freilich aber in ganz anderer Beziehung. Es ist nämlich hier nicht sowohl von einem Einwirken auf die Natur die Rede, als von einem (persönlichen) Ausgenommenseyn von den (irdischen) Naturgesetzen, hier namentlich der Schwere. Die Schwierigkeit, welche man gemeiniglich in diesem Ereigniß zu finden pflegt, verschwindet oder vermindert sich wenigstens beträchtlich, wenn man die Leiblichkeit Christi, bei aller Verwandtschaft mit der menschlichen, die ihr unzweifelhaft zukam, doch auch bestimmter in ihrer Eigenthümlichkeit auffaßt. Gemeiniglich denkt man sich den Proceß der leiblichen Verklärung des Herrn entweder bei der Auferstehung, oder bei der Himmelfahrt, und faßt denselben als einen momentanen Act auf; breitet man sich aber die den Leib verklärende und vollendete Thätigkeit des Geistes über das ganze Leben des Erlösers aus (wobei man immer einzelne, vorzüglich wirksame Momente besonders unterscheiden kann), so löst sich manche Dunkelheit. Ein durchaus irdischer Leib, an den Erdstoff mit unsichtbaren Banden gekettet, kann sich nicht von seinem Ursprunge lösen; daß aber eine höhere Leiblichkeit, geschwängert mit Kräften einer höhern Welt, den irdischen Boden verlassen kann, ist weniger befremdend\*). Es ist also dieser Vorgang des Wandels auf dem Meere nicht aufzufassen als ein magischer Vorgang mit Christo selbst, wie wenn ihn eine fremde Kraft erfaßt oder getragen hätte, sondern als Willensäußerung seiner selbst, als Anwendung einer ihm angehörenden Kraft. Daß er von derselben selten Gebrauch macht, hatte darin seinen Grund, daß der Erlöser nie Wunder that, um sie zu thun, sondern um dadurch zu nützen; und so war auch diese Offenbarung seiner verborgenen Herrlichkeit berechnet auf die Ausbildung seiner Jünger im Glauben. Sie sahen mehr und mehr, mit wem sie zu thun hatten, und erkannten, daß er sey die Offenbarung des verborgenen Vaters (Mt. 16, 16.); ihre jüdischen Messiasvorstellungen verklärten sich mehr und mehr in seinem Licht. Die alt-

---

\*) Die absurden Fragen, welche Strauß zur Widerlegung dieser Erklärung aufwirft (B. II. S. 182. 2te Aufl.), hätte er sich ersparen können, wenn er hätte bedenken wollen, daß die Befreiung der Leiblichkeit Christi von ihrer Gebundenheit an die Erde eine durchaus freie Verwendung durch einen Willen nicht ausschließt.

testam. Schilderungen der Herrlichkeit Jehova's stellten sich in Jesu Leben ihnen in lebendiger Wirklichkeit vor Augen. „Er breitet den Himmel aus allein, und wandelt auf den Wogen des Meeres“ (Hiob 9, 8.). Wir wollen uns solche himmlische Bilder eines göttlichen Menschenwaltens nicht trüben durch Betrachtung unexegetischer Reductionen ihres tiefen, bedeutungsvollen Inhalts auf alltägliche Gemeinheiten. Solche Bilder aus dem Leben des Herrn stellen in Miniatur sein ganzes großes Werk und Walten in der innern Gemüthswelt der Menschen dar; sie sind voll unerschöpflichen Sinns. — Was die Form der Darstellung betrifft, so ist in dieser Erzählung der Vorzug der größern Anschaulichkeit auf Seiten des Mt. Namentlich das Ereigniß mit Petrus, der zu Christo über das Meer hingehen wollte, ist nur von Mt. erzählt. Der Johanneische Bericht ist kurz und, wie die meisten Erzählungen von Ereignissen, die dieser Evangelist beibringt, nur um der Reden willen mitgetheilt, die sich daran anschließen. Das Motiv zur Auflösung der Versammlung und zur Entfernung der Jünger giebt indeß Joh. bestimmt an und erhärtet dadurch die Richtigkeit der Verknüpfung dieser Begebenheit mit der vorhergehenden, die allen drei Referenten gemein ist. Die wunderbare Speisung nämlich wirkte bei den sinnlichen Menschen das Verlangen, Jesum zum messianischen König zu machen; ihren Zudringlichkeiten entzog er sich dadurch, daß er selbst sich auf einen Berg in die Stille zum Gebet (Mt. 14, 23.) zurückzog, seine Jünger aber veranlaßte, zu Schiff ihm voranzugehen an das jenseitige Ufer des Sees. Mr. 6, 45. bezeichnet Bethsaida, Joh. 6, 17. Kapernaum als den Punkt, wohin sich die Reise richtete; da beide Orte nahe an einander lagen, können die Jünger die Absicht gehabt haben, zuerst an der einen Stelle anzulegen, um dann zu dem andern Ort zu segeln. (Der Ausdruck ἀναγκάζειν bei Mt. und Mr. 3. 22. und 45. bedeutet nur: ernstes, nachdrückliches Auffordern; dessen bedurfte es wahrscheinlich, weil die Jünger sich von ihrem Herrn nicht trennen wollten.)

24. 25. Als die Zeit der Abfahrt giebt Joh. 6, 16. den Abend an; — aus der nachträglichen Bemerkung des Joh. καὶ οὐκ ἐληλύθει πρὸς αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς, geht hervor, daß man auf die Ankunft Jesu noch immer gewartet hatte, wodurch vermuth-

lich der Moment der Abfahrt so spät hinausgeschoben war. Da die Dunkelheit der Nacht nun einbrach und ein Sturm sich erhob, ward die Scene schauerlich, was zu dem Ganzen schön paßt. Durch Dunkel und Graus kam der Herr, über die empörten Wogen dahin wandelnd, seinen Jüngern im schwankenden Rachen zu Hülfe. Mt. und Mr. bemerken, der an sich heftige Wind sey noch conträr ἐναντίος gewesen, wodurch der Drang der Wogen das Schiff stärker bedrängte (βασανίζεσθαι). — Nach Joh. waren sie bereits 25—30 Stadien weit gerudert (ελαύρειν), also mehr als die Hälfte des Weges (der See war 40 Stadien breit, gegen 1 deutsche Meile, Joseph. B. J. I. 3. 35.), als sie Jesum sahen auf dem Meere wandeln. Nach Mt. und Mr. war es schon gegen Morgen um die vierte Nachtwache. (Φυλακή = ἡμέρα. Vor dem Exil hatten die Juden die Nacht in 3 Abschnitte getheilt, später nahmen sie von den Römern 4, jeden zu 3 Stunden, an. — In dem: ἀπῆλθε πρὸς αὐτούς, ist der Begriff des Verlassens seines frühern Aufenthalts, und des Hinbewegens zu den Jüngern in der Kürze verbunden.)

26. 27. Die Jünger, Jesum auf dem Meere wandeln sehend, erschrafen; sie glaubten ein φάντασμα zu sehen. In ähnlicher Verbindung steht Lc. 24, 37. πνεῦμα. Der Ausdruck ist in der ganzen Unbestimmtheit zu nehmen, wie unser Gespenst, womit die Volksvorstellung irgend eine nicht körperliche Erscheinung bezeichnet, ohne einen scharf begrenzten Begriff zu haben. Etwas Körperliches glaubten die Jünger nicht auf dem Meere voraussetzen zu dürfen, es wandelte sie also der Schauer an, der alle ungewöhnlichen geistigen Erscheinungen zu begleiten pflegt. Das Wort Jesu: ἐγώ εἰμι, kräftigt die Jünger wieder. An ihm kannten sie schon das Ungewöhnliche, ihn betrachteten sie als Herrscher der Kräfte der unsichtbaren Welt, in ihm waren sie ihr selbst befreundet und wußten, er komme ihnen stets zu Hülfe im Augenblicke der Gefahr. — Der Ausdruck: ἐπὶ τῆς θαλάσσης, oder ἐπὶ τὴν θάλασσαν (bei Mt.) — später Mt. 14, 28. 29. ἐπὶ τὰ ὕδατα, kann allerdings bedeuten am Meer, in sofern das Ufer des Meeres oder Flusses, als erhöht gedacht, über der Wasseroberfläche ist (2 Kön. 2, 7. Dan. 8, 2. nach den LXX.). An und für sich heißt aber ἐπὶ nie ad, juxta (vergl. Fritzsche comm. in Matth. p. 503.), wohl aber, auf etwas zu, versus (Ap. Gesch.



17, 14.). Die parallele Stelle Joh. 21, 1. erklärt Frijsche sehr richtig: ἐπαρέωσαν αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐν τῇ θαλάσσῃ (ὁὖσιν), so daß auch in dieser Stelle die Formel die gewöhnliche Bedeutung behält. Daß aber hier dem einfachen Wortsinne: daß Christus über den Meereswogen dahin wandelte, nicht auszuweichen ist, geht aus der Erzählung, in ihrer Totalität aufgefaßt, hervor. Es entsteht, wenn man sie anders auffaßt, entweder eine Gemeinheit, oder ein Betrug. Die mythische Ansicht hat in der Nüchternheit der Referenten ihre hinlängliche Widerlegung; am wenigsten paßt zu derselben der Bericht des Mt. vom Wandeln Petri auf dem Meer; derselbe giebt sich als nacktes Factum kund.

28—31. Der besondere Zug von Petrus, welchen Mt. bei dieser Gelegenheit beibringt, ist ganz dem Charakter dieses Jüngers gemäß; weshalb auch nach der Auferstehung Jesu (Joh. 21, 7 ff.) etwas Ähnliches von ihm erzählt wird. Feurig und lebhaft, voll brünstiger Liebe zum Herrn, kann er den Augenblick nicht abwarten, der ihn in seine Nähe bringen wird; er eilt ihm entgegen in kühnstem Muth. Wie Johannes der Jünger heißt, den der Herr liebte (ὁν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, Joh. 21, 7.), so könnte man von Petrus sagen, er liebte den Herrn; d. h. wie in Johannes die Empfänglichkeit größer war und die Tiefe, so zeichnete sich Petrus durch Activität und Kraft aus. Da indeß diese Liebeskraft, womit er den Erlöser umklammerte, noch nicht gelöst von der Eigenheit war, so führte sie ihn auch gerade wieder in Irthümer der verschiedensten Art. Die voreilige Hitze bringt ihn auch hier zu Fall. Die ganze kleine Erzählung ist ein reiches Bild des innern Lebens, ein Commentar zu dem prophetischen Wort: des Menschen Herz ist ein trogig und verzagtes Ding (Jerem. 17, 9.). — Ohne Befehl (nicht bloße Erlaubniß) des Herrn wagt Petrus sich nicht aus dem Schiff. Im Glauben auf das: ἐλθέ, wandelt er; im Blick auf die Windsbraut sinkt er. (Καταποντίζεσθαι findet sich noch Mt. 18, 6. in den πόντος hinabsinken, oder versenkt werden.) Doch bleibt der Glaube so weit fest, daß er nur Hülfe sucht bei Jesu. (Hier nennt er ihn schon: κύριε, mit Beziehung auf seine höhere Natur, die dem Petrus schon zur Erkenntniß gekommen war [s. zu Mt. 16, 16.]. Wie denn auch die übrigen Jünger sofort in diesem Walten Christi

über die Kräfte der Natur Veranlassung zu dem Bekenntniß finden B. 33: ἀληθῶς Θεοῦ υἱὸς εἶ vergl. zu Mt. 16, 16.) Christus half ihm, mit dem strafenden Wort: ὀλιγόπιστε, das indeß nicht eins ist mit ἄπιστε. Es wird nur getadelt, daß der vorhandene Glaube nicht unerschütterlich war. (Διστάζω findet sich noch Mt. 28, 17. Eigentlich bedeutet es, sich nach zwei Seiten wenden, unschlüssig, wohin man gehen soll; dann überhaupt schwanken = ἀμφισβητέω). Hier tritt deutlich hervor, daß wieder, wie bei allen Wunderthaten Christi, der Glaube das vermittelnde Element war, wodurch er sie an dem Menschen vollzog. So lange das Innere Petri rein auf die Person des Herrn gerichtet war, ward er fähig, die Fülle seines Lebens und Geistes in sich aufzunehmen, so daß er konnte, was Christus konnte; sobald aber die geistige Receptivität sich verminderte, indem einer fremden Kraft eine Bedeutung eingeräumt ward, diese folglich ein- drang in sein Inneres und den Einfluß Christi beschränkte, so fiel der Meerwandler in das irdische Element hinab. In analoger Weise leitet der Glaube an die stützende und tragende Macht des Herrn über das bewegte Meer des sündlichen Lebens sicher hin- über; schon das Schwanken desselben aber senkt nur zu oft in dasselbe hinab. Daß die evangelischen Geschichten einer solchen Anwendung auf's Innere fähig sind, ist nicht als eine zufällige Eigenschaft zu betrachten, oder die Anwendung selbst als Willkühr anzusehen; vielmehr liegt es in der Bedeutung des Erlösers, als des Mittelpunkts alles geistigen Lebens, begründet, daß an ihm und mit ihm Alles eine höhere Bedeutung gewinnt.

32. 33. In den stärksten Ausdrücken sprechen nach Mt. und Mr. die Jünger ihre Verwunderung (Mr. 6, 51. λίαν — ἐκ περισσοῦ — ἐξύστασθαί,) und Verehrung aus. (Das sonst un- bestimmte προσκυνεῖν, Mt. 14, 33. erhält durch das folgende Be- kenntniß, daß er Gottes Sohn sey, seine nähere Bestimmung; vergl. über das Weitere zu Mt. 16, 16.) Christus betritt mit Petrus das Schiff, der Wind ruht (ἄνεμος ἐκόπασε, s. oben Mr. 4, 39. = γαλήνη ἐγένετο,) und sie gelangen an's jenseitige Ufer. Abweichend scheint Joh. 6, 21. zu berichten: ἤθελον λαβεῖν αὐ- τόν, als wenn sie zwar beabsichtigt hätten, ihn in's Schiff zu nehmen, dann aber schon am Lande gewesen wären. Liest man die Relation des Joh. allein, so macht sie den Eindruck, als wenn

das: εὐθέως τὸ πλοῖον ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς, ihm auch als etwas Wunderbares erschienen wäre. Da die Jünger erst die Hälfte des Weges gemacht hatten, als sie Jesum sahen, da sie Gegenwind hatten, und während der Scene mit Petrus doch gewiß das Rudern vergaßen; so konnten sie nicht wohl plötzlich am Lande seyn. Indesß die Bedeutung des εὐθέως ist unbestimmt, und chronologische Bemerkungen sind von keinem der Referenten hinzugefügt; man kann sich daher ein schon durch die Windstille beschleunigtes Fortrudern des Schiffes und darauf erfolgtes Anlanden denken. Nur das ἡθέλον λαβεῖν bleibt störend, in sofern die Nichtausführung dieser Absicht hinzugedacht zu werden pflegt und dann ein offener Widerspruch mit den beiden andern Referenten entsteht. Wir könnten freilich diesen Widerspruch hier, wie an andern Stellen, ohne weiteres als solchen anerkennen, indem die evangelische Geschichte keinen Anspruch darauf macht, ohne kleine unwesentliche Unregelmäßigkeiten zu seyn. Immer würden wir das auch lieber thun, als entweder behaupten, ἐθέλω stehe hier redundirend, oder bezeichne: etwas gern und freudig thun, so daß der Sinn wäre: sie nahmen ihn gern und freudig auf; eine Construction, die sich in der neuest. Sprache nicht nachweisen läßt\*). Wir scheint sich aber folgender einfacher Ausweg zur Lösung der Schwierigkeit zu bieten. Die Jünger fürchteten ein Gespenst zu sehen, das sie natürlich von ihrem Schiff so fern als möglich wünschten, Jesus erklärte ihnen aber: er sey es! Daran schließt sich einfach: auf diese Erklärung bestrebten sie sich ihn aufzunehmen, mit der natürlichen Ellipse, und nahmen ihn auch auf, worauf sie denn alsbald das Land erreichten. (Das Verbum θέλει behält dann seine eigentliche Bedeutung des thätigen Wollens; s. Passow im Lex. unt. dem Worte. Es bedurfte nämlich zur Aufnahme Jesu während des Fahrens gewisser Vorbereitungen, z. B. des Herablassens der Segel u. dergl. Diese ganze Thätigkeit bezeichnet das ἡθέλον λαβεῖν, und der Ausdruck involvirt sodann die Erfüllung der Vorbereitungen zugleich. Der Satz würde also

---

\*) Bei den Profanscribenten, besonders Xenophon', (Cyrop. I. 1. 3. I. 5. 19. Anab. II. 6. 6. und 11.) findet sich dieser Gebrauch von ἐθέλω nicht selten.

vollständig lauten: ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον καὶ ἔλαβον.)

34—36. Beide Evangelisten beschließen diese Erzählung mit der allgemeinen Bemerkung, daß gleich nach der Rückkehr Jesu viele Kranke seine Hülfe in Anspruch genommen, und nur den Saum seines Gewandes zu berühren gestrebt hätten (vergl. das zu Lc. 8, 44. Gesagte). Mr. ist wortreicher, ohne einen neuen Gedanken hinzuzufügen; nur bemerkt er beim Übergange zum Bericht von der Ankunft am jenseitigen Ufer, gleich nach der Erzählung von dem Staunen der Jünger über das Wandeln Jesu auf dem Meer: οὐ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις (elliptisch für ἐπὶ τῷ θαύματι ἐν τοῖς ἄρτοις γενομένῳ). Aus jenem Wunder der Speisung, will Mr. sagen, hätten sie seine göttliche Natur hinreichend erkennen können, wenn ihre geistige Empfänglichkeit nicht so schwach gewesen wäre. (Über *πωροῦσθαι* [callo obduci, dann verhärtet, unempfindlich werden] s. Mr. 8, 17. Röm. 11, 7. Es ist parallel dem *παχύνεσθαι* Mt. 13, 15. — Das *προσορμίζεσθαι* Mr. 6, 53. von ὄρμος, anlanden, kommt nur hier vor.)

### §. 27. Vom Waschen der Hände.

(Mt. 15, 1—20. Mr. 7, 1—23.)

Über das chronologische Verhältniß dieser Begebenheit zur vorhergehenden läßt sich nach den losen Anknüpfungsformeln wenig sagen. Aus der Anwesenheit von Pharisäern und Schriftgelehrten aus Jerusalem etwas zu schließen, dürfte zu gewagt seyn. Denn daß die von Jerusalem Kommenden auch aus Jerusalem seyen, folgt nicht, eben so wenig, daß sie mit Absicht zum Beobachten abgesandt sind. Man kann nur aus der Form der Rede Jesu gegen die Pharisäer schließen, daß die Begebenheit bereits in die spätere Zeit der Wirksamkeit Jesu fällt, indem er in der ersten Zeit seiner Thätigkeit sich nicht so stark wider dieselben auszusprechen pflegt, als es hier geschieht.

1. 2. Es lag ganz im Geist des Pharisäismus, jede Abweichung von ihrem für heilig gehaltenen, äußern Ritual zu rügen; es bedarf daher nicht der Annahme, daß diese Pharisäer Christum beobachten sollten, um sich ihre Frage zu erklären. Solche Be-



denklichkeiten gingen aus ihrem eignen Innern hervor. Die παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων sind die δόγματα ὑγραφα, die sich allmählig unter den jüdischen Gelehrten als ein neuer heiliger Kreis von Geboten um das Mosaische Gesetz herumgebildet hatten. Mr. fühlt sich veranlaßt, für seine nichtjüdischen Leser über die Sitte des Essens mit gewaschenen Händen sich weiter auszulassen (κοινός = כֹּהֵן Ap. Gesch. 10, 14. mit ἀκάθαρτον verbunden; hier = ἄνθρωπος). Er bemerkt, es sey bei den pharisäischen Juden allgemein gebräuchlich (πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ist zu verbinden mit κρατοῦντες τὴν παράδοσιν, denn die Sadducäer beobachteten solche Satzungen nicht). Ungewiß ist die Bedeutung des: πνιμί νίπονται τὰς χεῖρας. Es ist aber πνιμή ohne Zweifel in der gewöhnlichen Bedeutung: Hand, Faust, zu nehmen, so daß die Form des jüdischen Waschens vor dem Essen angezeigt werden soll, wornach die Hände wechselseitig sich einander abwaschen mußten. Die syrischen Übersetzungen haben: häufig, oft, übertragen, wie wenn sie πνιμή gelesen hätten. Entweder hörte der Übersetzer falsch, oder mußte sich πνιμή nicht zu erklären. Mr. geht übrigens von dem Gebrauch des Händewaschens weiter zu ähnlichen Gebräuchen über, denn Waschungen aller Art (auch priesterliche, 2 Mos. 29, 4. 30, 18 ff. vergl. mit Hebr. 9, 10.) waren bei den Juden gewöhnlich; doch bleibt er bei den auf Speisen bezüglichen Waschungen stehen. Das βαπτίζεσθαι ist verschieden von νίπτεσθαι, jenes ist hier das Eintauchen und Abspülen der gekauften Speisen, um alle etwanige Unreinigkeit an ihnen zu entfernen; das νίπτεσθαι schließt auch ein Abreiben in sich. Eben so unterscheiden die Rabbinen בִּיטּוּל וְכִסּוּת (vergl. Lightfoot zu d. St., βαπτισμός ist hier, wie Hebr. 9, 10., Ablution, Waschung überhaupt). Die Worte: ποτήριον, ξέστης, χαλκίον, sind verschiedene Namen für Gefäße; ποτήριον bezeichnet ein Trinkgefäß, ξέστης, corruptirt aus dem lat. sextarius, bedeutet ein Gefäß zum Messen von Flüssigkeiten oder zum Aufbewahren, χαλκίον ist ein ehernes Gefäß ohne nähere Angabe der Bestimmung. Die κλιναι sind hier dem Zusammenhange nach auf die Lager zu beziehen, auf denen ruhend die Alten zu essen pflegten (vergl. Mr. 4, 21.).

3. 4. In der Darstellung des folgenden Gesprächs Jesu (bis B. 11.) zu den Pharisäern weicht Mr. von Mt. ab, indem er

den Erlöser sogleich mit der Citation aus dem Jesaias anfangen läßt, während diese bei Mt. den Beschluß bildet. Die letztere Stellung ist ohne Zweifel natürlicher; zuerst steht passend die Schilderung der Pharisäer und daran schließt sich dann die Stelle des Propheten gleichsam als Bestätigung des Gesagten. — Der Grundgedanke der ganzen Stelle ist aber kein anderer, als der Gegensatz von menschlicher Sakung und göttlichem Gebot. Das wahre Kriterium eines Aberglaubens ist eben das, jene für dieses zu nehmen, oder über dasselbe zu setzen. Damit ist der Geist dem Gottesdienst entnommen, er ist bloßer Menschendienst geworden. Diese Verkehrung des Göttlichen durch das Menschliche erläutert der Erlöser durch ein Beispiel, das zeigt, wie die pharisäische Heuchelei ein heiliges Gottesgebot umging durch ihre auf eignen irdischen Vortheil berechnete Sakung. Jesus citirt 2 Mos. 20, 12. 21, 17., um das wahre Verhältniß der Kinder zu den Ältern nach göttlicher Ordnung zu bezeichnen. Die Mosaische Anordnung (Mr. 7, 10.) erkennt der Herr hier geradezu als eine göttliche an, weil Gott durch Moses sprach und seine Anordnungen göttliche Autorität hatten. Dem τιμᾶν steht das κακολογεῖν (= βλασφημεῖν) entgegen, wie dem ἀποθνήσκειν in der ersten (nicht vollständig citirten) Stelle, das μακροχρόνιος γίνεσθαι. Höchster Fluch und höchster Segen nach theokratischem Standpunkt sinnlich gefaßt.

5. 6. Dieses heilige Gebot lehrten die Pharisäer die Menschen umgehen durch die Sakung: Tempelgeschenke gehen allen Gaben für die Ältern vor. In der Construction ist zuvörderst das: δῶρον (sc. ἔστω), ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφελήθῃς, dunkel. Die Ältern werden als fordernd, die Kinder als die Forderung abweisend gedacht mit der Erklärung, daß was ihnen etwa (ἐὰν für ἂν, vergl. Winer S. 285.) gebühre, von den Kindern dem Tempel zugesprochen sey. (Δῶρον = דָּוָר, sowohl von blutigen als unblutigen Opfern.) Darauf begründen sie, daß sie nicht nöthig hätten, ihnen etwas zu geben. Vermuthlich ist zu denken, daß die Priester entweder einen geringern Theil als das Ganze annahmen, oder den Kindern einzureden wußten, sie erwürben sich durch solche Tempelgeschenke ein besonderes Verdienst; sonst wäre unbegreiflich, was irgend ein Kind hätte bewegen sollen, so gegen die Ältern zu handeln. Die andere Schwierigkeit liegt in dem

καὶ οὐ μὴ τιμήσῃ. Mr. leitet hier richtig. Zunächst ist das Futurum τιμήσει falsche Lesart, es paßt sich nicht zu εἶπῃ. Dann entspricht das καὶ οὐ dem καὶ und leitet den Nachsatz ein: „wenn Jemand sagt, das Deinige ist dem Tempel geschenkt, so braucht er nicht Vater und Mutter zu ehren.“ Das τιμᾶν (für leiblich unterstützen) ist dann bloß gewählt, um den Gegensatz mit dem göttlichen Gebot zu schärfen. Eine Ergänzung ist aber auf jeden Fall unnöthig, als z. B. ἀνατιός ἐστι. Daraus folgert nun der Erlöser, daß sie das Göttliche aufheben durch das Menschliche (ἀνθρώπου besonders von Gesetzen gebräuchlich). Gal. 3, 17.).

7—9. Hiernach wendet Jesus die prophetischen Worte Jes. 29, 13. auf die pharisäische Frömmigkeit an. Die beiden Evangelisten stimmen wörtlich (nur statt ὁ λαὸς οὗτος hat Mr. οὗτος ὁ λαός) in dem Citat überein. Die LXX. weichen aber in den Ausdrücken sehr ab, wiewohl der Gedanke derselbe ist. Diese Übereinstimmung beider in einem abweichenden, aus dem Gedächtniß angeführten Citat, leitet auf die Benützung des einen durch den andern, oder auf den Gebrauch einer gemeinschaftlichen Quelle [möglicherweise eines chald. Targum]. Der Text des Mt. in diesem Citat ist aus den LXX. in mehreren Codd. corrigirt, der weniger gelesene und erklärte Mr. ist frei von solchen Zusätzen.) Der einfache Gedanke des Propheten ist übrigens dieser: der äußerliche Gottesdienst, ohne Theilnahme des ganzen innern Menschen, seines Gemüthslebens und Willens (beides in καρδία = ὁ zusammengefaßt), ist Gott höchst mißfällig. Jesaias sprach diese Worte zu den Juden seiner Zeit nach dem Zusammenhange der Stelle; doch bemerken beide Evangelisten, Jesus habe gesagt: καλῶς προεφητέυσεν περὶ ὑμῶν, welche Ausdrücke einen Commentar bilden zu dem ὅπως πληρωθῇ. Eine ausdrückliche Beziehung dieser Worte auf die Zeitgenossen Jesu wird nämlich der Erlöser, und mit ihm die Evangelisten, in dieser Stelle in sofern gefunden haben, als sich um ihn, als den Mittelpunkt des ganzen theokratischen Seyns und Lebens, alle Richtungen, wenn sie auch früher schon ihre Repräsentanten haben mochten, doch in der ausgebildeten Form und als das, was sie eigentlich waren, sammelten. In sofern weissagte die ganze Geschichte des A. B. von ihm und



seinen Umgebungen, weil überall, in dem stets hervortretenden Kampf zwischen Licht und Finsterniß, Wahrheit und Irrthum, sich Bilder von dem darstellten, was in und um Christus sich auf der höchsten Potenz entwickelte. (Über ὑποκριτής s. zu Mt. 6, 2.)

10. 11. Den allgemeinen Gedanken, der sich aus diesem Gespräch der Seele des Erlösers aufdrängte, daß die Reinigkeit im Inwendigen nicht in Außerlichkeiten zu suchen sey, den spricht er als einen Keim vieler anderer fruchtbarer Ideen in die große Volksmasse (ὄχλος im Gegensatz gegen die *μαθηται*) hinaus, für alle die, welche ihn zu durchdringen und zweckmäßig anzuwenden vermögen. Da der Gedanke indeß bildlich ausgedrückt war (über ἐν παραβολῇ s. zu Mt. 13, 3.), so giebt Jesus später, als er das Volk verlassen hatte (Mr. 7, 17.), veranlaßt durch die Frage der Jünger, deren Organ (nach Mt.) wieder Petrus war, eine Auflösung desselben (Mt. 15, 17—19.).

12—14. Doch giebt Mt. noch eine Zwischenerklärung über die Pharisäer und ihr Verhältniß zum Reiche Gottes, die durch die Sorge der Jünger veranlaßt war, die Pharisäer mögten einen Verderben bringenden Anstoß an seiner Rede genommen haben. (Über σκανδαλίζεσθαι vergl. zu Mt. 18, 6.) Die Worte Christi, in denen er sie über diese Sorge beruhigt, deuten übrigens auf das Gleichniß vom Acker und den verschiedenen Saamen hin und dem Ende des schlechten Saamens und seiner Pflanzen (Mt. 13, 24 ff. besonders B. 30. συλλέξατε τὰ ζιζάνια κ. τ. λ.). In dem ἐκριζωθήσεται ist daher der Gedanke des endlichen Strafgerichts ausgedrückt und der Erlöser wählte für diesen Gedanken eine den Jüngern bereits geläufige Form des bildlichen Ausdrucks. Fälschlich bezieht man aber das *φύτελα* auf die Lehre, nicht auf die Person der Pharisäer. (Eigentlich ist *φύτελα* das Pflanzen selbst, dann das Gepflanzte = *φύτευμα*.) Es ist das eine falsche Milderung der Idee der *κατάκρισις* (der totalen Ausscheidung aus der Gemeinschaft der Guten), die offenbar hier, wie oben 13, 30. heraustritt. Allerdings sind die Pharisäer so gut Gottes Geschöpfe, wie die andern Menschen; allein in sofern das Falsche ihrer Richtung sich in Folge ihrer Gott entfremdeten Gesinnung mit ihrer innersten Persönlichkeit amalgamirt hat, und jene nirgends ist, als in dieser, in sofern sind sie nicht Gottes, sondern des Teufels. Bei dem ἦν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος,



muß man daher nach der Intention des Evangelisten ergänzen: ἀλλὰ ὁ διάβολος, der nach Mt. 13, 25. 38. den schlechten Samen einstreut. (Dasselbe sind die τέκνα διαβόλου [s. zu Joh. 8, 44.]) An absolute Prädestination, oder (manichäische) materielle Differenz der Guten und Bösen, ist dabei nicht zu denken; Niemand ist von Geburt ein τέκνον διαβόλου, er wird es erst durch seinen bösen Willen und fortgesetztes Widerstreben wider die Gnade. Was aber von dem Führer gilt, überträgt Jesus auch auf die Gefährten (s. zu Mt. 23, 15.). Die Verführten leiden mit dem Verführer, freilich nach dem Grundsatz von Lc. 12, 47. 48. Der bildliche Ausdruck des Gedankens übrigens ist an sich verständlich, Lc. 6, 39. hat ihn unter den Elementen der Bergpredigt. (Über πόθνος s. Mt. 12, 11.)

15. 16. Hierauf folgt die Bitte der Apostel (die Petrus repräsentirt), die bildliche Rede (παρουβολή s. zu Mt. 13, 3.) zu erklären. Jesus straft ihren Mangel an Fassungsvermögen (σύνεσις, Verstand; νοῦς, Vernunft. Vergl. zu Lc. 2, 47.) und erklärt ihnen darauf das Bild. (Der Ausdruck ἀκμήν bedeutet eigentlich: im Augenblick, bei den griechischen Profanscribenten; dann auch so viel wie ἐν.) Die Erklärung ist aber auch noch sehr schwierig.

17. In dem obigen Satz (B. 11.) mußte nämlich zuvörderst schon das den Aposteln schwierig scheinen, daß die Erklärung Christi: τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα οὐ κοινοῖ, ihnen einen Gegensatz bildete mit dem A. T., das den Unterschied zwischen reinen und unreinen Speisen lehrt. Da Christus die Göttlichkeit des A. T. anerkennt (Mt. 5, 17.), so mußte er auch in den Speisegesetzen etwas Bedeutsames sehen. Daß nun diese etwas völlig Leeres wären, will der Erlöser in seiner Erklärung der Worte auch keineswegs sagen. Er hebt nur hervor den Gegensatz des Außern und Innern, und macht bemerklich, daß Speisen, als etwas Äußeres (ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον), nie das Innere berühren oder verunreinigen könnten; daß aber das Äußere nicht äußerlich verunreinigen könne, und daß somit einerlei sey, was der Mensch esse, wird nicht gesagt. Wink genug für die Jünger, daß der Herr den jüdischen Gesetzen als Äußerem (und als Vorbildern für etwas Geistiges) ihre Bedeutung ließ, und nur die pharisäische Übertragung des Außern auf

das Innere tadeln will \*). Mr., der die Worte des Mt. hier förmlich paraphrasirt, leitet auf den richtigen Sinn der ersten Hälfte des Gedankens. Die in das äußere Organ der Reception (den Mund) aufgenommene Speise kommt nicht in den innern Menschen (*καρδία* = *כִּלְיָ*), sondern sie geht in die *κοιλία*, um den leiblichen Organismus zu nähren. Der Zusatz: *καὶ εἰς ἀφροδῶνα ἐκβάλλεται*, soll theils die Spitze der Außerlichkeit des Speiseprocesses anzeigen, theils darauf hindeuten, daß die Natur selbst schon Mittel angewiesen habe, um das Nährende in der Speise vom Unreinen auszuschcheiden. Dies spricht der erläuternde Mr. in dem Zusatz: *καθαρίζον πάντα τὰ βρώματα*, aus. Das Neutrum (die erleichternden Lesarten: *καθαρίζον*, *καθαρίζει* sind Correctionen der Abschreiber) bezieht sich auf alles Vorhergehende, so daß *τοῦτο ἐστὶ καθαρίζον* supplirt werden muß.

18. 19. Dem Außern wird aber das Innere gegenübergestellt und darin die Verunreinigung des eigentlichen Menschen (des Geistmenschen) nachgewiesen. Diese Verunreinigung des Innern achteten die Pharisäer nicht, während sie die äußere sorgfältig mieden. Auch in diesem zweiten Gedanken sind innere Schwierigkeiten. Zuvörderst nämlich scheint, wie wenn nicht das bloße *ἐκπορεύεσθαι* (Außern der Gesinnung in Wort oder That), sondern auch das Vorhandenseyn der bösen Gesinnung verunreinige — und gewiß wollte der Erlöser (wie Mt. 5, 28. bezeugt) dies nicht ausschließen. Dann aber, erscheint die *καρδία* als die Quelle der bösen Handlungen (B. 19. *ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί*), so sieht man nicht, wie der Mensch unrein gemacht werden kann, er ist dann ja selbst seinem Innersten nach bereits unrein; das Unreine kann aber nicht verunreinigt werden, sondern nur das Reine. Dies führt auf eine genauer bestimmte Auffassung des *ἐκπορεύεσθαι ἐκ τοῦ στόματος* (Gegensatz gegen das obige *εἰσπορεύεσθαι*), der Ausdruck soll nämlich das Ver-

---

\*) Eine Abrogation der Speisegesetze des A. B. hier zu sehen, wie sie später Ap. Gesch. 10, 10. erfolgt, ist gewiß unrichtig. Das A. T. als vorbildlich und äußerlich (*σκιὰ τῶν μελλόντων* Hebr. 10, 1.) in seinen Anordnungen, konnte auch nur äußere sinnbildliche Reinigkeit wirken (Hebr. 9, 13. *τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα*); diese verwechselten aber die Pharisäer, nach ihrer durchgehenden Vertauschung des Außern und Innern, mit der innern realen Reinigkeit, und das nachzuweisen ist der Zweck Jesu.

hältniß des Willens zu den bösen Gedanken bezeichnen. Daß in den Menschen überhaupt böse Gedanken kommen, ist Folge der allgemeinen Sündhaftigkeit des Geschlechts; daß aber bestimmte böse Gedanken in ihm Kraft gewinnen bis zur Äußerung, ist Folge des Willens und seiner Zustimmung. Durch die peccata actualia wird aber der habitus peccandi gesteigert und so auch der edle Kern der menschlichen Natur besleckt. Die καρδιά ist hier daher nicht die Quelle der bösen Gedanken, sondern gleichsam der Kanal, durch den ebenfalls wieder der Geist der Gnade die guten Gedanken dem Menschen einflößt \*). Absolut freier und unabhängiger (wie der Pelagianismus will) Schöpfer seiner Gedanken und Neigungen ist der Mensch in keiner Beziehung; aber er besitzt die Fähigkeit, eben so sehr das Böse abzuweisen, als das Gute in sich einzulassen, oder umgekehrt. Was somit von der Meinung derer zu halten ist, welche aus diesen Worten folgern, daß das Herz die bösen Gedanken (wie die guten) beliebig producire, indem sie nicht aus dem Reiche der Finsterniß stammen, das leuchtet ein. „Quillt auch ein Brunnen aus einer Öffnung süß und bitter?“ Jac. 3, 11. (Vergl. über καρδιά und διαλογισμός zu Lc. 1, 51. 2, 35. Mt. 9, 4.) In der Aufzählung der einzelnen Formen der bösen Neigungen, die Mr. gleichfalls ausführlicher giebt, ist ἀσέλγεια nicht auf geschlechtliche Unreinheit zu ziehen (wie sonst Röm. 13, 13. 2 Kor. 12, 21. Gal. 5, 19. öfter), weil es von πορνεία und μοιχεύει ganz getrennt steht. Man faßt es am besten als böser Muthwille und was daraus hervorgeht. Der Ausdruck ὀφθαλμὸς πονηρός aber entspricht dem hebr. עַיִן רָע Sprichw. 23, 6. 28, 22., womit das neidische, mißgünstige Anblicken bezeichnet wird. Es hängt mit der Vorstellung zusammen, daß ein solcher Blick schaden könne. (Vergl. Mt. 20, 15.) Der letzte Ausdruck ἀγροσύνη = ἀνομία,

---

\*) Krabbe (von der Sünde und dem Tode, Hamburg 1836. S. 131. Note) will, „καρδιά sey hier der innerste Wille, in soweit derselbe, ohne von etwas bedingt zu seyn, mitwirkend ist bei der wirklichen Sünde.“ Allein eben das bezweifle ich, daß der Wille des Menschen wirken kann, ohne von etwas bedingt zu seyn. Die gute That ist von Gott bedingt, die böse vom Reich der Finsterniß und ihrem Fürsten. Wie dadurch die wahre Freiheit nicht aufgehoben wird, zeigen die Bemerkungen zu Röm. 9, 1.



deutet auf Formen der Sünde und Bosheit, in denen sich das Unverständige deutlich darstellt; „unsinnige, böse Streiche.“

### §. 28. Heilung der Tochter des kananäischen Weibes.

(Mt. 15, 21—31. Mr. 7, 24—31. [32—37. 8, 22—26.])

Ohne genaue Zeit- und Ortsangaben geht Mt. (und ihm folgend auch Mr.) zur Erzählung einer Heilung über, in der indeß weniger die Heilung selbst, als vielmehr die vorhergehenden Umstände interessant scheinen. Mr. zeichnet sich wieder durch Mittheilung kleiner Züge aus, die das Äußere verdeutlichen; aber wesentliche Züge läßt er aus, wie z. B. Mt. 15, 24. die Erwähnung des Verhältnisses der Heiden zum Volke Israel, wodurch hier so vieles erklärt wird.

21. Die μέρη Τύρου bestimmt Mr. näher durch μεθόρια. Der Herr näherte sich diesen Grenzen; daß er sie überschritten haben sollte, macht schon der B. 24. ausgesprochene Gedanke unwahrscheinlich \*). Das Weib aber kam ihm entgegen. (B. 22. ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα.)

22. Die Frau heißt bei Mt. (ächt palästinensisch) χανααία, bei Mr. aber ἑλληνίς, συροφοίνικισσα (diese Form haben die bessern Handschriften für συροφοινίκισσα, was freilich die mehr griechische Form, aber eben deshalb in unserm Text die weniger empfehlenswerthe ist.). Der Zusatz τῷ γένει bestimmt offenbar ihre Abkunft von den Bewohnern jener Gegend, ἑλληνίς geht auf ihre Sprache und Bildung, welche, wie es in jenen Gegenden zu seyn pflegte um Christi Zeit, die griechische war.

23. 24. Sie bittet für ihre dämonische Tochter, aber der Herr weist sie als Heidin ab, mit den Worten: οὐκ ἀπεστάλην κ. τ. λ. (vergl. zu Mt. 10, 5. 6.) Absichtlich beschränkte der Erlöser seine Thätigkeit auf das Volk Israel, nur einzelne

---

\*) De Wette äußert (z. d. St.): „es stehe hier ja nicht, daß Jesus in's Ausland gegangen sey, um seinen Beruf auszuüben.“ Allein nach seinem Amtsantritt übte er ihn stets aus und namentlich geschah es ja in diesem Fall; es ist also wenigstens nicht wahrscheinlich, daß der Erlöser die Grenze überschritt.



Glaubenshelden der Heidenwelt, als Repräsentanten der Völker, die noch ferne waren von den Testamenten der Verheißung, begnadigte Jesus.

25. 26. An die ihre Bitte nachdrücklich wiederholende Frau läßt Jesus denselben Ausspruch, aber in verschärfter Form, ergen. Sich als Hausvater über Gottes Geheimnisse und als Spender aller himmlischen Lebenskräfte darstellend, vergleicht er die Israeliten mit den Kindern des Hauses, und stellt die Heiden den Hunden gleich. (*Kíres* steht verächtlich, wie Phil. 3, 2. Das A. wie das N. T. kennt die edle Auffassung dieses Thiers nicht. Vergl. zu Lc. 16, 21. Das Deminutiv ist wohl mildernd. Immer bleibt der Gedanke sehr scharf, und er soll es seyn.) [Die Frau soll vor allem die dem Volk Israel von Gott gegebene Stellung anerkennen.]

27. Der Glaube der Frau nimmt aber die Bitterkeit der Antwort demüthig hin, wie sie ihr gereicht ward, und nimmt den angewiesenen Platz kindlich ein; ohne Anspruch zu machen auf einen Platz im Tempel, bleibt sie als Thürhüterin im Vorhofe stehen und fleht nur um die Gnade, die ihr in solcher Stellung zukommen dürfte. (Im Bilde bleibend erbittet sie sich die *ψυχία*. Der Ausdruck kommt nur noch Lc. 16, 21. von Lazarus, dem Kranken, vor, in gleicher Verbindung; von *ψίω*, zerreiben, zermalmen.)

28. Gleichsam überwunden von dem demüthigen Glauben der heidnischen Frau, bekennet der Erlöser selbst: *μεγάλη σου ἡ πίστις*, und der Glaube nahm sogleich, was er gebeten. Diese kleine Erzählung enthüllt den Zauber eines demüthig-gläubigen Herzens unmittelbarer und tiefer, als alle Erklärungen und Beschreibungen es vermögen. Glaube und Demuth sind so innig eins, daß keins ohne das andere seyn kann, beide aber wirken gleichsam zauberisch auf die unsichtbare Welt des Geistes; sie locken das himmlische Wesen selbst in's Irdische hernieder. Es erscheint hier wieder sichtbar der Glaube nicht als ein Wissen, nicht als ein Fürwahrhalten von Lehrsätzen, sondern als innerer Seelenzustand, als die reizbarste Empfänglichkeit für's Himmlische, als die vollkommene Weiblichkeit der Seele. Aus solchem Zustande entwickeln sich dann freilich, wenn der seh nende Glaube durch die Berührung mit dem Gegenstande seiner Sehnsucht,

gleichsam der sehende wird, Lehrsätze aller Art, die als Ergebnis dieses innern unmittelbaren Vorgangs selber *πλοτις* heißen können. Gewöhnlich findet aber das christliche Bewußtseyn mehr Schwierigkeiten in dem Verständniß des Benehmens Jesu, als in der Glaubensstiefe der heidnischen Frau. Es scheint, wie wenn der, der wußte, was im Menschen ist (Joh. 2, 25.), dieser Frau gleich hätte helfen müssen, da ihm ihr Glaube nicht verschlossen seyn konnte; und hatte er auch seine weisen Absichten, die ihn veranlaßten, seine Wirksamkeit auf die Juden einzuschränken, so hätte Jesus doch hier (wie er ja sonst Ausnahmen machte, vergl. Mt. 8, 10.) sogleich eine machen können, ohne durch Härte ihr lästig zu fallen. Ja, diese Härte scheint so hart, daß es schwer werden will, solchen Zug mir in das schöne Bild des milden Menschensohnes aufzunehmen. Die christliche Erfahrung eröffnet hier allein das rechte Verständniß. Wie Gott selbst vom Herrn dem ungerechten Richter verglichen wird, der oft gegründetes Flehen abweist (Ec. 18, 3 ff.), wie der Herr mit Jacob ringt an der Furt Jacob, und ihn zum Israel dadurch macht (1 Mos. 32, 24 ff.), wie er Moses, der sein Volk erretten soll, tödten will (2 Mos. 4, 23.); so erfährt der Glaube oft, daß der Himmel ehern ist, und seiner Bitten zu spotten scheint. Ein ähnliches Walten spricht sich hier auch im Erlöser aus. Das Zurückhalten seiner Gnade, die Offenbarung einer ganz andern Wirksamkeit auf die Frau, als sie zuerst vermuthet haben mogte, wirkten, wie oft bei vorhandener Kraft eine Hemmung zu wirken pflegt; die ganze innere Macht ihres Glaubenslebens brach hervor und der Erlöser ließ sich von ihr in ähnlicher Weise überwinden, als im Kampfe mit Jacob. Es ist also in dieser Art Christi, den Bitten um Hülfe zu begegnen, nur eine andere Form seiner Liebe zu sehen; der Glaubensschwäche kommt er zuvorkommend entgegen; der Glaubensstärke hält er sich fern, um sie in sich selbst zu vollenden \*).

29—31. Nach beiden Evangelisten verließ Jesus hierauf die westliche Grenze Palästina's und kehrte an den See Genesareth zurück. (Über *Λεκάπολις* vergl. zu Mt. 4, 25.) Ohne chronologische oder locale Verhältnisse näher zu bestimmen, geht

---

\*) über das Glauben der Frau für ihre Tochter s. zu Mt. 17, 14 ff.

die Erzählung in eine jener allgemeinen Schlußformeln aus, die deutlich verrathen, daß der Verfasser gar nicht die Absicht hatte, ein chronologisch geordnetes Geschichtswerk zu liefern. Mir ist nicht unwahrscheinlich aus der häufigen Schlußformel eben dieser Art bei Mt. (vergl. 4, 23—25. 9, 8. 26. 31. 35. 36. 14, 34—36.) und ihrer Gleichförmigkeit, daß Mt. kleine, vielleicht früher von ihm selbst niedergeschriebene Aufsätze in seine Arbeit verwebte [?]. Eigenthümlich ist hier bei der Aufzählung der Leidenden, die sich um Jesus sammelten, der Ausdruck *πᾶν*. Derselbe kommt Mt. 18, 8., wie hier, mit *χρῆμα* vor, dort bedeutet er offenbar verstümmelt. Daß Christus aber sollte verstümmelte Glieder wieder vollständig gemacht haben, wird nirgends in einem ausdrücklichen Factum genau erzählt, und dürfte eine solche Heilung dem allgemeinen Heilungsproceß wenig gemäß seyn. Besser nimmt man daher hier den Ausdruck *πᾶν* in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes bei Profanscribenten: krumm, gekrümmt, gebogen. Wie das Leugnen der höhern himmlischen Wunderkraft Christi ein Irrthum ist, so entspricht auch die Vorstellung von ihrer Wirksamkeit nicht der evangelischen Geschichte, nach welcher ohne innere Gesetzmäßigkeit und Ordnung diese Kräfte waltend erscheinen. Nie schafft der Herr abgehauene Glieder an, wohl aber heilt er die verletzten; nie schafft er Brot ohne Substrat, wohl aber vermehrt er das vorhandene. Die Frage, ob er denn auch dergleichen nicht sollte gekonnt haben, muß als ganz unstatthaft zurückgewiesen werden, indem uns genug ist, daß er es nicht that. Immer aber steht der Grundsatz fest, der mit dem Begriff der göttlichen Natur Christi selbst gegeben ist, daß so unbeschränkt seine Macht auch war, so war sie doch vollkommen gesetzlich, indem eben der Geist selbst Gesetz ist und alle geistigen Erscheinungen in einem Cyclus höherer und himmlischer Gesetze beschlossen sind, in dem sie das Natürliche bilden. Dies bestätigt die kleine Heilungsgeschichte des Taubstummen (*κωφὸς μωγιλᾶλος*, d. h. schwer hörend und deshalb, weil er sich selbst nicht hörte, undeutlich redend; nach V. 35. sprach er daher sogleich nach hergestelltem Gehör), die Mr. 7, 32—37. hier einschaltet und allein erzählt. Der genau referirende Mr. berichtet hier, wie in der ähnlichen Geschichte von der Heilung des Blinden (8, 22—26.), manches Speciellere über die äußere Form der



Heilungen Christi, wodurch dieselben ungemein veranschaulicht werden; mit welchen Notizen theils die Nachricht zu vergleichen ist, daß die Jünger mit Öl heilten (die Mr. 6, 13. allein hat), theils die Relation Joh. 9, 6., wornach Jesus bei der Heilung des Blindgeborenen gleichfalls Speichel anwendete. Das Öl ist nur für ein gewöhnliches, äußeres Heilmittel zu halten (Lc. 10, 34.), das die Jünger, gleichsam im Unglauben an die volle Wirksamkeit ihrer Wunderkraft (Mt. 17, 20.) noch neben derselben anwendeten. Es ist eine ganz unbiblische Vorstellung, daß Christus neben der himmlischen Wunderkraft sollte medicinische Hausmittelchen seinen Jüngern anempfohlen haben; er ließ vielmehr den Gebrauch des Öls ihrer Schwachheit nur zu. Dies abgerechnet, bleibt in jenen Erzählungen folgendes als Eigenthümliches übrig.

1) Der Umstand ist neu, daß Jesus die zu Heilenden allein nimmt. (Mr. 7, 33. ἀπολαβόμενος αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου καὶ ἰδίαν. 8, 23. ἐξήγαγεν αὐτὸν ἔξω τῆς κώμης.) An die Beforgniß, daß das Volk durch den Anblick der Behandlung der Kranken zu allerlei Aberglauben hätte verleitet werden können, ist dabei nicht zu denken; diese hätte auch für die Kranken selbst gelten müssen, die dem Volke angehörten und seine Ansichten theilten. Es hätte auch durch ein Wort solchem Aberglauben vorgebeugt werden können. Besser sucht man den Grund in der Persönlichkeit der Kranken; da ihre moralische Heilung der letzte Zweck der physischen Herstellung war, so ordnete der Erlöser alles Äußere so, wie es zu jener passend war. In dem Geräusch des Volkslärms konnten wohlthätige Eindrücke weit schwieriger bei ihnen haften. Dazu paßt bei Beiden das Gebot, daß sie von ihrer Heilung schweigen sollten. (Vergl. 7, 36. 8, 26. S. das zu Mt. 8, 4. hierüber Bemerkte.)

2) Ist eigenthümlich die Erwähnung der allmählig fortschreitenden Heilung bei dem Blinden. Nach Mr. 8, 24. sah er nach der ersten Berührung Jesu dunkel und unklar: „Menschen sehe ich, wie Bäume (wahrscheinlich fehlte ihm noch das Messungsvermögen des Auges), wandeln.“ Nach der zweiten ward er ganz hergestellt. Offenbar also waren die Heilungen Jesu keine magischen Vorgänge, sondern reale Processe. Bei dem Blinden mochte der Heilungsproceß deshalb langsamer gehen müssen, weil sein Leiden tief gewurzelt war, und zu sehr beschleunigter Proceß ihm schädlich geworden wäre. Ähnliches



bemerkten wir bei der Beurtheilung der Geschichte von dem Geregneten (Mt. 8, 28 ff.), bei dem der Dämon erst auf die zweite Anrede Jesu wich. 3) Ist in diesen Erzählungen eigenthümlich, daß Jesus Speichel anwendet, was noch Joh. 9, 6. erzählt wird. Hierbei müssen wir sowohl die Vorstellung als unvereinbar mit der Würde Christi zurückweisen, welche ihn selbst in der Volksansicht befangen seyn läßt, als enthalte derselbe Heilkräfte, und dann wohl weiter folgert, was hier erzählt sey, sey da zu ergänzen, wo es nicht erzählt ist, was denn Jesum zu einem gewöhnlichen Arzt mit Kenntniß von einigen Heilmitteln machen würde; als auch eine andere, wornach Jesus durch die Anwendung dieses Mittels der Glaubensschwäche eben dieser zu Heilenden hätte zu Hülfe kommen wollen \*). Theils nämlich wendet der Erlöser das Mittel eben da nicht an, wo Glaubensschwäche war (Mr. 9, 24.), theils ist unangemessen, durch ein so Außersiches den innern Mangel ersetzen zu wollen. Wir müssen daher den Gebrauch des Speichels als eine Kraft ausübend ansehen, wenn wir gleich den Zusammenhang darin nicht näher nachweisen können. Aber wie bereits bemerkt wurde, daß das Handauflegen Christi (so hier das Anhalten des Fingers an Auge und Ohr) gleichsam als das die geistige Kraft leitende Medium zu betrachten sey (die nur in einzelnen Fällen ohne alle sichtbare Vermittelung auch in die Ferne sich mittheilt, s. zu Mt. 8, 10.), in analoger Weise ist auch der Gebrauch seines Speichels anzusehen. (Mr. 7, 34. theilt den aramäischen Ausruf Christi: *ἐφφαθά* — *δυναίχθητι*, mit. Es ist das der dem gegenwärtigen Fall angemessene Machtruf Christi, dergleichen bei jeder Heilungsgeschichte vorkommt; es ist derselbe der Ausdruck seines göttlichen Willens, dessen Erfüllung der Sohn, der den Vater angerufen hatte [*εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβλέψας ἰστέναξεν* B. 34.], gewiß war. Die Form des Wortes ist der Imperativ der aramäischen Conjugation Ethpael; *ἐφφαθά* = *ἐθφαθά* [im Syrischen ܐܬܦܬܐܬܐ von der Wurzel ܐܬܦܬ]. —

---

\*) Bei dem Taubstummen darf indeß nicht übersehen werden, daß die Handlungen Christi (die Berührung seines Ohrs und seiner Zunge, das Aufblicken gen Himmel) offenbar darauf berechnet waren, ihn zum Bewußtseyn dessen zu bringen, was mit ihm vorgehen sollte, um seinen Glauben anzuregen, was durchs Wort bei ihm nicht möglich war.

B. 37. erinnert der Ausruf: *καλῶς πάντα πεποίηκε*, fast an die Schöpfungsgeschichte, wo es heißt: *πάντα, ὅσα ἐποίησε, καλὰ λίαν* 1 Mos. 1, 31. Die Wirksamkeit des Messias scheint als eine *καινὴ κτίσις* = *הַשְׁתָּהּ הַיָּרֵךְ* betrachtet zu seyn. — Nach Mr. 8, 22. war die Heilung des Blinden zu Bethsaida [vergl. darüber zu Mt. 11, 21.], worunter hier vermuthlich der Ort dieses Namens am östlichen Ufer des See's Genesareth gemeint ist. Doch ist die Bestimmung der Localität auch bei Mr. ungenau, daß mit Sicherheit nicht nachgewiesen werden kann, wo die Heilung vorfiel. — B. 25. ist das *ἐποίησε αὐτὸν ἀναβλέπειν*, nicht auf die Herstellung des Gesichts zu beziehen, das drückt das folgende *ἀποκαθίστασθαι*, in integrum restitui, aus; vielmehr ist *ποιεῖν ἀναβλέπειν* das hebräische Hiphil: „er ließ ihn nach dem zweiten Auflegen der Hände wieder ausblicken,“ und er sah da *τηλαυγῶς*. Der Ausdruck, welcher sich nur hier findet, bedeutet eigentlich, „fernhin, hell, glänzend,“ von *τῆλε* in die Ferne; hier dem Zusammenhang zufolge, „deutlich, bestimmt.“)

## §. 29. Speisung der vier Tausend.

(Mt. 15, 32—39. Mr. 8, 1—10.)

Die folgende Erzählung von der Speisung der vier Tausend schließt sich wieder bei Mt. ohne alle Zeitbestimmung, bei Mr. mit dem unbestimmten *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* an's Vorhergehende an. Der Letztere fügt wieder einzelne kleine Züge, welche die Erzählung anschaulicher machen, hinzu, wie B. 3. *τινὲς αὐτῶν μακρόθεν ἤκουσι*, und B. 1. die Ausführung der kurzen Worte des Mt. Dieser hat bloß den Gedanken allein, daß die Zahl der 4000 gerechnet sey ohne Weiber und Kinder (B. 38.). Die Erzählung selbst enthält gar keine neuen Momente, verglichen mit der ersten Speisungsgeschichte Mt. 14, 13 ff. Es ist daher nur der Eine Punkt zu untersuchen, ob überhaupt diese Begebenheit als eine andere zu betrachten ist, oder ob die eine Speisung nur vom Mt. (und nach diesem von Mr.) mißverständlicher Weise verdoppelt sey. Diese Ansicht hat Schleiermacher (über den Lucas S. 137.) angedeutet und Schulz (über das Abendmahl S. 311.), de Wette u. A. sehen gleichfalls in dieser zweiten Erzählung von einer Speisung eine traditionelle Wiederholung

des ersten Factums. Der Hauptgrund für diese Annahme soll darin liegen, daß sich nicht denken ließe, wie die Jünger, wenn sie einmal ein solches Wunder erlebt hatten, unter gleichen Verhältnissen hätten ungläubig fragen können: πόθεν ἡμῖν ἐν ἐρημίᾳ ἄρτοι τοσοῦτοι, ὥστε χορτάσαι ὄχλον τοσοῦτον (B. 33.). Allein dieser Bemerkung kann um so weniger Gewicht beigelegt werden, da wir finden, daß bei verschiedenen Gelegenheiten die Jünger Dinge vergessen, die ihnen unvergeßlich hätten seyn sollen, z. B. die unumwundensten Erklärungen von dem Leiden und Sterben Christi schienen sie nie gehört zu haben, als es eintrat. Sehen wir daher, daß ein namhafter Zeitraum zwischen beiden Speisungen lag, daß analoge Fälle, wo die Jünger und andere Anwesende für den Augenblick Mangel hatten, öfter eingetreten seyn mögen (man denke an das Ährenrupfen), bei welchen der Herr aber nicht für gut fand, auf diese Weise zu helfen; so ist wohl denkbar, daß in dem Augenblick der Empfindung des Mangels den Jüngern nicht vortrat, daß es hier dem Erlöser gefallen könne, zum zweiten Mal seine Macht in dieser Weise zu enthüllen. Für diese Auffassung müssen wir uns um so mehr erklären, weil sonst nicht die mindeste Unwahrscheinlichkeit darin ist, daß dasselbe Factum sich noch einmal unter analogen Verhältnissen wiederholt habe; wie viele Heilungsgeschichten wiederholten sich unter ähnlichen Umständen. Sehen wir dagegen, daß die Erzählung unächt sey, so ergeben sich daraus Folgerungen für die Autorität des Evangeliums, die das christliche Bewußtseyn nur anerkennen könnte, wenn sie auf sichern geschichtlichen Gründen ruhten, die hier aber gänzlich fehlen. Eine ausführlich erzählte neue Geschichte, die gar nicht vorgefallen ist, konnte weder ein Apostel des Herrn, noch ein Gehülfe erzählen, dessen Evangelium auf der Autorität eines zweiten Apostels ruht. Noch weniger aber konnten beide Referenten später (Mt. 16, 9. 10. Mr. 8, 19. 20.) dem Herrn selbst die Erwähnung einer Thatfache in den Mund legen, die nie vorgefallen ist \*). Zwänge

---

\*) Die angeführte Stelle ist für unsern Zweck auch in der Beziehung wichtig, weil die Bemerkung der Jünger: οὐκ ἔλαβον (Mt. 16, 7.) zeigt, daß sie auch nach der zweiten Speisung sich noch nicht dazwischen denken konnten, daß man in der Nähe des Menschensohns keine Speise



uns die Geschichte dergleichen anzunehmen, so wäre damit die Autorität beider Evangelien alterirt. Die Annahme der reinen Erdichtung einer ausführlich erzählten Thatsache ist nicht parallel zu stellen mit der Annahme eines ganz unwesentlichen historischen Versehens, z. B. ob zwei oder Ein Blinder war. Dazu kommt noch, daß bei genauerer Betrachtung die Erdichtung des Factums durch die Tradition ganz unwahrscheinlich ist. Zuvörderst nämlich würde, wenn diese zweite Speisungsgeschichte ihre Entstehung der Tradition verdankte, mancherlei zur Ausstaffirung hinzugethan seyn; die nüchterne Art, wie auch diese Begebenheit wieder erzählt wird, gerade wie die obige, selbst in einzelnen Worten, bürgt für ihren apostolischen Ursprung. Ja, diese Erzählung ist so wenig bemüht, das Factum glänzender darzustellen, daß sie es unbedeutender schildert. Dort waren 5000, hier nur 4000, nichts desto weniger sind hier 7 Brote, dort nur 5, je geringer aber die Zahl der Brote war, desto glänzender mußte das Wunder erscheinen. Eben in solchen Kleinigkeiten verräth sich ein Gebilde der Tradition am leichtesten. Was konnte Jemand davon haben, zu erdichten, Christus habe 4000 Menschen gespeist, wenn er in der That 5000 gespeist hatte? So geschehen nie solche traditionelle Ausbildungen. Ja, läsen wir hier, daß Christus sollte 10,000 Menschen mit Einem Brot gespeist haben, dann wäre die Wahrscheinlichkeit der Erdichtung größer \*). Wollte aber Jemand bemerken, daß ja dieses zweite Factum das reale, das erste das

---

für den Leib mitzunehmen brauche. Jesus muß sie wegen dieses Unglaubens strafen und an beide Speisungen erinnern. Man kann sich kaum einen stärkeren Beweis für die Aechtheit der zweiten Speisung ausdenken; inzwischen auch diesen weiß die leichtfertige moderne Kritik ganz einfach zu beseitigen durch die wohlfeile Versicherung, jenes ganze Gespräch sey erst nach Ausbildung der beiden mythischen Berichte über die Speisungen — erdichtet. Auf diese Weise läßt sich jedes beliebige Factum aus der Geschichte ausmerzen.

\*) Sehr naiv nennt Strauß (B. II. S. 203.) dies: „begehrliche Reden, auf die man am besten thue nicht einzugehen.“ Allerdings, denn gegen dieselben weiß der lose Kritiker nichts vorzubringen, als daß ja die erste Speisung auch ein Mythos, d. h. eine Lüge, sey. So baut sich bei diesem Manne eine Lüge auf die andere. Wer so ehrlich die Sache bei ihrem rechten Namen nennt, was freilich einen fatalen Eindruck macht, versteht nicht einmal die tiefsinnige mythische Ansicht zu beurtheilen, wie Strauß meint.



erdictete seyn könne, wo denn allerdings die Zahl der Essenden gesteigert und die Zahl der Brote verringert wäre, so mögte denn doch der Fall der unwahrscheinlichste von allen seyn, daß Jemand das ächte Factum als das Geringere nachbringt und das Falsche voranstellt; offenbar will der unlautere Referent die Wahrheit selbst überbieten und deshalb stellt er immer das erdictete Factum als das Glänzendere hinten an. Wir können daher nur Gründe für die Aechtheit dieser zweiten Speisungsgeschichte sehen, keine aber für die Unächtheit, denn das können wir den Jüngern gern lassen, daß ihr Gedächtniß vor ihrer Ausrüstung mit Kraft aus der Höhe oft schwach war, denn sie erzählen selbst ganz schlicht von sich, daß dem so war; sie wandelten in einer neuen Welt voll geistiger und leiblicher Wunder, in der sie sich nicht finden konnten, bis der Geist über sie kam, der sie an Alles das erinnerte, was der Herr ihnen gesagt und gethan hatte (Joh. 14, 26.). (Über Magdala [Mt. 15, 39.] und Dalmanutha [Mr. 8, 10.] s. zu Mt. 16, 5.)

### §. 30. Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer.

(Mt. 16, 1—12. Mr. 8, 11—21.)

Mit der Erzählung von der zweiten Speisung verknüpft der Evangelist sogleich die Relation von einem Vorfall, der die Schwachheit der Jünger zeigt; sie dachten bei den Worten Christi: *προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων*, daß sie getadelt würden wegen des vergessenen Brotes, und der Erlöser dachte an die geistige Wirkung, welche die Pharisäer ausübten. Angeknüpft wird Alles in diesem Abschnitt an strafende und warnende Worte Christi wegen der Pharisäer; da aber weder unmittelbar vorher noch nachher von denselben weiter die Rede ist, wird wahrscheinlich, daß der Evangelist die Gelegenheit nur darstellte, bei welcher jene mit der Speisungsgeschichte in so innigem Zusammenhang stehenden Worte, auf die es ihm eigentlich ankam, gesprochen wurden. Daß ferner hier in ähnlichen Ausdrücken, wie Mt. 12, 38 ff., die Pharisäer, da sie von Jesu ein Zeichen (und zwar ein himmlisches Zeichen Lc. 11, 16.) fordern, gestraft werden mit Beziehung auf das Zeichen des Jonas, kann nicht auffallen.

Nichts berechtigt zu der Annahme (die Schulz a. a. O. vertheidigt), daß Jesus die Worte nur Einmal gesprochen, der Referent aber sie verdoppelt habe, aus unlauterer Tradition schöpfend. Daß vielleicht einzelne Redeelemente von Mt. hier in die Rede aufgenommen wären, die ursprünglich in anderm Zusammenhange gesprochen wurden, könnte seyn (z. B. B. 2. 3., die Mt. allein hat; doch scheinen sie hier mir eben so passend zu stehen, als bei Lc. 12, 55. 56., woselbst man die Erklärung der Worte sehe); allein das Ganze ist ohne Zweifel als eine neue Begebenheit zu betrachten. Denn wie sich leicht denken läßt, nach der ganzen äußerlichen Richtung der Phariseer, daß sie mehr als einmal lüstern ein Zeichen vom Himmel verlangt haben, so kann man sich auch denken, daß der Erlöser sie öfter mit einem: *γενεὰ πορνῆρά καὶ μοιχαλὶς* anließ und auf das große Jonaszeichen verwies. (Über die Erklärung von Mt. 16, 1—4. s. zu Mt. 12, 38 ff.)

Den eigentlichen Kern dieser Erzählung hat Mr., wie man deutlich sieht, richtig erkannt. Er führt alles, was sich auf das Gespräch Jesu mit den Jüngern bezieht, als die Hauptsache sorgfältig aus (8, 13 ff.). Sie fuhren mit einander über den See an das jenseitige Ufer. Dies weist auf Mt. 15, 39. Mr. 8, 10. zurück, wo Magdala und Dalmanutha genannt wurden als die Orte, zu denen Jesus sich begab. Der letztere Ort wird nur hier genannt, lag aber vermuthlich in der Nähe von Magdala, das Mt. nennt. *Μαγδαλά* (von *μαγὰ* Thurm, weshalb nicht *μαγαδάν* oder *μαγεδάν* zu schreiben ist) lag am östlichen Ufer des See's im Gebiet der Gadarener; die eine Maria (mit dem Beinamen von Magdala) war ohne Zweifel von hier gebürtig. Auf der Fahrt hinüber ward das mitgetheilte Gespräch geführt, dessen Relation beide Evangelisten die Bemerkung voransehen, die Jünger hätten vergessen Brot mitzunehmen. (Der sorgsame Mr. setzt sogar hinzu: sie hatten nur Ein Brot, *εἰ μὴ ἓνα ἄρτον οὐκ εἶχον μεθ' ἑαυτῶν*. Solche Züge deuten auf sehr gute Berichte, die Mr. benutzte; Mythen bilden sich so nicht aus. Dazu paßt wieder schlecht, daß die zweite Speisungsgeschichte unächt seyn soll.) Die Bemerkung Jesu: *ὁρᾶτε καὶ προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων*, mußte motivirt erscheinen, deshalb hatten die Referenten die kurz vorher an Jesum gerichtete Bitte der Phariseer um ein Wunder vorangestellt.

Mt. 16, 6. bildet mit Mr. 8, 15. darin einen scheinbaren Widerspruch, daß jener die Sadducäer, dieser den Herodes mit den Pharisäern zusammenstellt. Herodes selbst aber steht nur für seine Partei (Mt. 22, 16. Mr. 3, 6.), in der sich sadducäische Laxeit in den religiösen und moralischen Ansichten mit politischen Bestrebungen verschmolz (vergl. zu Mt. 14, 2., welche Stelle dieser Ansicht gar nicht entgegensteht). Wenn daher gleich Sadducäer und Herodianer nicht identisch sind, so waren sie doch verwandt, nur trat bei jenen mehr das Dogmatische, bei diesen mehr das Politische heraus. Vor ihrer ganzen Richtung will der Erlöser warnen. Denn wenn gleich ζύμη Mt. 16, 12. von der διδαχή erklärt wird, so ist doch diese nicht losgerissen zu denken von ihrem ganzen Zustande, denn äußerlich betrachtet war in der Lehre der Pharisäer viel Wahres (Mt. 23, 3.). Die διδαχή war nur das Ausgehende und darum gleichsam das Ansteckende, die Pest dieser Menschen Verbreitende. Lc. 12, 1. heißt es daher ganz richtig: ἡ ζύμη τῶν Φαρισαίων ἐστὶν ὑπόκρισις, denn in der Heuchelei hatten diese ihre versuchliche Stelle, die Sadducäer in Epikuräischer Genußsucht; beide in Gottentfremdung und innerlichem Götzendienste. Der Ausdruck ζύμη gehört zu denen der biblischen Bildsprache, die nach zwei Seiten hin angewendet werden (s. zu Mt. 13, 33.). Diejenige Anwendung desselben, der zufolge er das verderbende (in Gährung bringende) Element des Bösen bezeichnet, ist die ursprüngliche; sie ist schon im A. T. begründet; die Reinigung des Hauses vom Sauerteig für's Osterfest ist Symbol der innern Reinigung und Heiligung (1 Kor. 5, 7.).

7. Die mehr noch im Außern als im Innern lebenden Sünger verkennen den Zusammenhang der Bemerkung Jesu mit dem frühern Gespräch mit den Pharisäern. Sie suchen nach einem Zusammenhange, lassen sich aber sogleich von der ζύμη auf das Brot führen; ohne Zweifel übertrugen sie ihre jüdischen Speisevorstellungen (daß Juden nicht mit Heiden essen dürfen) auf Jesum und dessen feindseliges Verhältniß zu den Pharisäern, meinend, daß er ihnen verbieten wolle, Speise von den Pharisäern anzunehmen. Dies ging in ihrem Innern vor (διελογίζοντο ἐν ἑαυτοῖς) und prägte sich in den Worten: (ταῦτά ἐστι ἃ λέγει) ὅτι ἄρτους οὐκ ἐλάβομεν, aus. Das Ganze ist so aus dem Lc.



ben gegriffen, daß an Fiction aus späterer Tradition gar nicht zu denken ist; diese Begebenheit stützt aber die zweite Speisungsgeschichte auf entschiedene Art.

Der Erlöser straft ihren schwachen Glauben und erinnert an die zwei sichtbaren Beweise seiner Hülfe in der Noth; äußeres Brot, will der Herr sagen, das werde ihnen nie fehlen, sie sollten nur den Genuß des wahren, reinen Brotes des Lebens nicht versäumen; der bewahre am sichersten vor der Lüsterheit nach der pharisäischen ζύμη. (Mr. führt die Rede weiter aus, Mt. giebt kurz und körnig das Wesentliche. Man könnte Mr. eher einen ausführenden Bearbeiter, als Epitomator des Mt. nennen.)

### §. 31. Bekenntniß der Jünger. Weissagung Jesu von seinem Tode.

(Mt. 16, 13—28. Mr. 8, 27—9, 1. Lc. 9, 18—27.)

Mt. und Mr. verlegen die folgende Erzählung in die Umgegend von Cäsarea Philippi. (Die Stadt ist nicht mit Cäsarea Stratonis zu verwechseln, das am Meere lag. [Ap. Gesch. 23, 23 ff.] Das Cäsarea mit dem Beinamen Philippi, vom Tetrarchen dieses Namens, der die Stadt ausbaute, benannt [Joseph. Ant. XVIII. 2. 1.], lag an der nordöstlichen Seite Palästinas. Von Magdala und Gerasa war es nicht fern. Ursprünglich hieß die Stadt Paneas, Philippus hieß sie zu Ehren des Kaisers *Καيسάρεια*, wie Bethsaida zu Ehren der Schwester des Kaisers *Ιουλίαν* [Joseph. a. a. D.].) Lc. hat keine Zeitbestimmung, ihm reiht sich diese Begebenheit gleich an die erste Speisungsgeschichte an. Schleiermacher (a. a. D. S. 138.) folgert hieraus etwas gegen die Aechtheit der zweiten Speisungsgeschichte bei Mt. und Mr. Man könne dieselbe mit ihren Anhängen herausnehmen, bemerkt er, dann erschienen Mt. und Lc. in Beziehung auf die Chorographie ganz übereinstimmend. Die Annahme, daß die zweite Speisung auf die westliche Seite des Sees zu verlegen sey, während die erstere auf der östlichen statt hatte, scheint freilich nach von Raumer's Bemerkung (Paläst. S. 101.) nicht statthaft. Indes dürften die obigen Angaben genügen, um die Unstatthaftigkeit der Identificirung darzuthun; es ist also auf jenen von Schleiermacher bemerkt gemachten Umstand kein wei-



teres Gewicht zu legen. In der folgenden wichtigen Relation tritt übrigens Mt. als der bedeutendste Erzähler auf; er berichtet (16, 17—19.), daß sich an das Bekenntniß der Jünger durch Petrus als ihr Organ, eine merkwürdige Erklärung des Herrn angeschlossen habe, von der die beiden andern schweigen\*). Mr. fügt seinem Bericht zwar wieder einzelne, kleine eigenthümliche Züge hinzu (wie z. B. B. 27., daß das Gespräch auf dem Wege selbst geführt ward), in das Wesen des merkwürdigen Vorgangs läßt er aber keine tiefern Blicke thun.

13. 14. Das Gespräch auf dem Wege nach Cäsarea (ἐν τῇ ὁδῷ, Mr. 8, 27.) beginnt mit der Frage Jesu: τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι; (Fälschlich lassen einige Handschriften das με aus, es ward nur weggelassen wegen des folgenden τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, das die nähere Bestimmung des με enthält. Der ganze Satz ist zu fassen: ἐμὲ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου [ὡς οἱ-δατε] ὄντα. Denn von dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sollen die Jünger zur Idee des υἱὸς τοῦ Θεοῦ [B. 16.] geleitet werden.) Die Frage selbst hatte ohne Zweifel in den besondern Verhältnissen der Gegenwart zunächst ihren Grund; ihr Zweck aber war, das Bewußtseyn der Jünger über die Person Jesu tiefer zu wecken. Einige nun sahen in Jesu, nach der Erklärung der Jünger, den (auferstandenen) Johannes den Täufer, Andere den Elias (vergl. zu Mt. 14, 2. und den Parallelen Mr. 6, 15. Lc. 9, 8.). Diese sahen also nicht den Messias selbst in ihm, wohl aber eine mit der (baldig zu erwartenden) Ankunft desselben in Verbindung stehende Person. (Nach Mal. 4, 5. ward die Erscheinung des Elias vor dem Messias erwartet; vergl. darüber das Nähere zu Mt. 17, 10 ff. und Lc. 1, 17.). Noch andere aber hielten Jesum für den Jeremias, oder irgend einen der alten Propheten (προφῆτης τις τῶν ἀρχαίων Lc. 9, 8. 19.). Alle betrachteten ihn also als

\*) Merkwürdig ist, daß gerade Mr., dessen Evangelium sich an die Autorität des Petrus lehnte, nach der Tradition der alten Kirche (vergl. Einl. §. 5.) die wichtige Stelle von Petrus ausläßt. Man könnte es als eine bescheidene Zurückhaltung ansehen wollen, wenn nicht von Mr. in der Parallele zu Mt. 14, 29—31. ebenfalls eine besondere Mittheilung über Petrus verschwiegen wäre, die aber nicht lobender Natur ist. Die Annahme, daß Mr. den Mt. bei der Abfassung seines Evangeliums benutzte, läßt sich mit solchen Erscheinungen in der That sehr schwer vereinigen.

eine bedeutende Erscheinung, und setzten ihn mindestens mit dem kommenden Messias nach ihren herrschenden Vorstellungen in Zusammenhang. Für den Messias selbst erklärten sie ihn ohne Zweifel deshalb nicht, weil die ganze Wirksamkeit Christi ihnen mit ihren Messiasansichten in Widerspruch zu stehen schien. Die Meinung, daß in Christo einer der alten Propheten zu sehen sey, ist ohne Zweifel so zu fassen, daß die Juden an ihre Auferstehung glaubten, nicht aber so, daß sie meinten, die Seelen derselben seyen in der Person Jesu neu aufgetreten (nach der Lehre von der μετεμψύχωσις oder μετενσωμάτωσις). Da nämlich nach jüdischen Ansichten sich die erste Auferstehung (s. zu Lc. 14, 14. vergl. mit Offenb. 20, 5.) an die Erscheinung des Messias (bei der man die erste Erscheinung in der Niedrigkeit von der zweiten in der Herrlichkeit nach Art der Propheten nicht schied, sondern zusammenfaßte) und die Aufrichtung seines Reiches anschloß, so lag die Vorstellung sehr nahe, daß Vorläufer der Auferstehung diesem großen Moment vorhergehen würden. In ausdrücklichen Erklärungen des N. T. hatte diese Ansicht, von Elias abgesehen, keine Begründung, denn die Beziehung auf die Stelle Jes. 52, 6 ff. konnte offenbar nur gewaltsam dahin bezogen werden. Im N. T. wird dieselbe ebenfalls nicht begünstigt (s. jedoch von Moses und Elias zu Mt. 17, 4.), wir können sie also nur den rabbinischen Legenden zuzählen. Namentlich hatte sich um die Person des Jeremias ein Sagenkreis gebildet (vergl. 2 Macc. 2, 7. 8. 15, 14.); man nannte ihn vorzugsweise: προφήτης τοῦ Θεοῦ. Auch Jesaias ward unter den Vorläufern des Messias genannt, 4 Esra 2, 18. (vergl. über alles hierher Gehörige Bertholdt christ. jud. §. 15. pag. 58 sqq.).

15. 16. Diesen Urtheilen des Volks über die Person Jesu tritt das Urtheil der Jünger an die Seite. Sie erklären ihn für den Χριστός = משיח selbst und unterscheiden sich dadurch von den Volksansichten, denen zufolge Jesus nur ein Vorläufer des Messias seyn sollte. In wiefern aber das Bekenntniß Jesu, als des Messias, die folgenden Worte Christi motiviren kann: μακάριος εἰ κ. τ. λ., ist nicht abzusehen, da es schon von den Jüngern ausgesprochen war, als sie sich an Jesum zuerst anschlossen (Joh. 1, 41. 42.). Hier fordert das ganze Verhältniß Jesu zu den Jüngern, das als in einer Entwicklung begriffen aufgefaßt werden

muß, daß die Erkenntniß der Jünger als eine vollendetere hervortrete. Für das Verständniß dieser merkwürdigen Stelle ist nun Mt. vorzugsweise wichtig, der bei allem Mangel an sinnlicher Anschaulichkeit doch bei seiner Einfalt und Schlichtheit oft eine große Tiefe zeigt. Er setzt nämlich erklärend zu Χριστός hinzu: ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος. Diese Bemerkung ist zur Eruirung der Bedeutung von ὁ υἱὸς τ. Θ. sehr wichtig. Offenbar kann nämlich der Ausdruck nicht geradezu identisch seyn mit Χριστός, es entstünde sonst eine Tautologie. Vielmehr muß der Begriff υἱὸς τοῦ Θ. den ersten Ausdruck genauer bestimmen sollen. Am natürlichsten ergibt sich hiernach dieser Sinn: anfänglich hatten die Jünger, indem sie Jesum als den Messias erkannten, in ihm nach jüdischen Vorstellungen einen ausgezeichneten, von Gott zu besondern Zwecken ausgerüsteten Menschen gesehen\*). Im nähern Umgange mit dem Erlöser war durch die Wirkung des Geistes ihnen der Blick in seine höhere Natur aufgegangen; sie erkannten eine Offenbarung Gottes in ihm, und nannten, ohne an irgend eine Theorie über die Geburt des Sohnes zu denken, diese Offenbarung in der personificirten Erscheinung, in welcher sie sich ihnen kund gab, Sohn Gottes (vergl. zu Lc. 1, 35.). Der Artikel weist auf die bestimmte göttliche Centraloffenbarung hin, die sie in Jesu anerkannten, durch die Weissagungen des A. T. über die wahre Natur derselben belehrt. In diesem lebend, müssen wir uns die Jünger immer stufenweise sich in ihrer Erkenntniß entwickelnd vorstellen. Wenn Mt. noch ausdrücklich hinzusetzt: υἱὸς Θεοῦ ζῶντος, so bezieht sich dieses Epitheton (אֱלֹהִים חַיִּים) hier offenbar nicht auf die Götzen, denen den wahren Gott entge-

---

\*) Die gemeine jüdische Auffassung des Messias spricht Justinus M. aus (dial. c. Tr. J. p. 266. 267.), indem er ihn ἀνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων nennen, und um seiner Tugend willen κατ' ἐκλογὴν zum Messias von Gott erwählt seyn läßt. Wahrscheinlich sahen die Jünger in den ersten Zeiten ihres Umgangs mit dem Erlöser in ihm nur den Sohn Joseph's, bis allmählig ihnen innerlich die Nothwendigkeit klar wurde, daß der Helfer der Menschheit nicht selbst aus der Kraft der zu Helfenden hervorgegangen seyn könne; und die unmittelbaren Berichte der Maria, die nicht ohne Grund erhalten wurde bis zur Vollendung des ganzen Werkes Jesu auf Erden, werden dann durch Relation der geschichtlichen Ereignisse ihre Ahnung zur Gewißheit gesteigert haben.



gen zu stellen hier kein Grund war; sondern auf die Realität der Gottesoffenbarung in Christo. Der Abglanz des Göttlichen in ihm war so gewaltig und kräftig, daß durch denselben der Vater, als sein Ursprung, erst in seiner wunderbaren Wesenheit recht offenbar ward. Alle frühern Lebensoffenbarungen des Lebendigen waren todt gegen die Lebensfülle, welche die Erscheinung Jesu ausströmt (Joh. 1, 4.).

17. Nach dieser Auffassung begreift sich der Segen, den der Erlöser auf dieses Bekenntniß legt. Ist nämlich dieses Bekenntniß Jesu als des Sohnes Gottes ein wahrhaftiges, so schließt es die Offenbarung des Göttlichen im eignen Gemüthe nothwendig ein, denn Niemand erkennt den Sohn als der Vater und wem er es offenbart (vergl. zu Mt. 11, 27, und 1 Kor. 12, 3.). Die Offenbarung des Göttlichen aber im Gemüth, als das Leben und Wesen von oben Gebenden, schenkt die Seligkeit selbst. (Das μακάριος εἶ ist, wie Mt. 5, 4., nicht bloß lobende Phrase, sondern ausdrückliche Zusprache des ewigen seligen Seyns, das eben in jenem Bekenntniß beschlossen liegt.) — Von dem Bekenntniß schließt der Herr auf eine ἀποκάλυψις zurück; die göttliche Herrlichkeit Jesu war nämlich eine in äußere Unscheinbarkeit verhüllte, sie konnte daher nur durch innern Aufschluß erkannt werden. Diese Offenbarung spricht er aber σὰρξ καὶ αἷμα ab und dem πατὴρ zu. (Der Zusatz: ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς = ἐπουράνιος, steht dem ἐπὶ γῆς entgegen, das in σὰρξ καὶ αἷμα liegt.) Sene Formel bezeichnet das Menschliche, abstract gefaßt, welches als solches das Vergängliche und Nichtige ist. (Es entspricht diese Phrase dem Hebräischen מִן הָאָדָם, die bei den Rabbinen sehr häufig ist [vergl. Lightfoot zu d. St.], auch schon in den Apokryphen [Sir. 14, 18.] vorkommt und im N. T. Gal. 1, 16. Hebr. 2, 14. 1 Kor. 15, 50. Ephes. 6, 12.) Es bezieht sich daher hier sowohl auf andere Menschen, als auch auf die menschlichen, natürlichen Kräfte Petri selbst, so daß der Sinn ist: „nichts Menschliches, keine menschliche Kraft und Anlage hat Dir diese Erkenntniß mittheilen können, nur Göttliches kann das Göttliche erkennen lehren.“ Diese Erklärung wird vom Erlöser dem Petrus gegeben, mit der Anrede: Βᾶρ Ἰωάν. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dies einen Gegensatz bilden soll mit dem obigen: Ἰησοῦς υἱὸς Θεοῦ. Simon bezeichnet hier, wie Jesus, die menschliche Persönlichkeit, Jonas



Sohn ist vermuthlich hier im bildlichen Sinn gebraucht. Zunächst zwar ist es genealogische Bezeichnung [s. zu Joh. 1, 43. 21, 16. 17.\*)], aber wie die Namen der Hebräer überhaupt bezeichnend zu seyn pflegen, so spielt Christus auch hier auf die Bedeutung des Namens an. Vielleicht bezog er es auf יִדְדֵי טָוֵב Taube. Dann entstände der Sinn: „Du, Simon, bist ein Geisteskind (den h. Geist unter dem Symbol der Taube gedacht), Gott, der Vater der Geister (Hebr. 12, 9.), hat sich Dir offenbart.“ Wo Gott sich offenbart, da wird ein Geistesmensch.

18. 19. Hieran schließt sich eine neue Installation der Apostel; nachdem sie Christum in wahren Sinn erkannt hatten, konnte ihnen der Herr auch die wahre Bedeutung ihres Amtes eröffnen. Erörtern wir zunächst den Sinn der Worte, um dann ihre Beziehung auf die Person Petri näher in's Auge zu fassen. Den symbolischen Namen, welchen der Erlöser gleich bei der ersten Aufnahme Petri, als seines Jüngers, ihm beigelegt hatte (vergl. zu Joh. 1, 43.), erneut er hier mit bestimmter Erklärung über seine Bedeutung. Petrus soll die πέτρα des Gebäudes der Kirche seyn. (Die Kirche als ναός dargestellt, ein gewöhnliches Bild, vergl. 1 Kor. 3, 9. 2 Kor. 6, 16. 1 Petri 2, 5. Der alttest. Tempel ist als Vorbild der Kirche gefaßt, wie im Briefe an die Hebräer die οικουμένη [Cap. 8.] genommen wird.) Die Kirche\*\*), als ein geistiger Bau, kann natürlich nur auf geistigem Grunde ruhen; es ist also Petrus in seiner innern, neuen, geistigen Eigenthümlichkeit, der als der Träger des großen Werks Christi in der Menschheit erscheint [und dies offenbar deshalb, weil er bestimmt war, Apgsch. 2. die erste Muttergemeinde zu gründen]. Jesus selbst ist der Schöpfer des Ganzen, Petrus der erste Stein des Baues (vergl. 1 Petr. 2, 5.). Die Festigkeit des Baues bewährt sich in dem Ertragen des Ansturzes zertrümmernder Kräfte (Mt. 7,

\*) *Bāq* Dan. 6, 1. 7, 13. — dem hebr. יָדָא. Vermuthlich sprach Jesus während dieses Gesprächs mit seinen Jüngern aramäisch. *Yōwā* contrahirt von *Yōwannā* (vergl. Joh. 1, 43.) = יְהוָה nach den LXX. in 1 Chron. 3, 24. *Yōwān*.

\*\*) In den Paulinischen Schriften ist ἐκκλησία der gewöhnliche Ausdruck für die sichtbare Gemeinschaft der Christen; βασιλ. τ. θ. wird von ihm mehr für die himmlische ideale Gemeinschaft gebraucht. Im Hebräischen entspricht *ḥḳḳ* der ἐκκλησία.

24 ff.). Diese werden hier genannt: *πύλαι ᾗδου*\*). Der Hades (*ᾗδης*), als Aufenthaltsort der finstern, zerstörenden Kräfte, wird oft als Palast dargestellt mit festem Verschuß, um seine Abgeschlossenheit und die Kraft seiner Gewalt zu bezeichnen (Hiob 38, 17. Ps. 9, 14. Jes. 38, 10.). Dieser Kriegspalast steht dem heiligen Tempel Gottes entgegen (vergl. zu Lc. 11, 21. 22.), und erscheint mit seinen Kräften ihn bestreitend, aber nicht überwindend; denn wider den *ᾗδης* streitet der *οὐρανός* mit der Fülle seiner Gewalt\*\*). In demselben Bilde fortsahrend, ernennt nun der Herr dieses Tempels Petrum zu dessen Aufseher. Er empfängt die Schlüssel desselben, und die Vollmacht, sie zu brauchen\*\*\*), also den Eingang zu gestatten oder zu verschließen. (Jes. 22, 22. Offenb. 3, 7. erläutern diesen symbolischen Ausdruck. Daß derselbe Petrus erst die *πέτρα*, dann der *πᾶς* [s. Jes. 22, 22.] des Gebäudes heißt, ist aus jener Freiheit in Behandlung des Bildes zu erklären, die der Herr überall in seiner Bildsprache, bei aller Genauigkeit derselben, walten läßt. Das *δέειν* und *λύειν*, von Schließen und Öffnen, ist aus der alten Sitte der einfachen Urzeit zu erklären, die Thüren zuzubinden. Joh. 20, 23. hat in der Realparallelstelle mit Auflösung des Bildes *ἀφίεναι* und *κρατεῖν* gebraucht.) Die Darstellung stellt das Irdische und Himmlische als in der Kirche vereinigt vor; weil in der Kirche himmlische Kräfte walten, so ist das durch ihre Organe Vollzogene von dem Himmlischen nicht verschieden, es hat seine Sanction in Jenem. Es leuchtet ein, daß hier nur von der idealen Kirche

---

\*) Vergl. Euripides Hecuba; v. 1. heißt es von der Unterwelt: *σκότου πύλαι, ἵνα ᾗδης ᾤκηται*.

\*\*) *ᾗδης* ist einfach das Reich der Todten und des Todes (nicht das Reich des Teufels). Die Verheißung Christi hat also wohl den Sinn, daß die Kirche bis zu seiner Wiederkunft nie aussterben, nie vernichtet werden wolle. (E.)

\*\*\*) Jer. 1, 10. ist eine merkwürdige Parallele zu dem hier den Jüngern ertheilten Privilegium des Vergebens und Behaltens der Sünde. Der Herr sagt nämlich dort dem Propheten: „ich lege meine Worte in deinen Mund, siehe, ich setze dich heute dieses Tages über Völker und Königreiche, daß du ausreißen, zerbrechen, verstoßen und verderben sollst, und bauen und pflanzen.“ Was im A. T. äußerlich gegeben ward, ist im N. T. innerlich veriehen.

die Rede ist und von ihren idealen Vertretern\*); sofern sich in der äußern Kirche selbst ein sündliches Element findet (Mt. 13, 47.), gestatten die Worte keine Anwendung auf sie. — Die Macht übrigens, die hier nur versprochen wird, wird später (Joh. 20, 23.) thatsächlich mitgetheilt.

Doch es bleibt uns vom Verhältniß Petri zu den übrigen Jüngern zu reden. Was B. 19. Petro gesagt wird, ist Mt. 18, 18. Joh. 20, 23. zu allen Aposteln gesprochen. Der Inhalt von B. 18. findet sich Offenb. 21, 14. und Gal. 2, 9. gleichfalls auf alle Apostel übertragen. Man kann daher in diesen Worten nichts dem Petrus Eigenthümliches finden wollen; er antwortet nur als Organ des Apostel-Collegiums, und Christus, ihn als solches anerkennend, antwortet ihm und spricht in ihm zu Allen. Nur das hätte nie verkannt werden sollen, daß Petrus wirklich der active Repräsentant der Apostelschaar ist und seyn sollte (von Johannes könnte man dasselbe in Beziehung auf die Passivität sagen, vergl. zu Joh. 21, 21.). Wir können nämlich nicht denken, daß dasselbe, was hier der Herr dem Petrus sagt, auch dem Bartholomäus oder Philippus hätte gesagt werden können; kein Anderer konnte der Repräsentant der Apostel heißen, als eben Petrus. Die individuelle Differenz der Apostel und die Prävalenz des Petrus hat man nur wegen der Polemik gegen die römische Kirche (die freilich daraus Folgerungen machte, die nicht den mindesten Grund in der Schrift haben,) geleugnet (vergl. zu Mt. 10, 2. und Joh. 21, 15.). Was aber in Petrus den Aposteln gegeben ist, ward in den Aposteln wieder der ganzen Kirche gegeben, versteht sich nach ihrer wahren innern Wesenheit, welcher zufolge die jedesmaligen Repräsentanten der Kirche (d. i. die wahrhaft Wiedergeborenen) die Kräfte des Geistes, die der

---

\*) — ? Den Aposteln war die Gewalt, zu binden und zu lösen (so daß der, den sie auf Erden von der Kirche ausschlossen, zugleich vom Himmel ausgeschlossen war), absolut und unbedingt verliehen, gerade wie ihnen die Gabe, die irrthumlose Wahrheit zu verkündigen, verliehen war. Zu beiden besaßen sie das außerordentliche Charisma der Theopneustie (vergl. Gal. 1, 8—9 mit 1 Kor. 5, 1—5. und 16, 22.). Auf die gewöhnlichen Diener der Kirche, die dies außerordentliche Charisma nicht besaßen, ist jene Gewalt der Schlüssel (der Disciplin) ebenso wie jene Gabe der *διδασχῆ*, nur in beschränkter und bedingter Weise, übergegangen. (C.)



Herr seiner Kirche schenkt, verwalten; nicht nach Gutdünken, sondern nach den Winken desselbigen Geistes, den zu kennen und dem zu gehorchen eben zum Wesen der Gläubigen gehört. Daß sich also die Apostel und ihre ächten Nachfolger im Geist eben hierhin wendeten mit dem Wort der Wahrheit und dorthin nicht; daß sie die Arbeit an dem Einen fortsetzten, am Andern nicht, das war das Binden und Lösen. Die ganze neue Geistesgemeinschaft, die der Erlöser zu stiften kam, ging von den Aposteln und ihrer Wirksamkeit aus. Keiner ward Christ als durch sie, und so erbaut sich die Kirche allezeit durch lebendigen Zusammenhang mit ihrem Ursprung. Das Christenthum ist keine bloße Summe von Wahrheiten und Reflexionen, auf die man auch in der Isolirtheit gerathen könnte; es ist ein Lebensstrom, der durch die Menschheit fluthet, und seine Wellen müssen jedes einzelne Individuum berühren, das in diesen Lebenskreis hineingezogen werden soll. Das Evangelium ist Eins und verwachsen mit den Persönlichkeiten. Was in Christo Jesu, als in dem Keime des neuen Lebens, beschlossen liegt, breitet sich zunächst in die Zwölfzahl aus (vergl. zu Ap. Gesch. 1, 16 ff.), und von ihr in die weitem Kreise des Lebens, die sich in der Kirche allmählig herausbildeten. Schon oben ward aber berührt, daß die Worte des Herrn zu Petrus nach seinem neuen Menschen gesprochen sind, und nur in Beziehung auf diesen ihre Wahrheit haben. Daß der alte Mensch in Petrus unfähig war, für's Reich Gottes zu wirken, geschweige sein Fels zu seyn, zeigt das Folgende B. 22 ff. Die gewöhnliche Erklärung dieser Stelle daher, wie sie in der protestantischen Kirche\*) der katholischen entgegengesetzt zu werden pflegt, der zufolge der Glaube Petri und das Bekenntniß desselben der Fels ist, ist ganz richtig — nur darf man sich den Glauben und dessen Bekenntniß nicht losgetrennt denken von der Persönlichkeit Petri; er ist Eins mit derselben, nur nicht mit dem alten Simon, sondern mit dem neuen Petrus (Petrus, als neuer Name, zur Bezeichnung des neuen Menschen aufgefaßt. Offenb. 2, 17.). Vom Göttlichen in Petro (und den andern

---

\*) Dieselbe Auslegung haben schon viele Kirchenväter. Die Stellen hat nach Du Pin (*de antiqua ecclesiae disciplina*) zusammengestellt Graß über den Mt. (Th. II. S. 110 ff.).



Jüngern) gilt daher nur die Gewalt, zu binden oder zu lösen, denn nur Gott (sofern er durch einen Menschen oder in der ganzen Kirche wirkt) kann Sünde vergeben (s. zu Mt. 9, 4. 5.). Wiewohl daher die Sündenvergebung ein Prärogativ der Kirche zu allen Zeiten ist, so wird sie doch, seitdem die Kraft des h. Geistes sich nicht mehr in der ursprünglichen Concentration in ihr offenbarte, nur bedingungsweise ertheilt, nämlich unter der Voraussetzung wahrer Buße und lebendigen Glaubens, die nicht der Geistliche zu erkennen vermag, seitdem das Charisma der Geisterprüfung fehlt (1 Kor. 12, 10.), sondern der Herr.

20. 21. Auf diesen Fortschritt in der Erkenntniß begründet nun der Erlöser sogleich eine tiefere Einführung in sein Erlösungswerk; er spricht ihnen offen aus, daß Er, der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes, leiden, aber auch leidend vollendet werden würde. Diesen Gedanken zu tragen, wollte Jesus sie allmählig gewöhnen. Das vorhergehende Verbot, von seiner Würde zu reden (s. zu Mt. 8, 4.), hat hier ohne Zweifel Beziehung auf das Volk, das an den Ausdruck: „Messias“ eine Reihe von äußerlichen Gedanken anzuknüpfen sich gewöhnt hatte, die Christo nur hinderlich seyn mußten. (Über die *ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς* und *πρεσβύτεροι* s. zu Mt. 26, 57. Joh. 18, 12. das Nähere.) — Was aber die Weissagung Christi betrifft, die er hier von sich selbst giebt, so ist eine tropische Auffassung seiner Worte, in dem Sinn: „ich werde scheinbar unterliegen, aber glänzend wird bald sich meine Sache bewähren,“ zu leicht, als daß sie auf Billigung Anspruch machen dürfte. Christus spricht zu oft und unter den verschiedensten Verhältnissen von seinem Tode und seinem Schicksal überhaupt (s. zu Joh. 2, 19. Mt. 27, 63., welcher letztern Stelle zufolge die Pharisäer deshalb Wachen an's Grab stellen, weil er von seiner Auferstehung geredet hatte), als daß nicht eben an den Tod als solchen zu denken seyn sollte. In dem *δεῖ παθεῖν* wird aber Christi Tod als ein nothwendiger aufgefaßt. In der Parallelstelle Mt. 20, 18. Mr. 10, 33. steht das bloße Futurum *παραδοθήσεται κ. τ. λ.* Wie dieses *δεῖ* gemeint sey, zeigt deutlich Lc. 18, 31. (Parallele zu den zuletzt angeführten Stellen), wo es heißt: *τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου* (vergl. Lc. 24, 26.

27. 44. 46. In der letzten Stelle heißt es: οὕτω γέγραπται καὶ οὕτως ἔδει παθεῖν τὸν Χριστόν). Die Weissagung vom Leiden des Messias in den Propheten war aber keine willkürliche, sondern aus der innern Nothwendigkeit des göttlichen Rathschlusses hervorgehende. Nur für die Jünger geht der Herr auf die Schrift zurück, legt sie authentisch aus und erhärtet dadurch, daß auch das N. T. den leidenden Messias kennt. Es könnte aber scheinen, daß von den Jüngern post eventum Alles specieller Jesu in den Mund gelegt seyn möchte, z. B. die chronologische Erwähnung bei der Auferstehung. Dasselbe ließe sich von Mt. 20, 18. 19. und den Parallelen bei Mr. und Lc. denken, in denen alle Einzelheiten des Leidens Christi vorausgesagt werden, daß er verhöhnt, bespödet, gegeißelt werden würde. Das Wesen der evangelischen Geschichte würde nun zwar nicht alterirt, wenn wir annähmen, daß die Evangelisten die kürzeren Erklärungen des Herrn über sein Leiden specieller ausgeführt hätten nach dem Erfolge; allein erwägt man, wie schon im N. T., namentlich Ps. 22, 17. 19. Jes. 50, 6. 53, 4 ff., das Leiden des Messias speciell ausgeführt war, so wird man an der Specialität der Weissagungen Christi keinen weitem Anstoß nehmen können. Ganz und gar unstatthaft ist aber, gegen das Vorauswissen seines Todes von Seiten des Erlösers überhaupt Bedenken zu erregen. Der Schluß aus der Trostlosigkeit der Jünger beim Tode des Herrn gegen die frühere Erwähnung der Auferstehung ist deshalb nicht zulässig, weil die Lehre vom leidenden Messias bei den Juden zur Zeit Christi sehr zurückgedrängt war. (S. zu Joh. 12, 34. vergl. Hengstenberg's Christol. S. 252 ff.) Als daher Christus starb, dachten die Jünger, welche noch von den Volksansichten bestimmt wurden, nicht an seine Auferstehung, weil ihnen Alles schwankend geworden war. Die Gegensätze, durch welche sich das Leben Christi vor ihren Augen bewegte, waren so ungeheuer, daß sie betäubt und verwirrt wurden. [Vor dem Factum verblaßte das, überdies unklare, theoretische Wissen.]

22. 23. Finden wir aber die Unfähigkeit, sich in die Gegensätze im Leben Jesu hinein zu denken, sogar noch bei der Kreuzigung des Herrn, vor der die Jünger doch so Manches noch erfahren hatten; wie vielmehr jetzt. Sie konnten nicht tragen, daß der Gottessohn der Leidende seyn solle. Die Art aber, wie der

Herr das Wort des Petrus, der wieder als Repräsentant aller Apostel spricht, zurückweist, deutet noch auf mehr, als den bloßen Mangel an Auffassung des schwer zu fassenden Gedankens hin. Petrus verkannte ganz sein Verhältniß zum Herrn; er trat als der ermahnende, zurechtweisende auf; was Christus als nothwendig (für sich und sein Werk) hingestellt hatte, will er entfernt wissen. (Das *λέως σοι* sc. *εἴη ὁ Θεός* = *הִי הָיְהִי* 1 Chron. 11, 19.) Aber selbst dies vollendet den Gedanken noch nicht; das folgende *σκάνδαλον μου εἶ*, führt auf die Idee, daß die Rede Petri nicht bloß sündlich war von seinem Standpunkt aus, sondern auch versuchlich für den Herrn. Petrus finden wir hier, vielleicht aus Eitelkeit über das vorhergehende Lob, auf den Standpunkt des natürlichen Menschen zurückgesunken — und mit ihm die andern Jünger, die Jesus im Petrus hier eben so mitstrafft, wie er sie B. 18. 19. in ihm mitlobte (Mr. 8, 33. deutet dies an durch sein: *ιδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*). Des natürlichen Menschen ist aber eben τὰ τῶν ἀνθρώπων φρονεῖν, des neuen τὰ τοῦ Θεοῦ φρονεῖν. Vom ἀνθρώπος πονηρός ist hier nicht die Rede, sondern nur vom ψυχικός (1 Kor. 2, 14.), der unfähig, das Göttliche in seinem Wesen zu fassen, es hinabzieht in seine menschliche Sphäre. Wo also das Nebeneinanderseyn des alten und neuen Menschen (im Wiedergeborenen, aber noch nicht Vollendeten) verständlich ist, und die wechselnde Vorherrschaft bald des einen, bald des andern, da ist auch klar, wie Jesus denselbigen Petrus, den er eben lobte, hier also strafen kann. Diese Verschiedenheit der Äußerung wird nämlich bedingt durch das verschiedene Hervortreten des Neuen oder des Alten in demselben Individuum. Nur über das: *ὑπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ*, ist noch etwas Näheres zu sagen. Diese Worte sind zu erklären aus dem Folgenden: *σκάνδαλον μου εἶ*, durch dessen Zusatz Mt. uns die Auffassung der ganzen merkwürdigen Geschichte sehr erleichtert, und wieder einen Beweis giebt, wie genau er in seiner Darstellung ist, wenn er auch die Äußerlichkeiten der Begebenheiten vernachlässigt. Unzweifelhaft nämlich müssen wir uns den Erlöser in einem fortwährenden Kampf gegen Versuchungen denken. Die großen Hauptmomente der Versuchung, beim Beginn und beim Schluß seiner Wirksamkeit, geben nur concentrirt, was sich durch sein ganzes Leben hinzieht. Hier nun tritt zuerst ein



Moment heraus, in dem sich die Versuchung ihm von der Seite nahte, daß die Möglichkeit ihm vorgehalten ward, dem Leiden und dem Tod auszuweichen; sie war um so gefährlicher und versteckter, da sie ihm zukam durch den Mund eines theuern Jüngers, der eben seine göttliche Würde feierlich bekannt hatte. Was bei der Versuchungsgeschichte bemerkt ist (s. zu Mt. 4, 1 ff.), ist nun auch hier festzuhalten; aus dem reinen lautern Born des Lebens Christi konnte kein unlauterer Gedanke aufquellen, aber eben weil er der Sieger über die Sünde seyn sollte, mußte sie sich ihm nahen, damit sie in allen Formen überwältigt würde, und nach seinem menschlichen Seyn, das erst nach und nach die ganze Fülle des göttlichen Lebens in sich aufnahm, machte die nahende Sünde auch Eindruck auf ihn. Einen solchen heiligen Moment haben wir hier. Mit dem Blick seines Geistes durchschaute der Erlöser sogleich die Quelle, aus der dies *ἡνὶς σοι* entquollen war, und tödtete so die sprossende böse Wurzel in ihrem Ursprung. Hiernach erhellt denn auch sogleich, wie die Anrede: *σατανᾶ*, zu fassen ist, die an Petrus gerichtet wird (*στραφείς εἶπε τῷ Πέτρῳ*). Die Vorstellung, daß Petrus hier ein böser Rathgeber oder gar Widersacher\*) (nach *ἑρῆς*) genannt werde, widerlegt sich hinlänglich durch sich selbst; der Fels der Kirche kann unmöglich zugleich ein Widersacher seyn, und Petrus hörte doch dadurch, daß er diese Worte gesprochen hatte, nicht auf, der Fels der Kirche zu seyn. Der Satan ist Niemand anders als der *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, der sein Werk hat in den Kindern des Unglaubens (Ephes. 2, 2.), und auch in den Kindern des Glaubens, soweit der Geist Christi sie noch nicht geheiligt hat, d. i. soweit der alte, dem sündlichen Einfluß ausge setzte Mensch noch in ihnen lebt. Diesen Einfluß hatte Petrus (als Organ der andern, die in gleicher Verschuldung zu denken sind,) in sein Herz eingelassen, ohne zu wissen, was er that; der Herr aber bringt ihn zum Bewußtseyn dessen, was er that, indem er das Element nennt, aus dem der Gedanke geboren wurde, welchen auszusprechen er schwach genug gewesen war.

---

\*) Bloß sprachlich läßt sich die Auffassung rechtfertigen nach Stellen, wie 1 Kön. 11, 14. 2 Sam. 19, 22. Im N. T. kommt aber *σατανᾶς* nie in der Bedeutung Widersacher vor.



Wie also bei dem obigen Bekenntniß (V. 16.) das Göttliche als herrschend in Petrus hervorgetreten war, so machte sich nun das Böse, das Fleisch, in ihm geltend, und wir haben somit hier in Petrus ein Bild des Ebbens und Fluthens des innern Lebens, welches Jeder in sich erfährt, der die erlösende Kraft Christi an seinem Herzen kostete. Wo die Sünde mächtig wird, da wird die Gnade übermächtig (Röm. 5, 20.); aber auch umgekehrt, wo die Gnade mächtig ist, da offenbart sich auch die Sünde gewaltig.

24—26. Unmittelbar an diese Worte reiht Jesus, die Rede von dem engeren Kreise seiner Jünger in den weitem hinaustragend (nach Mt. und Lc.), eine Belehrung über die Selbstverleugnung. Die Gedanken selbst sind Mt. 10, 37 ff. bereits entwickelt; hier fragt sich nur, welcher Ideenzusammenhang stattfindet zwischen diesen Versen und dem Vorhergehenden. Daß Christus sterben muß, scheint nicht nothwendig zur Folge zu haben, daß auch sein Jünger sterben muß; denn Christus starb eben, auf daß wir leben möchten. Vom leiblichen Sterben ist dies allerdings wahr; aber Jesu Leben und Tod ist ein Vorbild für seine Kirche (1 Petr. 2, 21.), was der Erlöser erfuhr, erfahren geistig alle seine Erlöseten; sie kosten die Kraft seiner Auferstehung, aber vorher auch die seiner Leiden (Phil. 3, 10.). Das Lebendigwerden im neuen Menschen (in der *ψυχῇ πνευματικῇ*) involvirt nothwendig das Sterben des alten (vergl. das zu Mt. 10, 37 ff. Bemerkte). Das Wort Petri (V. 22.) war nun aus der natürlichen Scheu vor Kampf, Leiden und Tod hervorgegangen, deshalb ermahnt der Herr Alle, die ihm nachfolgen wollten, dieselben willig zu übernehmen und um des Himmlischen willen alles Irdische aufzuopfern. Der Gewinn des κόσμος (V. 26.) mit seinem sinnlichen Wohlfeyn vermag das Ewige im Menschen nicht zu befriedigen. Ist die Welt daher das Object seines Strebens, so verliert er sein wahres Heil. Das Aufgeben des Himmlischen bringt allein wahren Schmerz, das Aufgeben des Irdischen lautere Freude; dieses ist ersetzbar, jenes nicht\*). In dem Ausdruck: *τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα*, liegt nun ausgesprochen, daß nur Gott ein ἀντάλλαγμα für die Menschenseelen hat erfinden können

\*) Derselbe Gedanke ist schon Ps. 49, 8. 9. ausgesprochen.

(vergl. zu Mt. 20, 28.). Denn ἀντάλλαγμα ist nahe verwandt mit λύτρον, wiewohl nicht ganz synonym. Es bedeutet Kaufpreis, Gegenstand, für den man etwas eintauscht, wie Sir. 6, 15. φίλου πιστοῦ οὐκ ἔστι ἀντάλλαγμα. Während also ἀντάλλαγμα auf den Besitz geht, bezieht sich λύτρον auf die Knechtschaft, aus der das λύτρον befreiet. Entsprechend in dieser Beziehung wäre dem λύτρον der Ausdruck ἀπάλλαγμα, der aber im N. T. nicht vorkommt; doch das Verbum ἀπαλλάσσειν, in der Bedeutung „befreien“, steht Hebr. 2, 15. Mr. und Lc. schließen an diese Ermahnung zur Selbstverleugnung noch die entgegenstehende Drohung an (vergl. über den Inhalt der Verse die Parallele Mt. 10, 32. 33.). Das Nichteingehen in Kampf und Leiden ist das thatsächliche sich Schämen des Herrn, das Aufgeben des Ewigen um des Vergänglichen willen. Dieses muß sich am Tage der Entscheidung in seinen verderblichen Folgen bewähren. (Über die Formeln: ἔρχεσθαι ἐν δόξῃ, μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων, s. zu Mt. 24.)

27. Die Formel: ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὴν προᾶξιν αὐτοῦ, ist offenbar nach dem Vorhergehenden dahin zu bestimmen, daß die προᾶξις nicht einzelne ἔργα dieser oder jener Art bedeutet, sondern die ganze innere Lebensrichtung (das τὸν κόσμον oder ψυχὴν κερδαίνειν), welche aus Glauben oder Unglauben hervorgeht und sich in Früchten des Einen oder des Andern kund giebt.

28. Um der Erwähnung der ἡμέρα κρίσεως Nachdruck zu geben, hebt der Erlöser ihre drohende Nähe hervor. Ich verweise hierbei wieder, wie zu Mt. 10, 23., auf die Hauptstelle Mt. 24., indem dieselbe Idee, daß der Tag der Wiederkunft nahe sey, überall im N. T. in gleicher Weise gefaßt werden muß. Hier wird als Termin der Parousie der Tod (θάνατον γεύσασθαι = נָפַח נִפְחָה) einiger Anwesenden, als der Längstlebenden, gesetzt. (Die ὧδε ἐστῶτες sind von der ganzen, ihn umringenden Menge, sowohl der Apostel, als Anderer, zu verstehen.) Man erinnert sich unwillkürlich hier an die räthselhaften Worte Joh. 21, 22., worüber der Commentar zu vergleichen ist. Die Parallelen bei Mr. und Lc. sprechen nicht sowohl vom Kommen Jesu, als seines Reichs; (Mr. setzt hinzu ἐν δυνάμει,) diese Ausdrücke ließen sich verstehen von kräftiger Offenbarung des christlichen Lebensprincips, ohne Rücksicht auf die persönliche

Wiederkunft Jesu. Allein die unmittelbare Verbindung dieser Worte mit dem Vorhergehenden, in dem das ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ so unverkennbar auf die Parousie geht, lassen diese Erklärung nicht zu. Das Kommen des Reichs fällt mit dem Kommen der Person zusammen.

### §. 32. Jesu Erklärung.

(Mt. 17, 1—13. Mr. 9, 2—13. Lc. 9, 28—36.)

Bei der folgenden wichtigen Begebenheit sind einige vorläufige Bemerkungen zur Gewinnung des rechten Standpunktes ihrer Auffassung um so mehr Bedürfniß, je verschiedenartigere Ansichten über dieselbe aufgestellt sind. Wir weisen zwar diejenigen gleich von vorn herein zurück, welche das Factum auf einen Traum oder eine optische Täuschung reduciren; Blitz, Donner und Nebelzüge treten denselben zufolge an die Stelle von Gottes Stimme und Lichtwolken. Andere Auffassungen aber, welche entweder einen Mythos, oder ein Gesicht, kein äußerlich wahrnehmbares Factum, hier finden, wollen näher betrachtet seyn. Was zunächst die mythische Erklärung betrifft, so hat sie die historische Analogie für sich. Wer aber sich außer Stande sieht, die jüdisch-biblische Geschichte mit der geschichtlichen Entwicklung anderer Völker zu parallelisiren, den wird, wie schon oben erinnert wurde, der ganze Charakter der Bibelgeschichte abhalten, auch nur irgendwo das geringste mythische Element zu statuiren. Wir haben eben in ihr eine Geschichte Gottes in der Menschheit, in welcher Alles real verwirklicht erscheint, was aus wahrer Ahnung geboren, die menschliche Phantasie in den Geschichten anderer Völker mythischen Gebilden als schöne Hülle umlegte. In dieser Erzählung von der Erklärung Jesu sind aber überdies Einzelheiten enthalten, die jeder mythischen Auffassung geradezu widerstreben. Das Mythische, als das aus der Phantasie Geschaffene, ist immer seiner Natur nach unklar und ungenau; hier aber behaupten die Evangelisten, wie überall, ihre historische Nüchternheit. Sie erzählen einstimmig, gegen ihre sonstige Sitte, daß die Erklärung sechs Tage nach dem vorher Erzählten erfolgt sey. Bedenkt man, daß die Evangelisten mindestens dreißig Jahre nach dem Factum schrieben, so leuchtet ein, wie sich



ihrem Gedächtniß die feierliche Begebenheit eingeprägt haben muß, da sie so genau die Zeitbestimmung behielten. Nach Lc. 9, 37. erfolgte die Heilung des kranken Knaben, die alle Evangelisten gleichförmig auf die Verklärung folgen lassen, am Tage nach derselben\*). Dergleichen paßt schlecht zu mythischen Gebilden! Die Geschichte ließt sich offenbar als die schlichteste Relation eines Factums. Was aber die Ansicht betrifft, der zufolge hier ein Gesicht erzählt seyn soll, so heißt freilich Mt. 17, 9. die Begebenheit ein *ὄραμα* (= *הַרְאָה*, *הַרְאָה*), allein der Ausdruck bedeutet keineswegs immer eine rein innere Anschauung, sondern wird oft auch da gebraucht, wo etwas äußerlich Sichtbares vorhanden war. Es bezeichnet nur im Allgemeinen Kundmachungen durch den Gesichtssinn, die entgegengesetzt werden den Kundmachungen durchs Wort (vergl. Apgsch. 12, 9.). Dann aber ist die Auffassung unseres Ereignisses als eines Gesichtes deshalb ganz unstatthaft, weil kein Beispiel ist, daß ein inneres Gesicht in gleicher Weise Mehrere zugleich gehabt hätten, und zwar Mehrere, die auf so verschiedenen Standpunkten standen, als es bei Christus und den drei Jüngern der Fall war. Wir bleiben daher bei dem einfachen wörtlichen Sinn der Erzählung stehen, der zuvörderst sicherlich das von den Referenten Beabsichtigte ist, sodann aber sich vor dem christlichen Bewußtseyn sehr wohl rechtfertigen läßt. Geht man nämlich von der Realität der Auferstehung des Leibes und seiner Verklärung aus, die offenbar in den Kreis der christlichen Dogmen hineingehört, so bietet die ganze Begebenheit keine wesentlichen Schwierigkeiten dar; die Erscheinung des Moses und des Elias, die das Unverständlichste darin zu seyn pflegt, ist in ihrer Möglichkeit, mit der Annahme ihrer leiblichen Verklärung selbst, leicht faßlich. Für diese Annahme aber giebt die Schrift selbst hinreichende Andeutungen (5 Mos. 34, 6. vergl. mit Jud. V. 9. 2 Kön. 2, 11. vergl. mit Sir. 48, 9. 13.), die man zwar ebenfalls zur biblischen Mythologie zu rechnen sich gewöhnt hat, mit welchem Rechte aber, das ist eine andere Frage. In ihrer wörtlichen Realität genommen, hat dann die Begebenheit eine doppelte Bedeutung. Zuvörderst ist sie eine Art von feierlicher Installation Jesu in sein

\*) Graß (Th. II. S. 166.) beruft sich noch auf 2 Petr. 1, 17.



heiliges Amt vor den drei Jüngern, die erwählt wurden, bei denselben gegenwärtig zu seyn. Sie sollten in dem obigen Bekenntniß (Mt. 16, 16.) noch befestigt und über die Würde Jesu weiter belehrt werden. In dieser Beziehung hat die Verklärung ihre alttestamentliche Parallele in der Geschichte Moses, der mit Aaron, Nadab und Abihu den Berg Sinai bestieg, daselbst das Gesetz empfing und leuchtete, also daß er sein Antlitz bedecken mußte (vgl. 2 Mos. 24. mit 34, 30 ff. 2 Kor. 3, 7 ff.). So wird auch Christus hier als geistlicher Gesetzgeber installiert, indem die Stimme spricht: αὐτοῦ ἀκούετε (Mt. 17, 5. vgl. 5 Mos. 18, 15). Sein Wort ist Gesetz für die Seinen. Sodann aber hat das Factum auch eine Beziehung für Jesum selbst. Die Verklärung reiht sich nämlich der Taufe, der Versuchung und anderen Begebenheiten an, in denen Jesus selbst das Object der Begebenheit ist und sein inneres Leben in seiner Entwicklung anschaulich wird. In seiner gesammten irdischen Thätigkeit erscheint nämlich der Erlöser in zwiefacher Beziehung: einmal bereits erlösend, also activ, dann aber auch als sich selbst vollendend (Hebr. 2, 10. ἔπρεπε τῷ Θεῷ τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας διὰ παθημάτων τελευτῶσαι). Die menschliche Individualität Jesu nahm erst stufenweise die göttliche Universalität in sich auf. Ein Moment in diesem Entwicklungsgange war auch die Verklärung. Sie stellte im Bilde schon das Reich Gottes dar, indem die Auferstandenen, Jesum umringend, wohnen werden, und die himmlischen Boten offenbarten ihm den Rathschluß Gottes im Erlösungswerke specieller und tiefer (Lc. 9, 32.). Wollen wir uns die leibliche Verklärung nicht als etwas Momentanes, sondern allmählig Vorbereitetes denken, so wird auch in dieser Beziehung die Verklärung nicht bedeutungslos gewesen seyn. (Vergl. im Comm. Th. II. S. 484 ff.) [Sehr wichtig für das Verständniß der Begebenheit ist auch Lc. 9, 31. Jesus hatte wenige Tage zuvor seinen Tod verkündigt und die im Wort des Petrus liegende Versuchung, dem Tod ausweichen zu wollen, überwunden. Auch jetzt reden Moses und Elias von seinem Ausgang in Jerusalem. Gesetz und Verheißung fordern diesen Tod, und der Herr ist dazu bereit. Darauf ertönt zum zweiten Mal die Stimme des Vaters, die ihn für den rechten Heiland, den gehorsamen Sohn, erklärt, und Gottes Wohl-

gefallen an seinem Thun ausspricht, und das zwar vor dem Gesetzgeber und dem Archipropheten, als vor „den zwei Zeugen Christi,“ wie sie Offenb. 11, 3. heißen.]

1. Mit völliger Übereinstimmung, die mit geringen Abweichungen durch die ganze Erzählung sich hinzieht, berichten die Evangelisten, die Verkürung sey nach 6 Tagen, von der frühern Begebenheit an gerechnet, erfolgt. (Die *ἡμέραι ὀκτώ* bei Lc. sind nur nach anderer Zählung der Tage zu berechnen.) Den Berg bezeichnen sie ganz allgemein (*ὄρος ὑψηλόν*), man kann daher nur vermuthen, wo das Ereigniß statt hatte\*). Die frühere Begebenheit war bei Cäsarea Philippi (Mt. 8, 27.), darnach hat man den Berg auf der östlichen Seite des Sees Genesareth suchen wollen. Allein daß in den dazwischen liegenden 6 Tagen keine Ortsveränderung statt gehabt habe, ist unerweislich. Die alten Kirchenlehrer dachten an den Berg Thabor (Hos. 5, 1., bei den LXX. *Ἰταβύριον*) wohl nur, weil er der höchste Berg in Galiläa ist. Auffallend scheint aber, daß hier Jesus nur drei seiner Jünger mit sich nimmt, da es scheinen will, als wenn dieselbe Stärkung des Glaubens auch den übrigen Jüngern Bedürfniß gewesen wäre. Schon oben aber zu Mt. 10, 1. wurde bemerkt, daß die Stellung der Jünger zu der Person Jesu eine verschiedene war. Die drei genannten Jünger erscheinen in der evangelischen Geschichte deutlich als der nähere Kreis Jesu. Wie sie hier seine Verherrlichung anschauten, so später (Mt. 26, 37.) sein tiefstes Leiden. Der Grund dieser Scheidung, die der Erlöser unter den Zwölfen machte, war offenbar nicht Willkühr,

---

\*) Merkwürdig ist, daß die wichtigsten Momente im Leben des Herrn (Verkürung, Leiden, Tod, Himmelfahrt) auf Bergen statt hatten, wie er auch gemeiniglich auf Berge ging, um zu beten. Ähnlich wurden im A. T. auf Bergen die Opfer gebracht, auch der Tempel auf einem Berge erbaut. Es hängt dies mit der biblischen Symbolik zusammen, wornach man die Berge mit der Himmelswölbung verglich. Deshalb heißt es so oft im A. T. „Berge des Aufgangs, ewige Hügel“ (1 Mos. 49, 26. 5 Mos. 33, 15. Ps. 11, 1. 72, 3. 121, 1. Habak. 3, 19. Offenb. 14, 1.). Interessant ist die Parallele mit den Götterbergen in den alten Naturreligionen. (Vergl. Baur's Mythologie Th. I. S. 169.) Der genannte Gelehrte vergleicht sogar den deutschen Namen „Himmel“ mit dem indischen Himalaya, als dem uralten Götterberge der Hindus.

sondern innere Differenz ihrer Anlage und Berufung. Diese machte denn auch eine verschiedene Erziehung nothwendig. An eine esoterische Geheimlehre, die der Herr diesen Dreien mitgetheilt habe, ist nicht zu denken. Christus legte es überall nicht auf die Mittheilung eines Lehrkreises an, sondern auf die Erneuerung des ganzen Menschen.

2. 3. Im Gebet Jesu (Lc. 9, 29.) ging nun eine Veränderung mit seiner Person vor, sein Antlitz und sein Gewand erglänzten. Es ist von den Referenten nicht angemerkt, ob dieser Glanz ein innerer war, oder ein von außen kommender. Da sich aber die Erwähnung des Moses und Elias unmittelbar daran anschließt, welche auch glänzten (nach Lc. 9, 31.), so ist wahrscheinlich nach dem Sinn der Erzähler die ganze Scene als von Lichtglanz (δόξα, דְּבָרָה) erhellt zu denken, weil das Höhere sich immer in dieser Form den Menschen darstellt. Man kann daher Beides sich in der Person Jesu vereinigt denken; er war bestrahlt von dem ausgegossenen Licht, aber auch selbst strahlend. Mr. malt nach seiner Sitte das äußere Leuchten des Kleides aus (9, 3.), Lc. aber umschreibt das unbestimmte μεταμορφοῦσθαι des Mt. durch sein: τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον ἐγένετο. Nach dem Sinn der Erzähler können diese Worte nur sagen: die Züge seines Antlitzes sprachen etwas Ungewöhnliches, etwas Erhabenes aus. Das charakteristische Leuchten oder Strahlen hebt Mt. besonders hervor (vergl. Dan. 12, 3. Offenb. 10, 1.). Es ist eine natürliche Symbolik, sich das Göttliche licht zu denken, unter keinem Volk und in keinem Individuum erscheint Himmlisches finster. Die Fülle des Glanzes bezeichnet sehr natürlich den Grad der Reinheit der Offenbarung des Höhern. In solcher Bildsprache spricht die Menschheit in allen ihren Gliedern, weil sie dem Wesen, das sich Jedem innerlich ankündigt, durchaus entspricht. (Paulus braucht das μεταμορφοῦσθαι von den innern Processen der Wiedergeburt. Röm. 12, 2. 2 Kor. 3, 18.) Sonderbar ist die Frage, wie die Jünger Moses und Elias erkannt haben könnten, da theils schon die Antwort so nahe liegt, daß Jesus es ihnen in den nachfolgenden Gesprächen über die Begebenheit gesagt haben mag; theils aber solche Charaktere wie Moses und Elias für jeden im Geist der Schrift Lebenden als ein unverkennbares Gepräge tragend zu denken sind.



Lc. 9, 31. 32. giebt noch einige Zusätze, welche für die Auffassung der ganzen Begebenheit höchst wichtig sind. Er bemerkt zunächst: Moses und Elias hätten über Jesu Ausgang gesprochen (*ἔξοδος*, in der Bedeutung, Lebensende, Tod, wie Weish. 7, 6. 2 Petr. 1, 15.), der in Jerusalem bevorstände. Eigenthümlich ist hier der Gegensatz, auf den der Mythos nicht gekommen wäre, daß der Act der Verklärung sich mit dem der tiefsten Erniedrigung verbindet. Scheint es doch, als habe dem Erlöser thatsächlich seine Herrlichkeit gezeigt werden sollen, als Stärkung für den Sieg. Sagte doch nachher seine Seele noch, obgleich er hier die Herrlichkeit kostete! (Das *ἔλεγον ἔξοδον* ist übrigens nicht bloß vom Factum des Todes selbst, sondern auch von den nähern Umständen und Verhältnissen zu verstehen. Moses und Elias erscheinen nur als *ἄγγελοι*, als Boten der höhern Welt.) — Ferner aber berichtet Lc., Petrus und seine beiden Gefährten seyen schlaftrunken gewesen und hätten, sich ermunternd (*διαγορηγορήσαντες*), die Herrlichkeit Jesu und die beiden Männer geschaut. Eben so übermannte der Schlaf die drei Jünger auch bei den Leiden Jesu in Gethsemane (Mt. 26, 40.), wo Lc. (22, 45.) erzählt, sie schliefen vor Kummer (*ἀπὸ τῆς λύπης*). Große Gemüthsbewegungen, Freude wie Schmerz, ermüden; die feierliche Situation, in der Einsamkeit der Nacht, auf einem Berge, mit dem Erlöser allein, dieses Alles mußte sie geistig ergreifen und physisch ermüden. Nichts kann aber unrichtiger seyn, sowohl ungeschichtlich als unbiblisch, als aus diesem schlaftrunkenen Zustande auf ihre Unfähigkeit, richtig zu beobachten, zu schließen. Die Wahrhaftigkeit ihrer Erzählung ruht ja offenbar nicht sowohl auf ihrer Beobachtung, als auf dem nachfolgenden Gespräch mit Jesus. Hätten die Jünger sich getäuscht, so hätte die Wahrhaftigkeit Jesu sie sofort enttäuscht. In der schlichten Mittheilung der Verhältnisse, wie sie eben waren, selbst solcher, welche ihnen ungünstig schienen, bewährt sich vielmehr ihre Redlichkeit und Einfachheit.

4. Petrus, der Sprecher, hebt an (*ἀποκρίνεσθαι* = *תָּעֶן* s. zu Lc. 1, 60.) und läßt sein Entzücken über diesen Anblick kund werden. Sonst äußert sich bei Erscheinungen der höhern Welt Furcht (s. zu Lc. 1, 12.), wie auch gleich B. 6. an den Jüngern sich zeigt, als sie die Stimme hörten. Um daher das



Auffallende in solcher Äußerung Petri zu motiviren, setzen Mr. und Lc. hinzu: *μη ἐδιδως ὁ λέγει*. Diese Worte gehen keineswegs auf die Schlaftrunkenheit der Jünger, sondern auf ihren innern ekstatischen Zustand. Die Erhabenheit der Scene riß sie mit fort; sie wurden gleichsam erhoben über sich selbst. (Das *κύριε* in der Anrede wird übrigens durch das parallele *ῥαββί*\*) und *ἐπιστάτα* bei Mr. und Lc. näher bestimmt. Es hat hier noch nicht die prägnante Bedeutung, die es bei Paulus gewonnen hat, der *κύριος* = *הֵרָבִי* braucht.) Unter den Evangelisten ist es Lc. (11, 39. 12, 42. 13, 15.), der *ὁ κύριος* — im Unterschiede von *κύριος* — bereits hin und wieder so hat. (Vergl. jedoch zu Mt. 21, 3.) Die Bedeutung des *σκηνὰς ποιήσωμεν* ist offenbar keine andere, als: möchten wir für längere Zeit an diesem Ort, in diesem Zusammenseyn bleiben können. (Vergl. das zu B. 10. Bemerkte.) Die Worte drücken die innere Sehnsucht nach dem Reiche Gottes aus, in dem die Heiligen mit den Auferstandenen ewig um den Herrn seyn werden. Indem Petrus von drei Hütten spricht, stellt er sich und seine zwei Gefährten bescheiden als Diener der Drei in den Hintergrund. Die ganze Form der Anrede zeigt aber klar, daß Petrus Jesum als die erste Figur in dem Bilde erkannte; die Repräsentanten des A. B. erschienen ihm nur als untergeordnet, als Boten des himmlischen Vaters an den Sohn.

5. Plötzlich verändert sich aber wieder die Scene, die drei Jünger selbst, die hinzugelassen waren, Jesum in seiner Herrlichkeit zu schauen, werden durch eine Lichtwolke ausgeschlossen von den Dreien. Lc. stellt sehr anschaulich die Scene dar. Die beiden Boten, Moses und Elias, machten eine Bewegung nach einer Seite hin, gingen abseits (Lc. 9, 33. *ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτοὺς ἀπ' αὐτοῦ*), während Petrus noch redete, kam die Wolke daher und Jesus mit den Beiden trat in sie hinein. Alle Drei wurden daher wie in einem Heiligthum beschloßen, die Jünger standen draußen. Hierüber erschrafen sie heftig, theils weil sie sich allein fühlten, getrennt von ihrem Herrn, theils weil die neue Erscheinung der Lichtwolke sie erschütterte. (Ich ziehe mit Griesbach die Lesart *νεφέλη φωτός* vor, wiewohl die meisten und

\*) Vergl. über den Namen *ῥαββί* zu Mt. 23, 7.

besten Handschriften φωτεινή haben. Wahrscheinlich wurde nämlich φωτός in φωτεινή verwandelt wegen des scheinbaren Widerspruchs mit ἐπεσκίασεν. Es schien unmöglich, daß eine Lichtwolke verdunkle, beschatte, wohl aber konnte eine lichte Wolke als überschattend gedacht werden. Die Lesart des φωτεινή daher erlaubt mehr die gewöhnliche Bedeutung von νεφέλη beizubehalten. Nach der Absicht des Verfassers aber heißt es von der Lichtwolke wohl nur in sofern: ἐπεσκίασεν αὐτούς, als dieselbe den Jüngern nicht erlaubte einzuschauen. Das stärkste Licht ist für das Auge = σκότος, weil es 'blindet. Daher wird in der Schrift gleichbedeutend gebraucht: Gott wohnt in einem ὡς ἀπρόσιτον und im Dunkel 1 Tim. 6, 16. 2 Mos. 20, 21.) Die Stimme nun, die aus der Wolke sprach, läßt keinen Zweifel darüber, was unter derselben zu denken ist. Sie ist die Stimme des Vaters, der den Sohn installirt (Ps. 2, 7. הָאֵל יֵצֵא), als Herrscher seines Reichs, dem zu gehorsamen er befiehlt. (Vergl. zu dem: αὐτοῦ ἀκούετε, die Stelle 5 Mos. 18, 18., in der der erste Gesetzgeber einen zweiten höhern verheißt.) Die Wolke war die Schechinah (vergl. Buxt. lex. talm. s. h. v. Bertholdt christ. jud. p. 111.), das Symbol der göttlichen Gegenwart, in die Moses hineintrat auf dem Berge Sinai (2 Mos. 20, 21.) und die sich in die Stiftshütte und in den Tempel niederließ (2 Mos. 40, 34. 1 Kön. 8, 10.). Was die Stimme und die Worte der Stimme betrifft, so ist zu Mt. 3, 17. das Nöthige bemerkt. Nicht zu übersehen ist aber hier der Zusatz: αὐτοῦ ἀκούετε, der bei der Taufe fehlt. (Er ist entnommen aus 5 Mos. 18, 15. וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹלֵי הָאֵל.) Durch diese Worte wird das Eigenthümliche der Scene bestimmt. Der messianische Gottessohn, der bereits in göttlichem Auftrage gewirkt und gelehrt hatte, wird nun förmlich zum Herrn und Gebieter der Welt, vor den Repräsentanten der himmlischen und der irdischen Welt, eingesetzt. Was der Versucher dem Herrn vorgehalten hatte (Mt. 4, 8. πάντα τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου), das schenkt ihm hier der Schöpfer aller Dinge; und zwar nicht bloß die irdischen Reiche, sondern auch die himmlischen. Auf diesen feierlichen Act sieht der Erlöser zurück, wenn er spricht: ἐδόθη μοι πάντα ἔξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς (Mt. 28, 18.). Die evangelische Geschichte erlaubt uns also, die einzelnen Momente der τελείωσις des Gottessohnes deutlich

zu verfolgen. Hier bei seiner Einsetzung in sein ewiges Reich wird ihm aber zugleich gezeigt, wie er durch sein eigen Blut sich seine Kirche erkaufen müsse.

6—8. Jetzt entschwand den Jüngern das Bewußtseyn, sie sanken auf ihr Antlitz und sahen Jesum allein. (Vergl. über das Niedersinken der Jünger Dan. 10, 8. 9. Offenb. 1, 17. In beiden Stellen wirkt auch die Berührung der Hand belebend, sie strömt Kräfte in den durch den Anblick der Majestät des Göttlichen entkräfteten Menschen.)

9. Besondere geschichtliche Merkwürdigkeit hat dieser Vers dadurch, daß er zuvörderst die Basis bildet für die Glaubwürdigkeit der vorstehenden Begebenheit. Die Besprechung darüber mit dem Erlöser schließt jede Vermuthung eines Mißverständnisses aus, das er hätte heben müssen\*). Sodann aber giebt das Verbot, von dem Ereigniß etwas zu sagen, einen Wink darüber, daß Jesus nicht allen Jüngern dasselbe sagte, sondern daß er gleichsam eine engere Gemeinschaft sogar im Kreise seiner Jünger hatte. Freilich würde man sich gewiß irren, wenn man aus einer solchen Andeutung auf einen Lehrkreis von Dogmen schließen wollte, die Jesus Einigen mitgetheilt habe, Andern nicht. Das ist der Irrthum der alexandrinischen Kirchenväter und der Gnostiker. Allein nicht weniger irrig ist es, keinen Unterschied in den Mittheilungen zu sehen, die Jesus seinen Jüngern machte. Schwierig ist aber hier, den Grund des Verbots anzugeben (vergl. zu Mt. 8, 4.). Bei den Jüngern hätte ja leicht dem etwanigen Mißverständniß und Mißbrauch eines solchen Factums, das offenbar nur dem großen Haufen gefährlich werden konnte, durch Belehrung vorgebeugt werden können. Mir ist wahrscheinlich, daß dieses Verbot keinen andern Grund hatte, als die Ausschließung der übrigen Jünger von der Begebenheit; sie konnten noch nicht Alles tragen. (Joh. 16, 12. gilt in Beziehung auf andere Gegenstände dasselbe von allen Aposteln.) Nach Lc. 9, 36. gehorchten die Jünger. Mt. selbst empfing also die Kunde von diesem Ereigniß erst nach der Auferstehung. Wir müssen uns in jener Zeit die Jünger offenbar im lebendigsten

---

\*) Die Vorstellung, daß das Verbot gegeben sey, um das Mißverständniß nicht zu verbreiten, widerlegt sich durch sich selbst.

Austausch ihrer Erfahrungen denken. Mr. 9, 10. bemerkt, daß dieses Wort von den drei Jüngern tief ins Herz aufgenommen sey ( $\chi\rho\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$  =  $\pi\iota\tau\acute{\iota}$ , ergreifen, festhalten als etwas Wichtiges; vergl. Lc. 2, 51. das  $\delta\iota\alpha\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ ), aber auch besondere Gespräche unter ihnen veranlaßt habe. Es war die  $\alpha\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$ , an die sie sich stießen. Ihren gewöhnlichen Begriff davon konnten sie sich mit der Person des Messias, den sie eben im himmlischen Glanze geschaut hatten, nicht vereinigen, weil sie den Tod voraussetzte. Dieser kleine Zug spricht für die Treue der Relation ungemein.

10—13. Lc. schließt hier die Erzählung, Mt. und Mr. aber theilen noch einen Auszug aus einem höchst wichtigen Gespräch mit, das sich in Folge der mitgetheilten Begebenheit entspann. Es betraf die Person des Elias, welche die jüdischen Gelehrten allgemein mit der Erscheinung des Messias in Zusammenhang brachten. Dunkel ist aber die Einleitung des Gesprächs nach Mt. mit der Frage der Jünger:  $\tau\acute{\iota}\ \omicron\upsilon\nu\ \omicron\iota\ \gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \lambda\epsilon\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ . Das  $\omicron\upsilon\nu$  weist auf etwas Vorhergehendes zurück und die ganze Frage macht den Eindruck, als glaubten die Jünger, jene Meinung der jüdischen Gelehrten sey unrichtig, weshalb Christus sie als richtig bestätigt. Am natürlichsten ist wohl die Zurückbeziehung auf B. 4., Petrus hoffte, Elias werde nun bei ihnen bleiben und seine Wirksamkeit antreten. Statt dessen verschwindet er sogleich wieder und deshalb eben fragt er, wie es denn mit dieser Meinung sich verhielte \*). Jesus erklärt sie nach Mal. 4, 5. für ganz richtig und bezeichnet die Form seiner Wirksamkeit durch  $\alpha\pi\omicron\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\ \pi\acute{\alpha}\rho\tau\alpha$  (=  $\text{יְהִי עִלְיָהּ}$  in d. a. St.). Wie nämlich der Thizbite einst als emendator sacrorum wirkte, so wird er auch bei seiner zweiten Erscheinung auftreten. Er ist kein Schöpfer einer neuen Ordnung der Dinge im geistigen Leben, aber er wehrt (durch geseglichen Ernst und Strenge) der

---

\*) Petrus scheint überhaupt nur dies wissen zu wollen, ob diese Erscheinung des Elias (bei der Verklärung) die von den Propheten geweissagte sey. — Jesus berichtigt ihn. „Allerdings soll Elias kommen (= allerdings ist geweissagt, daß er kommen soll), aber ich sage euch, er ist schon gekommen (diese Weissagung ist bereits erfüllt durch Joh. d. T.).“ Vergl. Lc. 1, 17. — Daß der wirkliche Elias vor Christi Wiederkunft wiederkommen solle, liegt also in der Stelle nicht. G.



sündlichen Verwirrung, er führt in den Stand der Ordnung zurück. In diesen tritt dann der Messias schöpferisch ein. Diese Wirksamkeit habe nun bereits für ihn Jemand ausgeübt, bemerkt Christus, die γραμματεῖς hätten ihn aber getödtet. Die Jünger verstanden (nach frühern Andeutungen, s. zu Mt. 11, 14.), daß er den Täufer meinte. Was aber hier so entschieden ausgedrückt ist: *ὅτι Ἠλίας ἦδη ἦλθε*, ist nach Mt. 11, 14. zu beschränken. (Vergl. das zu der a. St. Bemerkte.) Die Erscheinung des Elias nämlich bei der Verklärung erschöpfte eben so wenig die prophetische Weissagung (Mal. 4, 5.), als die Sendung des Täufers [?]; beides war nur ein Vorbild für die erste Erscheinung Christi in der Niedrigkeit (welche das N. T. nie deutlich von der andern in der Herrlichkeit unterscheidet), die Weissagung selbst bleibt für die künftige Erscheinung Christi stehen. Während Jesus bei Mt. 17, 12. mit dem Schicksal des Johannes sein eignes künftiges Geschick parallelisirt, liest Mr. das Leiden des Johannes in den Weissagungen des N. T. *Καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν*, schreibt er 9, 13. Ausdrücklich ist dergleichen von Johannes nicht geweissagt, auch läßt sich die Geschichte des Elias nicht typisch auf ihn beziehen, weil derselbe nicht in der Verfolgung starb. Wahrscheinlich faßt daher der Evangelist in einer Collectiv-Citation (wie Mt. 2, 23.) alle die Stellen der Schrift hier zusammen, in denen von der Verfolgung der Propheten und Frommen die Rede ist. Durch die eigenthümliche Stellung der Gedanken gewinnt überdies die Antwort Christi bei Mr. einen ganz andern Charakter, als sie bei Mt. trägt. Man hat eine Textes-Corruption gemuthmaßt, aber ohne allen Grund. Offenbar stellt nach Mr. der Erlöser der Frage der Jünger eine andere gegenüber, um ihr Nachdenken zu wecken. Der Sinn ist dann folgender: „Die Schriftkenner sagen, Elias müsse erst kommen.“ Jesus antwortete: „Elias kommt allerdings erst (*πρῶτος* = *πρότερος*) und ordnet Alles; wie kann aber dann von des Menschen Sohn geschrieben stehen, daß er viel leiden und verworfen werden muß?“ Durch die Gegenfrage will Jesus das Bewußtseyn in seinen Jüngern wecken, daß die Weissagung von der vorbereitenden Thätigkeit des Elias nicht absolut zu verstehen sey. Er ordnet freilich Alles, aber die Sünde der Menschen hindert das Gelingen seiner Thätigkeit. Daran reiht sich dann schließlich die

Versicherung, daß Elias schon gekommen sey in der Person des Täufers (d. i. des ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου wirkenden Johannes, s. zu Lc. 1, 17.).

### §. 33. Heilung des Mondsüchtigen.

(Mt. 17, 14—23. Mr. 9, 14—32. Lc. 9, 37—45.)

Die drei Evangelisten bleiben auch in dieser Erzählung parallel und die Zeitbestimmung des Lc. ἐν τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ. knüpft die folgende Erzählung wieder aufs Genaueste an das Vorhergehende an. Mr. bewährt sich in dieser Geschichte wieder ganz in seinem bekannten Charakter; den epileptischen Knaben malt er meisterhaft, eben so die ganze Situation, in der die Heilung erfolgte; das immer mehr zuströmende Volk sieht man gleichsam und eben so die Paroxysmen, unter denen die wohlthätige Kraft Jesu die verderbliche überwältigt, die das Kind beherrschte. Die Erzählung der Heilungsgeschichte selbst fordert nur einige kurze Bemerkungen, da sie aus frühern analogen Stellen hinreichend verständlich ist. Nur über einige Eigenthümlichkeiten gerade dieser Heilung bedarf es ausführlicher Erklärungen.

14. 15. Mt. nennt den kranken Knaben (er war des Vaters einziges Kind, Lc. 9, 38.) einen σεληνιαζόμενος. Nach B. 18. sah er aber, eben so wie Lc. und Mr., die Krankheit als Folge eines bösen πνεῦμα an. Die Schilderung des Mr. und Lc. paßt nun für die Epilepsie\*), die bekanntlich auch, als begründet in einer krankhaften Vorherrschaft der Nerven des Unterleibes, an den Mondwechsel geknüpft ist. Nicht unwahrscheinlich ist (vergl. zu B. 21.), daß geheime Sünden des Knaben Gesundheit zerrüttet hatten. [?] Deutlich geben Mr. und Lc. an, daß die Krankheit nicht perpetuirlich war, sondern Paroxysmen den Knaben befielen. (Mr. 9, 18. ὅπου ἂν αὐτὸν καταλάβῃ. Lc. 9, 39. μόγις ἀποχωρεῖ ἀπ' αὐτοῦ, d. h. die Paroxys-

---

\*) Ich stimme in der Ansicht über diese Geschichte mit der sehr gelungenen Entwicklung des Herrn Dr. Paulus (Comm. Th. II. S. 571 ff.) im Wesentlichen überein; nur mit dem Unterschiede, daß von ihm auch hier die von den Evangelisten beabsichtigte Zurückführung der Krankheit auf den letzten geistigen Grund verkannt wird.

men dauern ungewöhnlich lange.) Das Knirschen und Schäumen (*τριζειν καὶ ἀγριζειν*) und das Hinschwinden, Hinwelken des Kranken (*ἐξηραίνεσθαι*) malt seinen Zustand anschaulich. (Das *ἄλλalon* bei Mr. geht nur auf die articulirte Rede, die in solchen Momenten suspendirt wurde; es widerspricht daher dem *κραζειν* [unarticulirte Töne von sich geben] bei Lc. nicht.)

16. 17. Die Jünger hatten den Kranken nicht zu heilen vermocht. Daß hier nicht von allen, sondern nur von einigen (den glaubensschwächsten) Jüngern die Rede sey, ist völlig unbegründete Vermuthung. Die strafende Anrede ist allgemein, und so allgemein, daß nicht bloß alle Jünger gemeint seyn können, sondern auch das Volk mit, namentlich der Vater des Kranken. Die Apostel erscheinen hier nur als die Repräsentanten des Ganzen, sie trifft freilich die Rüge am stärksten. Aber Jesus war nicht bloß um der Apostel willen da, ging auch nicht mit ihnen allein um, er trug das Ganze. (Das *ἀνέχεσθαι* = *בָּרַב* die Last und Sünde tragen. Der Ausdruck: *γενεὰ διεστραμμένη* ist nach 5 Mos. 32, 5., wo die LXX. es für *בְּחַלְבָּלֵהּ דָּרָה* haben.)

Mr. 9, 20—27. schildert den Hergang der Heilung allein genau und aus lebendiger Anschauung. Als der Knabe Christo nahe kam, befiel ihn ein Paroxysmus. Jesus begann daher, wie bei dem Gergesener (vergl. Mr. 5, 9 ff.), ein Gespräch; hier nur mit dem Vater, wegen der Bewußtlosigkeit des Sohnes. Dieses Gespräch bezweckte durch die sich darin aussprechende Ruhe und Sicherheit das tobende Element zu beschwichtigen und Zuversicht einzulösen. Der Vater bekommt nun Gelegenheit, das Leiden des unglücklichen Kindes zu schildern; die Krämpfe bedrohten sogar sein Leben oft augenblicklich, bemerkt er, indem sie in der Nähe von Feuer und Wasser ihn in dasselbe hineinstürzten. Die feindliche Kraft weckte einen Vernichtungstrieb in ihm. Jesus preist ihm darauf die allvermögende Kraft des Glaubens an (s. darüber zu Mt. 17, 20.) und fordert ihn auf zu glauben. Der Unglückliche ruft (auch fast in krampfhafter Bewegung): *πιστεύω, βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ*. So zeigt sich hier der Erlöser zunächst am Vater als ein *μακροῦς πίστεως*, bevor er den Sohn heilt. In dem Ringen der Sehnsucht gebiert sich in der glaubensleeren Seele durch die Unterstützung Christi die Kraft des Glaubens aus und die Hülfe tritt ein. Diese Stelle ist eine



der wichtigsten, um die Natur der *πίστις*, wie sie in den Evangelien dargelegt wird, zu verstehen. Von einem Anerkennen gewisser Lehrsätze ist dabei nicht die Rede (das geht nur als Folge daraus hervor); Jesus lehrt hier nichts und auch die Jünger, gesetzt sie hätten den Kranken geheilt, hätten gewiß keinen Lehrvortrag über die Messianität Jesu vorausgeschickt. Vielmehr ist die *πίστις* eine innere Wesensstimmung, Receptivität nannten wir sie (vergl. zu Mt. 8, 10.), in der das Göttliche aufgenommen werden kann. Hier sehen wir aber, daß diese Stimmung nicht ganz unabhängig von der menschlichen Thätigkeit zu denken ist. Ernstes Ringen und Gebet ist geeignet, sie hervorzurufen. Beides involvirt zwar schon den Glauben dem Keime nach (es muß immer eine *ὑπόστασις ἐπιζομένων* im Gemüth seyn, wenn der Mensch soll beten können), allein ganz ohne Glaubenskeim ist auch kein Mensch von Natur zu denken; nur fortgesetzte Sünde könnte denselben zerstören und so der Mensch zu dem *πιστεύειν τῶν δαιμόνων* kommen (Jac. 2, 19.), das eigentlich kein Glaube ist. (Vergl. Neander's kleine Gelegenheitschr. S. 31 ff.) Schwierig ist hier aber noch der Umstand, daß es scheint, als helfe der Glaube des Vaters dem Sohn. (Ähnlich schon Mt. 8, 5 ff., wo der Hauptmann glaubt und der Knecht gesundet. Mt. 15, 22 ff., wo der Glaube der Mutter in demselben Verhältniß zur Heilung der Tochter steht.) Da die *ἀπιστία* als Grund der Nichtheilung geltend gemacht wird (vgl. zu Mt. 13, 58.), so ist natürlich vorauszusetzen, daß die Geheilten auch glaubten. Man könnte daher in diesen Fällen meinen, zwei völlig verschiedene Vorgänge annehmen zu müssen. Einmal die Heilung des Kranken, dessen Glauben Jesus erkannte, ob er sich gleich nicht aussprach; dann die Erweckung des Glaubens in den Ältern oder dem Herrn, die mit der Heilung nicht zusammenhing. Aber ein solcher Zusammenhang scheint hier eben behauptet zu seyn. Mr. 9, 23. wird die Heilung des Kindes ausdrücklich an den Glauben des Vaters geknüpft. Es scheint also ein besonderes Band hier statt zu finden. Fragt man sich nun, ob eben so gut das unerwachsene Kind wohl für die Ältern, als die Ältern für das Kind glaubend gedacht werden könnten, so wird das schwerlich Jemand bejahen, und demnach scheint nicht unwahrscheinlich, daß das Kind hier in einer Wesensabhän-



gigkeit von den Ältern gedacht wird. Es liegt hier sehr nahe, an ein solches Beschlosseneyn der Nachkommen in den Ältern zu denken, als Hebr. 7, 5. ausgesprochen ist, und auch der ganzen Darstellung vom Verhältniß Adam's und Christi zur Menschheit zum Grunde liegt. (Vergl. zu Röm. 5, 12 ff.) Etwas Analoges scheint nach der Stelle Mt. 8, 5 ff. auch in dem Verhältniß des Knechts zum Herrn angedeutet zu seyn, nur versteht sich von selbst, daß in dieser Verbindung das Verhältniß nur als etwas Zufälliges aufzufassen ist, indem es ja auch umgekehrt gedacht werden kann. An dieses Gespräch mit dem Vater reiht sich dann die Heilung selbst, die, wie bei dem Gergesener, wieder einen heftigen Paroxysmus hervorruft, der sich mit totaler Abspannung aller Kräfte endigt. (Vergl. Mr. 5, 15.) Der Knabe ward so erschöpft durch die Heftigkeit der Reaction, daß man ihn für todt hielt (Mr. 9, 26.), die Berührung Jesu aber hauchte ihm wieder Lebenskräfte ein.

19. 20. Nach der Heilung traten die Jünger zu Jesu und fragten ihn in ihrem kleinern Kreise (*κατ' ἰδίαν* Mt. 17, 19.), weshalb sie den Kranken nicht heilen konnten. Lc. übergeht dies wichtige Gespräch ganz, Mr. kürzt es so ab, daß die wesentliche Bedeutung desselben nicht erkannt werden kann und ein etwas anderer Sinn zum Vorschein kommt, seine Anschaulichkeit bewährt sich also auch hier wieder als eine mehr äußerliche; Mt. dagegen geht in das Wesen der Sache, besonders in Beziehung auf die Reden Jesu, ein und man schenkt ihm daher gern die Ungenauigkeit, mit der er das Äußere der Begebenheiten behandelt. Solche Momente sprechen entschieden genug für den apostolischen Ursprung seines Evangeliums. Bei den Aposteln rügt nun Jesus auch die *ἀπιστία* und macht ihnen das Nichtbesitzen der *πίστις* offenbar zur Schuld; sie hätten auch rufen können: *βοήθει τῇ ἀπιστίᾳ ἡμῶν*. Die Stellung der Apostel (wie überhaupt der Menschen) gegen das Göttliche erscheint hier also von der des zu Heilenden nicht wesentlich verschieden. Will der Mensch himmlische Kräfte empfangen, so muß er in der Passivität stehen. Doch aber war der Glaube der Apostel ein activer, verglichen mit dem rein receptiven der zu Heilenden. Wir sehen also hier deutlich Stufen des Glaubens unterschieden. (Vergl. zu Röm. 3, 21. das Nähere.) Mit der Aufnahme des höhern Le-

bensprincips wächst die Empfänglichkeit für dasselbe und so vollendet sich der Glaube in sich selbst. Die Apostel waren bereits lange in der Gemeinschaft Jesu, und waren nie ohne Glauben bei ihm gewesen; doch vermißt hier Christus noch den Keim (*κόκκος σινάπεως*) des wahren Glaubens, man möchte sagen, des schöpferischen, denn so sollte er sich in ihnen bewähren. Der Glaube ist also ein sich in sich selbst entwickelnder, lebendiger, innerer Zustand, da das Göttliche allmählig im Innern das Herrschende und Wirkende wird, auf allen Stufen seiner Entwicklung bleibt aber die Grundstimmung der *καρδία*, in der der Glaube wohnt (Röm. 10, 9.), denn er hat nicht im *νοῦς* seinen Sitz, die eine und selbige. (Vergl. zu Mt. 21, 21.) — Jesus hält ihnen nun das Bild des vollkommenen Glaubens vor, dessen Wirkung ist, daß dem Menschen *οὐδὲν ἀδυνατίσει*. (Vergl. Mr. 9, 23. *πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι*.) Nichts kann irriger seyn, als den tiefen Sinn dieser Worte durch die Erklärung, daß sie hyperbolisch geredet seyen, zu verflachen. Wir lesen Mt. 19, 26. von Gott: *παρὰ Θεῷ πάντα δυνατά* (vgl. die Parallelen Mr. 10, 27. Lc. 18, 27.). Dieses Wort führt auf den wahren Sinn dieser Lobrede, auf den Glauben. Eben weil der Glaube die Receptivität für das Göttliche ist, theilt derselbe dem Individuum, in dem er sich entwickelt, die Natur des Göttlichen selber mit, und unter der Führung der göttlichen Kraft, die den Gläubigen beseelt, kommt er, je nach dem Stande der Entwicklung, den er einnimmt, nur in Verhältnisse, in denen er siegen könnte durch den Glauben. Das *πάντα* ist daher im vollen Sinn zu nehmen, nur nicht auf etwanige Einfälle zu beziehen (die kämen eben aus dem vorwizigen, ungläubigen Menschen), sondern auf das reale Bedürfniß des Gläubigen. Ein solches Bedürfniß hatte sich den Jüngern dargestellt, aber sie hatten unterlassen, mit Ernst um die in demselben nothwendige Kraft von oben zu bitten. Die Schilderung der allmächtigen Kraft des Glaubens ist übrigens bildlich. Zuvörderst wird der Glaube in seinem Minimum gedacht, und ihm dann doch das Maximum der Wirksamkeit zugeschrieben. (S. über das *κόκκος σινάπεως* zu Mt. 13, 31. — Das Bergeversetzen ist wohl nach Stellen des A. T. gewählt, vergl. Hiob 9, 5. Zachar. 4, 7. Im N. T. wiederholt Paulus den Ausdruck 1 Kor. 13, 2. Ein anderes ähnliches

Bild zur Bezeichnung des Menschen Unmöglichen, Gotte im Gläubigen aber Möglichen, s. Lc. 17, 6. In der Stelle Mt. 21, 21. [Mr. 11, 23.] kehrt das Bild vom Bergeversetzen wieder.)

21. Dunkel ist der Zusammenhang des folgenden Verses mit dem Vorhergehenden. „Diese Art (scil. τῶν δαιμόνων\*) nach dem Vorhergehenden) fährt nicht aus, als durch Beten und Fasten.“ (Das Fasten als begleitendes Kräftigungsmittel des Gebets gedacht.) Der nächste Zusammenhang mit der Rüge über den Unglauben der Apostel führt offenbar auf diesen Sinn: dieser hartnäckige Feind war nicht so, wie mancher andere, zu überwinden; ihr hättet mit Gebet und Fasten ernstlicher nach mehr Glaubenskraft ringen müssen, dann hättet ihr siegen können. Die προσευχή und νηστεία ginge dann auf die Jünger selbst. Beides ließe sich aber auch auf den Geheilten beziehen; ihr hättet ihm dergleichen anempfehlen sollen, dann hättet ihr ihn gründlich heilen können. Die Beziehung bei dieser Auffassung auf Lc. 9, 42. ἀπέδωκεν αὐτὸν τῷ πατρὶ αὐτοῦ, ist gewiß sehr richtig; es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Erlöser den Vater zu weiser Behandlung des Sohnes ermahnt habe. Nach der Ideenverbindung bei Mr. herrscht diese Beziehung des Betens und Fastens auf den geheilten Knaben, der sich vermuthlich durch Sünden der Wollust in dieses Nervenleiden gestürzt hatte\*\*), sichtbar vor; bei Mt. faßt man vielleicht am besten beide Beziehungen zusammen.

22. 23. In den Schlußversen bringen die Evangelisten ganz übereinstimmend eine neue Erwähnung der Leiden des Erlösers an. (Vergl. zu Mt. 16, 21.) Die Worte stehen ohne sichtbaren Gedankenzusammenhang mit dem Vorhergehenden da; es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß Jesum von Zeit zu Zeit der Gedanke an sein bevorstehendes Leiden besiel und er dann plötzlich,

\*) Sieffert (a. a. D. S. 100.) will τοῦτο τὸ γένος auf den Unglauben der Apostel selbst beziehen. Aber ich weiß kein Beispiel, daß der Unglaube, der etwas Negatives ist, mit Dämonen, die ausgetrieben werden müssen, verglichen wäre. Mir scheint diese Auffassung der Stelle nicht zulässig zu seyn.

\*\*) Vgl. dagegen παιδιόθεν Mr. 9, 21. (C.)

wie es sich hier in der Erzählung darstellt, seine Empfindung gegen seine Jünger aussprach, besonders wenn er sich von der großen äußern Lehrthätigkeit mehr auf sich und den innern Kreis seiner nächsten Freunde zurückzog. (Das deutet Mr. 9, 30. das οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γινῶ [sc. αὐτόν] an.) Diese Aussprache konnte aber damals nur eine fragmentarische seyn, weil die Jünger sich in den Gedanken des Leidens ihres Messias, von dem sie das Ende aller Leiden erwarteten, nicht finden konnten. (Mr. 9, 32. Lc. 9, 45. ἡγνόουν τὸ ῥῆμα τοῦτο.) Indeß der Ausdruck des tiefen Schmerzgefühls ergriff sie unwillkürlich mit (Mt. 17, 23. ἐλυπήθησαν σφόδρα), die Hoheit und der Ernst aber, die über das ganze Wesen Jesu sich ausgebreitet gezeigt haben werden, hielten sie ab, nach dem angedeuteten Hergange weiter zu fragen (ἐφοβοῦντο ἐρωτῆσαι bei Mr. und Lc.), und so blieb ihnen nur der dunkle Eindruck von etwas zu erwartendem Gewaltigen.

### §. 34. Der Stater im Munde eines Fisches.

(Mt. 17, 24—27.)

Bevor wir an die Betrachtung der erzählten Begebenheit selbst gehen, müssen wir einen Blick auf den Zusammenhang werfen. Mr. 9, 33. läßt, wie Matthäus, den Herrn nach Kapernaum kommen, schließt aber die folgende Erzählung von dem Gespräch, wer der größte sey im Reiche Gottes, unmittelbar daran an. Er berichtet auf's Genaueste, daß dieses Gespräch im Hause vorgefallen sey und eingeleitet wurde durch eine Frage Jesu wegen des auf dem Wege von ihnen Besprochenen. Petrus soll nun, nach der Darstellung des Herrn Dr. Paulus (Comm. Th. II. S. 621.), bei diesem Gespräch anfänglich nicht gegenwärtig gewesen, dann aber später hinzugekommen seyn (Mt. 18, 21.); und nur um dessen Abwesenheit zu motiviren, soll die Geschichte von dem Fischfang Petri von Mt. eingeschoben worden seyn. Allein zu dieser Vermuthung giebt die ganze Darstellung nicht den mindesten Anlaß, vielmehr nennt Mr. 9, 35. alle Zwölf als gegenwärtig beim Beginn des Gesprächs. Mt. 18, 21. heißt das προσελθὼν αὐτῷ, nur: Petrus trat näher an ihn heran, beim Anreden Jesu. Hätte der Evangelist eine bestimmte Absicht



gehabt, Petrus als entfernt darzustellen, so hätte er dies deutlicher herausstellen müssen. Weit natürlicher denkt man sich, daß Mt. diese kleine Erzählung vom Fischfang Petri, weil sie eben damals sich ereignete, noch schließlich nachbrachte, um dann Cap. 18. wieder eine größere Composition von Redeelementen zu liefern, die er nicht unterbrechen wollte. Zugleich konnte das Gespräch Jesu mit Petrus über den Census wegen der folgenden Rede dem Mt. wichtig scheinen, wie später gezeigt werden wird. Die Beschaffenheit der Reden, wie sie Mt. 18. gegeben werden, erfordert, wie weiter unten dargethan werden soll, eine Abwesenheit Petri durchaus nicht, wenn sie auch so nach einander gesprochen seyn sollten, wie wir sie im Mt. lesen. Der Fischfang Petri war bei der Nähe des See's ohne Zweifel das Werk weniger Augenblicke, und wir können ihn uns daher bei dem Folgenden mit Zug als gegenwärtig denken.

Was aber die Begebenheit selbst betrifft, die wir Mt. 17, 24—27. lesen, so kann man nicht leugnen, daß die natürliche Erklärung, wie sie Dr. Paulus (a. a. D.) gegeben hat, beachtungswerthe Momente hervorhebt. Es ist in der Geschichte, dieselbe im gewöhnlichen Sinn genommen, viel Auffallendes. Zunächst ist der Umstand schon ungewöhnlich, daß der Stater im Munde des Fisches gewesen seyn soll. Es schiene zweckmäßiger, ihn in der *zoalē* zu denken, zumal da der Fisch durch ein *ἄγκιστρον* (hamus, Angel) gefangen wird, dessen Gebrauch die Öffnung des Mundes voraussetzt \*). Sodann scheint aber der Zweck in keinem Verhältniß mit dem Wunder zu stehen. Jesu Wunder haben stets bestimmte Beziehung auf Menschenwohl, oder sie sollen seine Messianität legitimiren und auf den Glauben an dieselbe vorbereiten. Hier scheint keine dieser Beziehungen gedacht werden zu können, denn das Ereigniß bezog sich allein auf die Person Petri, der doch von der Messianität Jesu bereits überzeugt war; die Rede Jesu (V. 25.) setzt diesen Glauben bei ihm voraus. Da überdies Jesus in Kapernaum war, so scheint, als ob, wenn auch seine Kasse (Joh. 12, 6. 13, 29.) leer seyn mogte, er an diesem Orte die

---

\*) Der Fisch konnte ja, im Augenblick, als Petrus dranging, sein Maul zu öffnen, den Stater aus der *zoalē* in die Kassenöffnung speien, so daß Petrus ihn hier fand! (C.)

geringe Geldsumme auf eine einfachere Art hätte erhalten können. Es will also die vorgeschlagene Erklärung des: ἐνρήσεις στατήρα (B. 27.), durch: „du wirst für den Fisch den Stater (beim Verkauf desselben) bekommen,“ nicht so ganz unzulässig erscheinen [?]; da ja auch bei dieser Auffassung die Handlung, als eine symbolische aufgefaßt, einen schönen Sinn giebt, indem sie darstellt, wie Christus, als Herr der Natur, aus dem großen Schatzhause des Vaters entnehmen läßt, was er braucht. Dieser Ansicht beizutreten fühlt man sich anfangs um so mehr versucht, weil es doch immer auffallend scheint, daß am Schluß der Erzählung der gewöhnliche Ausgang der Wundererzählungen fehlt, nämlich: daß Petrus es auf Jesu Befehl so gemacht und auch so erfahren habe, wie ihm gesagt sey. Nur freilich sieht man unbefangen die Erzählung an, so darf man sich auch nicht die Schwierigkeiten dieser Auffassung verhehlen. Faßt man besonders B. 27., wie er gegeben ist: καὶ ἀνοήσας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐνρήσεις στατήρα, so muß man bekennen, der Referent will sagen: der Stater soll im Munde gefunden werden. Man muß zwar zugeben, daß ἐνρήσκειν, erhalten, bekommen (ohne Bestimmung der Art des Bekommens) heißen kann; allein daß dieses Bekommen des Geldstückes so unmittelbar an das Öffnen des Mundes geknüpft wird, ist unverkennbar gegen die Meinung, daß das Geld aus dem Verkauf desselben gelöst werden soll. Was Paulus hier bemerkt, daß das Öffnen des Mundes auf das Lösen des Fisches vom Haken gehe, dieses aber deshalb nothwendig sey, weil der Fisch sonst leichter sterbe, somit weniger Werth habe, ist offenbar zu weit hergeholt. Es ist klar, daß man auf die natürliche Erklärung nicht durch den Text, sondern durch die Reflexion geleitet wird. Sodann ist auch nicht zu übersehen, daß offenbar Ein Fisch gefischt werden soll; Paulus will ἑξ ἑνός collectivisch nehmen, das verbietet aber das hinzugesetzte πρῶτος durchaus. (Vergl. Frijsche zu d. St.) Die genannte Geldsumme aber konnte durch Einen Fisch in dem armen, fischreichen Kapernaum unmöglich herausgebracht werden. Da nun der Ausleger zunächst den Text seines Schriftstellers wiedergeben soll, so müssen wir dabei stehen bleiben: Mt. will erzählen, daß Jesus Petro befohlen habe, einen Fisch zu angeln, und vorausgesehen habe, daß derselbe einen Stater im Munde tragen werde. Dieses Ergebnis der Erklärung können wir aber freilich nicht

im Widerspruch lassen mit Christi Charakter; es fragt sich also, ob den obigen Bemerkungen entgegen, sich das Factum in Harmonie setzen läßt mit dem ganzen Wesen Jesu. Es kommt hier vorzugsweise darauf an, ob eine solche Wunderthätigkeit, wie wir sie hier dargestellt finden, den Grundsätzen Jesu entgegen war; die andern oben gegebenen Bemerkungen lösen sich dann von selbst, oder verlieren ihre Bedeutung. Als Hauptgrundsatz ist immer festzuhalten: daß jede Wunderhandlung Christi einen Zweck hatte, der mit seinem ganzen messianischen Werke in Zusammenhang stand. Was kann der Zweck dieses Wunders Jesu gewesen seyn? In der Antwort Petri an die Einnehmer, daß der Herr die Abgabe zahle, lag eine Verkenennung seiner eigenthümlichen Stellung, und wiewohl er an seine Gottessohnschaft appelliren konnte, die Petrus ja schon früher bekannt hatte, so scheint der Erlöser die Einsicht von seiner erhabenen Würde dem Petrus noch tiefer zum Bewußtseyn haben bringen zu wollen. [Petrus hatte voreilig und unberechtigt zugegeben, daß Jesus die Tempelsteuer schuldig sey, vergl. B. 25. Das lehrt Jesus ihm; das will Jesus auch den Steuereinnehmern lehren, und zwar durch einen Thatbeweis. Er zeigt ihnen, daß er der Herr nicht nur des Tempels, sondern der ganzen Welt sey, und daß seine Unterordnung unter die Steuer eine rein freiwillige, ganz und gar nicht schuldige, sey. — Olshausen's Annahme, „Jesus habe gerade kein Geld gehabt,“ ist also ganz entbehrlich zur Erklärung der Begebenheit.]

24. Was die Geldverhältnisse betrifft, welche diese Erzählung berührt, so ist ein *στατήρ* = 4 Drachmen oder römischen Denaren. Diese bildeten einen jüdischen Sekel. Das *δίδραχμον* daher ist = einem halben Sekel, d. i. etwa 10 gute Groschen. Der Stater betrug also 20 gute Groschen. Schon diese Summe \*), besonders aber das folgende Gespräch deutet an, daß hier nicht von einer Civilabgabe, sondern von einer Tempelabgabe die Rede sey. Eine solche Abgabe mußte nach 2 Mos. 30, 13 ff. von jedem Israeliten gezahlt werden und zur Zeit des Josephus (Arch.

---

\*) Auch der doppelte Artikel: *οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες*, spricht für die Beziehung auf die bestimmten, mit der Einnahme der Tempelabgabe beauftragten Personen.



XVIII. 9. 1.) zahlten sie selbst die auswärtigen Juden. Die Frage der Einnehmer dieser Abgabe, ob Jesus sie zahle, rührte wohl daher, weil diese Personen glaubten, daß Jesus sich als theokratischer Lehrer von einer solchen Abgabe frei erachten werde. Petrus aber, der entfernt von Jesus gefragt ward, glaubte, daß die strenge Religiosität Jesu auch eine solche heilige Abgabe genau zahlen werde, und antwortete daher bejahend.

25. 26. Jesus empfindet sogleich, daß dies beim Petrus aus einer Bewußtlosigkeit herrührte; er hatte bei seiner Antwort Jesum mehr in seiner gesetlichen Frömmigkeit, als in seiner idealen Würde vor Augen gehabt; Jesus kommt daher seiner Bemerkung zuvor (προέφθασεν αὐτόν) und fragt: τί σοι δοκεῖ, Σίμων; Er weckt durch diese Frage das Bewußtseyn seiner höhern Stellung, wie des Petrus selbst über der alttest. Tempelverfassung. Irdische Könige und irdische Tribute (τέλη Zollabgaben von Sachen, κῆρυκος Kopfgeld von Personen) parallelisirt hier Jesus mit dem himmlischen Könige und geistlichen Abgaben; wie bei den Königen die Thronen frei sind von Abgaben, so auch im Himmlischen. Denn was Gottes Kinder haben, ist Gottes, sie haben kein Eigenthum; sie geben aus und in ihren eignen Beutel; sie sind daher frei. Jesus stellt sich hier mit Petrus gleich; offenbar kann aber aus dieser bildlichen Redeweise nichts für den Begriff des υἱὸς τοῦ Θεοῦ gefolgert werden. Der Sinn ist nur: wir gehören einer höhern Ordnung der Dinge an, als für welche jenes Gebot (2 Mos. 30, 13.) gilt, für uns hat Gott es nicht gegeben; wir zahlen dem Tempel nicht eine kärgliche Abgabe, sondern sind ganz sein, mit allem, was wir sind und haben. Jesus hebt also hier Petrum auf seinen Standpunkt mit hinauf, für den derselbe freilich noch nicht völlig durchgebildet war, dem er aber im neuen Menschen bereits angehörte. Die Worte des Herrn beweisen indeß klar, daß Jesus die alttestamentliche Anordnung überhaupt als ein göttliches Institut anerkannte und ehrte; ohne diese Annahme haben die Worte keinen Sinn. Nur erfaßte er die ganze Tempelanstalt in ihrem vorbereitenden Charakter und leitete die Jünger an, sie als solche aufzufassen.

27. Mit diesem Bewußtseyn, daß er selbst über der ganzen alttestamentlichen Ökonomie stehe (vergl. 12, 8.), ordnet sich der Erlöser doch derselben unter, wie er überhaupt bis zur Vollendung



seines Werkes auf Erden in keiner Beziehung die Ordnung des bestehenden Gottesdienstes antastete, oder sich von demselben ausschloß. Mit dem Opfertode Christi vollendete sich erst das Gesetz und eine neue Form des religiösen Lebens gebar sich in der Kirche aus, in der die Gesetze des A. T. ihre geistliche Bedeutung gewannen. Hier hebt Jesus bei der Unterordnung unter das Gesetz die Schwachheit seiner Umgebung hervor (s. über *σκανδαλιζεσθαι* zu Mt. 18, 6.); er wollte ihnen weder Anstoß geben, noch auch sie veranlassen zu glauben, als achte er das Gesetz des A. T. nicht; gewiß liegt auch hier der allgemeine Grundsatz zur Basis: *πρέπον ἔστι πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*. (Vergl. zu Mt. 3, 15.)

### §. 35. Vom Charakter der Kinder des Reichs.

(Mt. 18, 1—35. Mr. 9, 33—50. Lc. 9, 46—56.)

Die Worte: *ἀναστρεφόμενων αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* (Mt. 17, 22.), schienen jeden chronologischen Zusammenhang durch ihre Weiterschichtigkeit wieder aufzulösen und die Parallelen bei Mr. und Lc. enthielten keine genauern Angaben; der Inhalt des Folgenden indeß macht diesmal wahrscheinlich, daß kein großer Zeitraum zwischen dem Vorhergehenden und Folgenden lag. Zu dem Gespräch über das Ansehen im Reiche Gottes, welches die Jünger auf dem Wege nach Kapernaum führten (Mr. 9, 33.), konnte die Verklärung und die dabei stattfindende Bevorzugung einiger Jünger wohl Anlaß geben, und da alle drei Referenten gleichmäßig dieselbe Verknüpfung der Begebenheiten haben, so dürfte man diese Möglichkeit als Wahrscheinlichkeit hinnehmen können. Freilich aber geben die Evangelisten hier jeder etwas Anderes. Lc. ist der kürzeste, er hat nur die Ermahnung zur Demuth; Mr. giebt noch die Warnung vor Ärgernissen; nach seiner Weise höchst ausgedehnt; Mt. aber schließt daran noch andere Momente an. Es ist nicht unmöglich, sich die Lage der Verhältnisse, die vorhergingen, so zu denken, daß alle jene verschiedenen Gegenstände in dieser Zeit von Christo zur Sprache gebracht wurden, eben um der Vorfälle willen unter den Aposteln. Die Evangelisten selbst geben Momente an, denen zufolge man sich den Gang der Begebenheiten so denken könnte. Die Jünger unterredeten

sich nicht bloß über ihr Ansehen im Reiche Gottes, sondern sie kamen darüber in lebhaften Streit (daher die Ermahnung bei Mr. 9, 50. *εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις*); in dem Wortwechsel trat nicht nur ein Überheben Einiger über die Andern, sondern auch ein Verwunden durch harte Worte hervor; ja die Jünger gaben dadurch Einer dem Andern, oder auch etwa gegenwärtigen andern Personen Anstoß, so daß diese in ihrem Glauben an das höhere Leben im Kreise Christi und an dem erhabenen Beruf seiner Person irre werden konnten. Dann erklärt sich, wie nach einander von der Demuth, von Ärgernissen, von der Gnade gegen Sünder und von der Versöhnlichkeit die Rede seyn kann. Indesß beruht diese Ansicht nur auf Vermuthungen über den Inhalt des Gesprächs unter den Jüngern. Es ist auch möglich, daß Mt. nach seiner Sitte wieder verwandte Redeelemente zusammengestellt hat \*). Das Band, was in diesem Capitel die verschiedenen Elemente zusammenhält, ist das Streben, den wahren Charakter der Kinder Gottes nach Jesu Worten zu schildern. Es ging Mehreres vorher, das so verstanden werden konnte, als solle den Jüngern etwas äußerlich Bedeutsames beigelegt werden, namentlich auch die Rede Jesu an Petrus wegen der Tempelabgabe (Mt. 17, 25.) konnte so mißverstanden werden \*\*). Diesem Irrthum stellt nun Mt. die Darstellung ihres innern Wesens entgegen, das mit jedem irdischen Herrschen in geradem Widerspruch steht. Doch leugnet Jesus die künftige Differenz der Stellungen im Reiche Gottes nicht; nur schildert er die Seelenstimmung, durch welche jeder Mißbrauch derselben aufgehoben ist.

1. Die Scene zeichnet wieder Mr. 9, 33 ff. sehr anschaulich. Das Gespräch, wer der Größeste seyn werde, war auf dem Wege vorgefallen, im Hause befragt der Herr die Jünger deshalb, und im Bewußtseyn ihrer Schuld verstummen sie, worauf denn Jesus ihnen die Natur des Reiches Gottes durch eine symbolische Handlung anschaulich macht. Zunächst ist hier aber wohl zu merken, daß der Erlöser keineswegs leugnet, daß den Aposteln im Reiche Gottes eine besondere Herrlichkeit zu Theil werden

---

\*) Man vergl. hier das zu Mt. 14, 1. Bemerkte, und die Einleitung zu 19, 1.

\*\*) So finden wir es im Clemens Alex. quis dives salvetur cap. 21.

würde, was er auch unmöglich könnte, da er ihnen eine solche selbst verheißt (vergl. zu Mt. 19, 28.). Auch leugnet er nicht den Unterschied unter den Jüngern, den er gleichfalls selbst begründete (s. zu Mt. 17, 1.). Der Irrthum der Jünger bestand also nicht darin, daß sie sich Unterschiede unter den Gliedern des Reiches Gottes dachten, oder daß sie wußten, Gott habe sie zu etwas Großem berufen; sondern darin, daß sie in weltlichem, irdischem Sinn diese ihre Berufung auffaßten, daß sie das Herrschen im Reiche Gottes sich dachten als ein Herrschen in den irdischen Reichen. Der Begriff eines Reichs setzt freilich nothwendig ein Regieren und Regiertwerden voraus, allein im Reiche Gottes ist das Regieren specifisch vom irdischen Regieren verschieden. Diesen Unterschied entwickelt hier der Erlöser, indem er nach Mt. 9, 35. den *πρωτος* im Reiche Gottes als den *ἔσχατος*, den *κύριος* als den *διάκονος πάντων* darstellt (vergl. zu Mt. 20, 28.). Im göttlichen Reiche ist also die Kraft der aufopfernden, hingebenden, sich selbst erniedrigenden Liebe (die im Erlöser selbst vollkommen verklärt erscheint), allein das Bestimmende, somit die Herrschaft Begründende, während umgekehrt in der Welt der Herrscher die Beherrschten für sich und seinen Nutzen, Ruhm oder Glanz zu benutzen pflegt. Der fleischliche, die Idee des Reiches Gottes mißverstehende Sinn der Jünger hatte sie demnach in der zu erwartenden Offenbarung der Herrlichkeit Jesu die Befriedigung selbstsüchtiger Hoffnungen sehen lassen; diese zerstört der Herr, indem er andeutet, daß nur der von aller Selbstsucht Entleidete, in reiner Liebe und demüthiger Selbstentäußerung Lebende dort herrschen, oder bestimmenden Einfluß ausüben werde. (In dem *τις μείζων ἐστίν* tritt hier offenbar der Gedanke heraus, daß alle Jünger darin einig waren, daß sie, als die dem Herrn Zunächststehenden, berufen wären, den bedeutendsten Einfluß im Reiche Gottes auszuüben; nur darüber stritten sie, wer wieder unter ihnen der Größere, Einflußreichere seyn werde. Die Begebenheit Mt. 17, 1. konnte leicht solche Betrachtungen veranlassen.)

2—4. Sehr natürlich schließt sich hieran nach der Darstellung des Mt. die symbolische Handlung Jesu, daß er ein Kind (*παιδιον* nicht = *ἄγγελος*, Knecht, Diener, sondern mit Beziehung auf die Wiedergeburt, Kind, Jüngstgeborner) in ihren Kreis



stellt und an demselben den Charakter derer, die Einfluß im Reiche Gottes haben würden, schildert. Daß hier nicht von dem Charakter dieses bestimmten Kindes (nach der Legende soll es der Martyrer Ignatius gewesen seyn) die Rede ist, zeigt das gleich Folgende: *γίνεσθε ὡς τὰ παῖδια*, Jesus stellt nur an dem Einen Kinde den kindlichen Charakter überhaupt auf als Bild für die Glieder des Reiches Gottes. Wiewohl nämlich die allgemeine Sündhaftigkeit der menschlichen Natur sich auch im Kinde schon offenbart, so ist doch die Demuth, die Anspruchslosigkeit, etwas der kindlichen Natur Eigenthümliches; der Königssohn schämt sich nicht mit dem Bettlersohne zu spielen. Diese Anspruchslosigkeit ist hier der Vergleichungspunkt. Freilich ist diese bei Kindern eine bewußtlose, bei den Gläubigen soll sie eine bewußte werden; die Vergleichung ist daher nicht allseitig passend, wie das aber auch nicht anders möglich ist, weil das verglichene Geistige in den irdischen Verhältnissen kein entsprechendes Analogon finden kann. Zu solcher Anspruchslosigkeit, befehlt nun der Herr, sollen sich die Jünger hinwenden (*στρέφεισθαι* die geistige Richtung ändern, statt in die Höhe, sollen sie in die Niedrigkeit gehen), dann werden sie den Eingang in's himmlische Reich erlangen. Die Stelle ist demnach der wichtigen Stelle Joh. 3, 3. ganz parallel, denn das *γίνεσθαι ὡς παῖδιον*, ist eben die Wiedergeburt, in der allein ein solcher anspruchloser Kindessinn gewirkt wird; durch Vorsätze und Anstrengungen des natürlichen Menschen kann derselbe nicht hervorgebracht werden. Als Zeichen des Kindessinns hebt Jesus das *ταπεινοῦν ἑαυτόν* (im Gegensatz von *ὑψοῦν ἑαυτόν*) hervor; wie das Kind anspruchlos unter seine Verhältnisse hinabsteigt, so soll auch der Wiedergeborene, statt sich auf Höhen zu versteigen, in das sichere Thal der Niedrigkeit hinabsteigen. Der Ausdruck *ταπεινοῦν ἑαυτόν* hat hier seine volle Bedeutung, indem auch in dem Wiedergeborenen der alte Mensch, als der hochfahrende, stets der positiven Demüthigung bedarf. Man kann daher auch das *ταπεινοῦν* als besondere, verstärkende Äußerung des Kindseyns auffassen, und das *μείζων εἶναι ἐν τῇ βασιλείᾳ* dem bloßen *εἰσερχεσθαι εἰς βασιλείαν* entgegensetzen.

5. Mt., der die vorhergehenden Verse allein hatte, zeigt sich hier wieder als sehr genau in der Darstellung der Reden des Herrn. Nach Mr. und Lc., welche diese Verse nicht haben, ist



die Darstellung des Kindes weniger verständlich, ja sie gewinnt bei ihnen eine andere Bedeutung; beide sprechen nämlich gleich von dem Aufnehmen der Kinder; weshalb auch Mr. 9, 36. hinzusetzen kann: ἐναγκαλισάμενος αὐτό, eine Handlung, die für die Schilderung des Mt. zunächst nicht passend gewesen wäre, denn da derselben zufolge das Kind nur Symbol für die Anspruchslosigkeit seyn sollte, so konnte es keine Bedeutung haben, dasselbe zu umarmen. (Das ἐναγκαλιῆσθαι = δέχεσθαι εἰς ἀγκάλας Lc. 2, 28. deutet auf kleine Kinder, in denen sich der Charakter der Anspruchslosigkeit allein noch rein ausprägt; das προσκαλέσασθαι Mr. 18, 2. steht damit nicht in Widerspruch, man muß nur nicht gerade an Säuglinge denken.) Wohl aber paßt dies nach dem Zusammenhange bei Mr. und Lc., dem zufolge in dem Begriff des παιδίου, die Idee des Geliebten, Theuern heraustritt. Doch es fragt sich, wie wir uns den Gedankenzusammenhang hier denken sollen; wenn nämlich Mt. auch zunächst die Darstellung des Kindes anders anwendet, so geht er doch B. 5. auch zu dem δέχεσθαι hinüber und läßt B. 6. den Gegensatz des δέχεσθαι folgen, so daß wir bei dieser Übereinstimmung der drei Evangelisten annehmen müssen, daß diese Worte bei der berührten Begebenheit gesprochen wurden. Am natürlichsten scheint hier nun zwar, dem Zusammenhange zufolge, das δέχεσθαι als einen Act der anspruchlosen, sich erniedrigenden Liebe zu fassen, so daß es sich unmittelbar an den Ausdruck: πρῶτος πάντων διάκονος (Mr. 9, 35.) anschließt. Allein dazu paßt der Schlußsatz bei Lc. 9, 48. ὁ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῶν κ. τ. λ. wenig, daraus ersieht man nämlich, daß die Jünger selbst die μικροί sind, welche aufgenommen werden, nicht die Aufnehmenden. (Vergl. auch Mr. 9, 41., woraus dies deutlich hervorgeht.) Darnach faßt man den Zusammenhang besser so auf: „seyd gerne klein, unscheinbar, wie dieses Kind, denn die Kleinen (Wiedergeborenen, die den wahren Kindesinn haben) sind dem Herrn sehr theuer und werth, so daß er, was ihnen geschieht, ansieht als ihm selbst geschehen.“ Nach diesem Gedankenzusammenhange wird denn nothwendig das als vorhergehend vorausgesetzt, was Mt. erzählt; es enthält nämlich dies den Grund der Zuneigung Christi zu denselben. Der Ausdruck παιδίον = μικρός B. 10. ist dann Symbol der Wiedergeborenen (s. zu Mt. 10, 42.). Dunkel bliebe

dann nur noch, weshalb gerade in dieser Rede zur Bezeichnung der Vaterliebe Gottes zu seinen geistigen Kindern der Ausdruck gewählt seyn mag: *ὡς παιδίον δέχεται, καὶ δέχεται*. Am einfachsten ist wohl zu sagen, daß diese Bezeichnung durch die (bei Mt. deutlich heraustretende) vorhergehende Erwähnung des Eingehens in das Reich Gottes veranlaßt ist; an dieses, als etwas Künftiges, schließt sich das *δέχεσθαι*, als das Gegenwärtige an, so daß der Sinn ist: „wer sich so in wahrer Anspruchslosigkeit selbst erniedrigt, der ist groß im Reiche Gottes; aber auch schon in den irdischen Verhältnissen, in denen die Wiedergeborenen als die Leidenden erscheinen, sind sie dem Herrn so werth, daß er, was ihnen geschieht, als sich selbst geschehen annimmt.“ (Über den Gedanken selbst vergl. Mt. 10, 40 ff., wo er schon in anderm Zusammenhange vorkam.)

Bei Mr. (9, 38—41.) und Lc. (9, 49. 50.) schließt sich hier noch eine Frage des Johannes nebst Jesu Antwort an, die Mt. ausgelassen hat, weil sie in den größern Zusammenhang der Rede nicht hinein gehört, sondern ihn eher etwas unterbricht. Die Kürze, mit der Lc. diese Zwischenfrage des Johannes berührt, würde uns Manches dunkel lassen, wenn nicht der genauere Mr. uns den Zusammenhang erkennen ließe. Die vorhergehenden Worte Jesu nämlich, in denen von dem *δέχεσθαι* der Kleinen die Rede war, gingen deutlich auf das Verhältniß der Jünger zu ihren Umgebungen. Johannes, der in den ganzen Sinn der Worte des Herrn nicht eingedrungen seyn mochte, greift ein, vielleicht eben damals vorgekommenes, ihm besonders auffälliges Ereigniß heraus und legt das dem Erlöser vor. Es hatte nämlich Jemand, der ohne Zweifel Jesu Wunder oder die der Apostel gesehen hatte, den Versuch gemacht, selbst auch in Jesu Namen zu heilen; die Jünger, in ihrer selbstüchtigen Abgeschlossenheit, sahen darin einen Eingriff in ihr geistiges Gebiet und hatten ihm, da er nicht bleibend sich zu Jesu Gemeinschaft hielt, dies untersagt \*). Dies

---

\*) Eine ganz ähnliche Geschichte wird 4 Mos. 11, 27 ff. erzählt. Als Eldad und Medad im Lager weissagen, spricht Aaron zu Moses: „mein Herr Mose, wehre ihnen!“ Moses aber spricht: „bist du der Eiferer für mich? wollte Gott, daß alle das Volk des Herrn weissagete und der Herr seinen Geist über sie gäbe!“

tadelt der Erlöser, und weist seine Jünger auf jene umfassende Liebe und Anspruchslosigkeit der ächten τέχνη τοῦ Θεοῦ hin, die kindlich alles Verwandte, unter welchen Formen sie es auch finden, aufnehmen und zulassen. Jener Mann wird also als ein Befreundeter vom liebevollen Heilande der Menschen aufgefaßt und den Jüngern angedeutet, daß sie von einem solchen sich immer Unterstützung versprechen könnten, somit auch demselben ein Segen nicht entgehen werde. So aufgefaßt reiht sich daher diese Begebenheit sehr passend in den Zusammenhang hinein; sie ist gleichsam ein Beispiel, wie der Herr denen wohlthut, die für seine Jünger sind, selbst wenn diese die Beweise der Liebe nicht recht verstehen. Die Gnome, in welcher Jesus die Lehre, welche er seinen Jüngern bei dieser Gelegenheit geben wollte, ausspricht: ὅς οὐκ ἐστὶ κατ' ἑμῶν, ὑπὲρ ἑμῶν ἐστὶ, steht parallel mit der Mt. 12, 30. erklärten: ὁ μὴ ὦν μετ' ἐμοῦ, κατ' ἐμοῦ ἐστὶ, die sich auch Lc. 11, 23. findet. Beide sind gleich wahr von verschiedenen Persönlichkeiten und Graden der Berufung. Der zu geistlicher Wirksamkeit Berufene ist schon wider den Herrn und seine Sache, wenn er sie nicht positiv fördert; der weniger Berufene, ja in geistlicher Abhängigkeit Dastehende (wie das Volk von den Pharisäern bestimmt ward), ist schon für Gottes Sache, wenn er sich frei von den allgemein verbreiteten, feindlichen Einflüssen erhält, somit für das Göttliche empfänglich bleibt. Merkwürdig bleibt aber immer, daß schon zur Zeit Jesu selbst Personen seinen Namen zu Wunderthaten anwendeten, ohne sich an seinen Kreis angeschlossen zu haben; es ist dies ein Zeugniß für die allgemeine Aufmerksamkeit, die Jesu Werke erregt hatten. Später finden wir in der Geschichte des Simon Magus (Apost. Gesch. 8.) und der sieben Söhne des Sceuas (19, 13 ff.) etwas Ähnliches. Wenn übrigens die Apostel über diese Männer ganz anders urtheilen, als hier der Erlöser, so ist der Unterschied wohl in der Gesinnung zu suchen, aus welcher solche Anwendung des Namens Jesu hervorging. Sie konnte, wie bei dieser Persönlichkeit der Fall war, aus einem, wenn gleich bewußtlosen Glauben an seine himmlische Kraft fließen, und war dann zu dulden (wiewohl freilich die Erklärungen Jesu über ihn die Nothwendigkeit seiner weiteren Belehrung und Anweisung, daß nicht die Mittheilung der Gabe Wunder zu wirken, sondern die Veränderung des Herzens der



eigentliche Zweck des Kommens Christi sey, keineswegs ausschließen); auf der andern Seite aber konnte sie auch aus ganz unlauterer Gesinnung hervorgehen, wie bei den Söhnen des Skeuas, und mußte dann unbedingt verhindert werden. Diese Menschen benutzten nämlich den Namen Jesu als eine sehr kräftige Beschwörungsformel, eben so wie andere Formeln der Art, zu ihren eigennützigen Zwecken. Nicht die äußere Handlung an sich, sondern vielmehr die Gesinnung, aus der sie fließt, bestimmt also ihre Zulässigkeit oder ihre Unzulässigkeit.

6. Der folgende Gedanke von dem *σκανδαλίζειν ἕνα τῶν μικρῶν* schließt sich sehr passend an das *δέχεσθαι* B. 5. an. Er spricht nur die andere Seite aus, so daß der Sinn dieser Worte ist: „die Kleinen sind dem Herrn so werth, daß er, was ihnen Gutes geschieht, als ihm selbst gethan ansieht und belohnt, was aber ihnen Böses geschieht, auf's Empfindlichste straft.“ Allein die eigenthümliche Form der Ausführung dieses Gedankens bei Mt., und besonders bei Mr., scheint dem Zusammenhange nicht gemäß; man sieht nicht ein, wie dies mit dem Streit unter den Aposteln zusammenhängt. Dies könnte wahrscheinlich machen, daß hier Redeelemente, die in anderm Zusammenhange gesprochen waren, eingefügt sind. (Vergl. zu Mt. 5, 29. 30., wo Ähnliches vorkommt.) Allein bei Mt. 18, 10. 14. finden sich doch wieder ganz bestimmte Zurückbeziehungen auf die *μικροί* und auch Mr. 9, 50. weist durch das *εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις* wieder auf den Streit unter den Jüngern zurück, von dem die Rede ausging; wir werden daher doch einen Zusammenhang dieser Worte vom *σκανδαλίζειν* mit der ganzen Rede nachzuweisen haben. Gesezt nämlich, auch diese Worte wären ursprünglich unter andern Verhältnissen vom Herrn gesprochen, so ist klar, daß beide Evangelisten auch hier sie in eine Verbindung haben setzen wollen. Da bleibt denn nur, daß wir uns die Bedeutung des *μικρός* modificirt denken, so daß dieser Ausdruck hier einen Gegensatz mit *μέγας* bildet. Im Allgemeinen bezeichnet das N. T. mit dem Worte *μικρός* die Gläubigen, Wiedergeborenen überhaupt (s. darüber das Nähere zu Mt. 10, 42.), dann aber finden wir auch unterschieden zwischen Großen und Kleinen im Reiche Gottes (s. zu Mt. 11, 11. und 5, 19.). Wenden wir diesen Gegensatz hier an, so läßt sich der Zusammenhang folgender Gestalt fassen.



Der Streit der Jünger unter sich über ihr Verhältniß zum Reiche Gottes mochte andern Gläubigen Anstoß gegeben haben, so daß sie irre geworden waren, ob in dem Kreise, in welchem dergleichen sich ereignen könnte, die Wahrheit wohne. Dies veranlaßte den Herrn, sich über die Strafbarkeit derer auszulassen, welche auch nur den Schwächsten unter den Gläubigen Anstoß gäben. Gegen diese Auffassung des Zusammenhangs scheint indeß B. 7. bei Mt. zu seyn, der die σκάνδαλα auf den κόσμος zurückführt; in Beziehung hierauf müssen wir sagen, daß die Jünger, sofern sie den Gläubigen Anstoß gaben, selbst mit zum κόσμος gehören, und somit der Erlöser hier vom Einzelnen zum Ganzen übergeht, gerade wie er Mt. 16, 23. die Äußerung Petri sofort auf den Ursprung des Bösen zurückführt, von dessen Einflüssen er noch nicht völlig befreit war. Dazu paßt denn B. 8 ff. sehr gut, wo von einem *ἐαυτὸν σκανδαλίζειν* die Rede ist, also der Mensch in der innern Spaltung zwischen Neuem und Altem in ihm aufgefaßt wird.

Was den Begriff des σκάνδαλον anlangt, so bezeichnet die ältere Form des Worts: σκανδάλητρον, eigentlich eine Falle, um Thiere zu fangen, dann überhaupt Schlinge, Falle, Nachstellung. Im N. T. wird es aufs Geistige übertragen und unter σκάνδαλον Alles zusammengefaßt, was die Entwicklung des geistigen Lebens aufhalten, den Menschen vom Glauben an das Göttliche abschrecken kann, = *πρόσκομμα*, im Hebr. שֶׁמֶט Strick, Schlinge, oder חֲשָׁקָא Anstoß. (Deshalb steht auch im N. T. *παγίς* und *θήρα* mit σκάνδαλον zusammen, s. Röm. 11, 9.) Das Verbum σκανδαλίζειν heißt demnach Anstoß geben, geistigen Aufenthalt bereiten, σκανδαλίζεσθαι Anstoß nehmen. Eigenthümlich ist aber die Auffassung des σκανδαλίζειν hier in unserer Stelle B. 8., wornach der σκανδαλίζων und der σκανδαλιζόμενος in demselben Individuum vereinigt erscheint. Dieser innere Gegensatz im Menschen selbst ist, wie schon eben angedeutet wurde, aus der Wiedergeburt zu erklären, durch die der neue Mensch lebendig wird, der mit dem alten um die Herrschaft ringt und kämpft. Die Größe der Sünde des geistigen Anstoßgebens, des Abschreckens der Kleinen vom Glaubensleben, schildert der Erlöser auf sinnlich-an anschauliche Weise, indem er die Strafbarkeit derselben größer darstellt, als die von Verbrechen, auf welche die stärksten politi-

schen Strafen stehen. (Das *συμμέρει αὐτῷ* drückt eine stärkere, nämlich geistige, ewige Strafe aus. — Das Versenken in's Meer fand bei den Juden nicht statt, wohl aber bei andern Völkern, s. z. B. Suet. August. c. 68. — Für den seltnern Ausdruck *μύλος ονικός* bei Mt. und Lc. hat Mr. *λίθος μυλικός*. *Μύλος* = *μύλη* bedeutet eigentlich die Mühle selbst, dann den Mühlstein. Von dem untern Mühlstein, dem unbeweglichen, brauchte man das Wort: *ὄνος*, die Adjectiv-Form *ονικός* ist dafür nicht gebräuchlich; es kann daher *μύλος ονικός* nicht wohl der untere schwerere Mühlstein heißen. Man bleibt besser bei der Bedeutung: von Eseln in Bewegung gesetzt, wodurch die Größe des Steins bezeichnet werden soll, der Stein der vom Esel getriebenen Mühle wird dem Stein aus der von Menschen getriebenen Handmühle entgegengesetzt.)

7. Derselbe Gedanke kehrt Lc. 17, 1. wieder, wo wir ihn näher betrachten werden; hier steht er nur beiläufig, ohne in den Zusammenhang der ganzen Rede hinein zu gehören. (*Κόσμος*, Gegensatz von der *βασ. τ. Ο.* Siehe darüber das Nähere bei der Erklärung von Joh. 1, 9.)

8. 9. Nachdem von dem Anstoß, der Andern gegeben wird, geredet war, geht Jesus zu dem innern Anstoß über, den der Wiedergeborene sich selbst geben kann. Der Sinn der Worte im Allgemeinen liegt klar vor; das Abhauen von Hand und Fuß, das Berauben des Auges, soll das Verleugnen des Theuersten, des Unentbehrlichsten für das äußere Leben bezeichnen, wo dasselbe dem geistigen gefährlich werden könnte, durch die sündlichen Einflüsse, die von außen vermittelt werden. Allein hier, wie auch Mt. 5, 29. 30., entsteht eine Schwierigkeit durch den Zusatz: *καλὸν ἐστὶ σοὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν* (sc. *αἰώνιον*) *χολὸν, πολλὸν, μονόφθαλμον* \*). Dies nämlich für bloße Ausschmückung, ohne innere Bedeutung zu nehmen, dazu kann ich mich nicht entschließen. Der Sinn der ganzen Vergleichung scheint vielmehr dieser zu seyn. Das Hand- oder Fußabhauen kann, wie sich von selbst versteht, nur als Bezeichnung des Geistigen gefaßt werden; denn die äußerliche That (vergl. zu Mt. 19, 12.) wäre etwas

\*) Vergl. über *μονόφθαλμος* Lobeck's Phrynichus S. 136. Die rein griechische Form ist *ἑτερόφθαλμος*.

Bedeutungsloses, wenn nicht die innere Wurzel der Sünde getilgt würde. Hand, Fuß, Auge scheint aber hier der Erlöser zur Bezeichnung geistiger Kräfte und Anlagen gebraucht zu haben und ihre Beschränkung, ihre Nichtentwicklung anzurathen, wenn man empfindet, durch ihre Ausbildung vom Entwickeln des höchsten Lebensprincips abgeleitet zu werden. Als das Höchste steht die allseitige Ausbildung aller Anlagen, der niedern wie der höhern, da, allein wer empfindet, daß er gewisse Anlagen niederer Art, z. B. künstlerische, nicht cultiviren könnte, ohne dadurch zu verlieren für sein Heiligstes, der entschlage sich ihrer Ausbildung und rette zunächst durch sorgfältige Treue seinen innersten Lebenskern, das höhere, durch Christus ihm mitgetheilte Leben, welches er durch die Zerstreuung in die Mannigfaltigkeit leicht verlieren könnte, unbefümmert darüber, daß ihm allerdings eine untergeordnete Anlage darüber verloren geht\*). Freilich aber, muß man hinzufügen, ist dieses Verlieren nur ein scheinbares, indem in der Entwicklung des höhern Lebens dem Menschen alles Niedere, das er aufopferte, in erhöhter Potenz wieder zufällt; allein zunächst hat er doch die reale Empfindung solcher Aufopferung und es bleibt immer wahr, daß es das Höhere und Bessere ist, auch die niedern Anlagen harmonisch mit dem höchsten Leben zugleich ausbilden zu lernen. Nur wo es nicht seyn kann, da wähle man das Sichere. Mr. giebt übrigens von dieser Rede eine sehr breite Recension, ohne doch den Gedanken weiter auszuführen. Das einfache *πῶρ αἰώνιον* bei Mt. umschreibt Mr. weitläufig durch die *γέννη, πῶρ ἄσβεστον, ὅπου ὁ σκόληξ αὐτῶν οὐ τελειτῇ καὶ τὸ πῶρ οὐ σβέννεται*. Die Worte sind aus Jes. 66, 24. entnommen und daraus auch wohl schon in Sir. 7, 19. Judith 16, 21. aufgenommen. Sie schildern die *ἀπώλεια* in Bildern von Tod und Verwesung hergenommen, indem der *ζωή* der *θάνατος αἰώ-*

\*) So auch schon Origenes (comm. in Matth. Tom. XIII. edit. de la Rue Vol. III. 603.). Wenn Tholuck (Comm. z. Bergpred. S. 234.) hiergegen bemerkt, diese Auffassung trage einen modernen Charakter, weil die Spaltung des Geistes in Vermögen der modernen Reflexionsphilosophie angehöre; — so scheint mir dies unrichtig, denn verschiedene Anlagen hat man ja stets unterschieden. Welches Volk hätte Gedächtniß und Verstand, Phantasie und Willen geradezu verwechselt?



νιος entgegengestellt wird. (S. über die *χρίσις αἰώνιος* die Bemerkungen zu Mt. 12, 32.) Der Ausdruck *σκόληξ* = *תולדה* bezeichnet vorzugsweise den den Leichnam verzehrenden Wurm (Ps. 22, 7. Sir. 10, 13.); hier wird derselbe, parallel stehend mit *πῦρ*, als Schmerz wirkend aufgefaßt. Die scheinbare Tautologie in der Stelle *τὸ πῦρ ὑσβεστον, ὅπου τὸ πῦρ οὐ σβέννυται*, verschwindet, wenn man bei *πῦρ*, wie bei dem vorhergehenden *σκόληξ*, ergänzt *αὐτῶν*, das auch im Jesaias dabei steht. Es ist nämlich dann der erste Ausdruck die allgemeine Bezeichnung des Straforts, der zweite die besondere Anwendung seiner Beschaffenheit eben auf diese Strafbaren.

Interessant ist am Schluß dieser Worte bei Mr. B. 49. 50. die Bemerkung: *πῶς γὰρ πρὸ ἀλισθήσεται καὶ πᾶσα θυσία ἂν ἀλισθήσεται*. Dieser Gedanke beschließt sehr zweckmäßig die vorhergehende Rede, indem er gleichsam in einen allgemeinen Grundsatz das vorher Dargelegte zusammenfaßt. Das: *πῶς πρὸ ἀλισθήσεται*, geht weder bloß auf das *πῦρ αἰώνιον*, noch bloß auf die Ermahnung zur Selbstverleugnung, sondern auf beides zusammen, so daß *πῶς* im eigentlichen Sinn von der Gesamtheit der Menschen zu verstehen ist. Der Sinn des Ausdrucks ist dann: wegen der allgemeinen Sündhaftigkeit des Geschlechts muß Jeder mit Feuer gesalzen werden, sey es, daß er freiwillig in die Selbstverleugnung und ernste Reinigung von Sünden eingehe, oder daß er unfreiwillig in den Strafort geführt werde. Das *πῦρ* erscheint also einmal als das läuternde, reinigende Element (wie oft z. B. Mal. 3, 2. Sir. 2, 5.), dann als das Schmerz erregende; wer aber den Schmerz, der mit der Überwindung der Sünde nothwendig gepaart ist, mit Ernst übernimmt, für den wirkt er wohlthätig (1 Petr. 4, 1.). Der Ausdruck *ἀλίζεισθαι*, für die Wirkung des Feuers, ist zunächst wohl gewählt wegen des folgenden Citats, in dem vom Salz die Rede ist; dann aber ist er zur Bezeichnung des Feuers auch höchst passend, weil die Wirkung des Salzes und des Feuers eine verwandte ist; man kann das Salz ein gebundenes Feuer nennen. Nach der tiefen und wahren biblischen Symbolik hat daher das Salz auch seine eigenthümliche Bedeutung, namentlich für das Opfer. Nach 3 Mos. 2, 13. mußten alle Opfer mit Salz gewürzt werden. Diese Stelle ist hier berücksichtigt, so daß man: *ὡς γέγραπται*, ergän-



zen kann. Die alttestamentliche Sitte, die Opfer mit Salz zu würzen, wird daher hier vom Herrn in ihrer tiefen Bedeutung aufgefaßt. Wie jedes Opfer ein Bild des innern Hingebens des Opfernden mit Allem, was er ist und hat, an seinen ewigen Ursprung ist; so sollte das Salz anzeigen, daß solche Hingabe, ohne den Schmerz der Verleugnung und ohne die anregende Wirkung des Feuergeistes von oben, keine Gott wohlgefällige seyn kann. Hiernach ist also die grammatische Verbindung in dem Satze so zu fassen, daß das: καὶ πᾶσα θυσία ἀλλ' ἁλισθήσεται, nicht etwas Anderes bedeutet, neben dem: πᾶς πυρὶ ἁλισθήσεται Stehenden; sondern daß darin das sinnliche Vorbild von dem geistigen Vorgange, den die ersten Worte bezeichnen, hingestellt wird. Man braucht aber deshalb dem καὶ nicht die Bedeutung sicuti, quemadmodum, beizulegen, sondern darf nur ein διὰ τοῦτο ergänzen, so daß der Sinn ist: „und deshalb soll (wie geschrieben steht) jedes Opfer mit Salz gesalzen werden.“ Wir haben also in dieser Stelle eine authentische Erklärung von der Bedeutung der Opfer und des Ritus, sie mit Salz bestreut dem Herrn darzubringen\*). Unter den mancherlei andern Erklärungen dieser Stelle ist besonders die als der Sprache zuwider zurückzuweisen, die ἁλιεύσαι = πῆλ in der Bedeutung, vernichtet werden, nimmt, mit Berufung auf Jes. 51, 6. In dieser Stelle hat nämlich das πῆλ eine Bedeutung, die mit dem Worte πῆλ, Salz, gar nicht zusammenhängt (vergl. Gesenius im Lex. u. d. B.). — Schwierig ist noch die Verbindung von V. 50. mit dem Vorhergehenden. Die Rede geht nämlich auf die Natur des Salzes überhaupt hinüber und hebt hervor, daß, wenn dasselbe seine Kraft verloren habe, es durch nichts dieselbe wieder erlangen könne. Derselbe Gedanke kam Mt. 5, 13. Lc. 14, 34. in solcher Verbindung vor, daß die Jünger selbst das ἅλας τῆς γῆς hießen, in sofern sie nämlich das würzende, belebende Element für die Menschheit waren. Hier ist der Sinn des Gedankens

\*) Schön sagt Hamann in Anlaß dieser Stelle: „die Angst in der Welt ist vielleicht der einzige Beweis unserer Heterogenität. Denn fehlte uns nichts, so würden wir es machen wie die Heiden und die Transcendentalphilosophen, die von Gott nichts wissen und sich in die liebe Natur vergassen. Diese impertinente Unruhe, diese heilige Hypochondrie ist das Feuer, womit wir Opferthiere gesalzen werden.“ (Werke Th. VI. S. 194.)

etwas modificirt, aber nicht wesentlich verändert. Es wird nämlich in den Jüngern selbst unterschieden zwischen dem natürlichen Leben, vermittelt welches sie mit dem κόσμος verwandt sind (vergl. Mt. 18, 17.), und dem himmlischen höhern Lebensprincip in ihnen. Dieses zu bewahren und dadurch nach und nach sich nach allen Kräften und Anlagen mit Salz von oben zu sättigen, wird ihnen hier empfohlen. In der Stelle Mt. 5, 13. heißen sie ἅλας τῆς γῆς, in sofern sie, verglichen mit der großen Masse der Menschen, überwiegend mit Feuerkraft von oben gesättigt waren. In beiden Stellen aber, hier wie auch Mt. 5, 13., erscheint die menschliche Treue in Anspruch genommen für die Bewahrung des Salzes des Geistes; hervorrufen kann der Mensch das höhere Leben nicht, es ist reines Geschenk der Gnade, aber er kann es verschütten oder kann es schützen, wie eine Mutter das Kind unter ihrem Herzen vor Schaden und Unfall bis auf einen gewissen Grad sichern kann, aber unfähig ist, sein Daseyn hervorzurufen. In dieser Ermahnung also: ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλας, liegt eine Aufforderung zum Ernst in der Verleugnung und Nachfolge, als dem Mittel der Bewahrung des Geschenkten. Die Erinnerung an die Unmöglichkeit der Würzung des kraftlos gewordenen Salzes (ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτίσετε;) schärft diese Ermahnung. Die Schlußworte: καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις, sehen auf den Anfang der Rede Mr. 9, 33. zurück. Vielleicht soll das ἅλας ἔχετε einen Gegensatz bilden mit dem εἰρηνεύετε. Senes scheint eine scharfe, beißende Wirkksamkeit, dieses eine milde und sanfte zu bezeichnen; beides soll in dem Wiedergeborenen vereinigt seyn; in Beziehung auf das Ungöttliche in der Welt soll er strafen und rügen und in sofern, wie Christus selbst, den Streit bringen (Mt. 10, 34.); gegen das Verwandte aber in den Kindern Gottes soll die Sanftmuth herrschen. Wie also das Salz nicht das Salz salzet, sondern das Ungesalzene, so soll auch die Lebenskraft der Kinder Gottes nicht zum Streit unter ihnen selbst verschwendet, sondern zum Lebendigmachen der Welt verwendet werden. Die Genauigkeit, mit der die letzten Verse bei Mr. sich theils an das Vorhergehende, theils an den Anfang der ganzen Rede anschließen, macht mir nicht wahrscheinlich, daß sie ursprünglich einem andern Zusammenhange ange-

hört hätten; wir haben hier daher einen Fall, wo Mr. auch etwas Eigenthümliches beibringt.

10. Während Mt. bis dahin mit Mr. parallel geblieben war, verfolgt er nun die Rede bis an's Ende des Capitels allein. Die Gedankenverbindung des ersten Sazes mit dem Vorhergehenden ist einfach, indem das καταρροεῖν B. 10. auf das σκανδαλίζειν B. 6. zurücksieht. Daß aber die μικροί auch hier wieder die Wiedergeborenen sind, bedarf keiner Bemerkung; eine besondere Beziehung der Engel auf die Kinder können wir daher hier nicht finden. Eigenthümlich ist der Grund, dessen sich hier der Herr bedient, um die Erinnerung, die Kleinen nicht zu verachten, zu schärfen. Er hebt ihre Werthschätzung beim Vater im Himmel hervor (der auch ihr Vater ist, weil die Gläubigen das Leben Christi in sich tragen, s. B. 5.), indem er bemerkt: „ihre Engel schauen Gottes Angesicht beständig.“ Was hierin zuvörderst das: βλέπειν τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς anlangt, so ist dieser Ausdruck keineswegs auf eine orientalische Redensart zu reduciren; er bezeichnet vielmehr einfach die Realität des Verhältnisses. Den Grad der Heiligkeit des Wesens bestimmt der Grad der Nähe Gottes; der Sinn soll daher seyn, daß die Wiedergeborenen (selbst die geringsten Glieder des Reiches Gottes), als die Repräsentanten der höchsten Heiligkeit auf Erden, auch in der himmlischen Welt (in der alle irdischen Erscheinungen ihre Wurzel haben), die heiligsten Wesen zu Repräsentanten haben. Was sich in politischen Ordnungen Analoges darstellt, ist bloß mehr oder minder bewußte Nachformung des Urverhältnisses (vergl. 1 Kön. 10, 8. Esth. 1, 14. Jerem. 52, 25.). Die Idee von Engeln, die in unmittelbarer Nähe des Vaters ihren Stand haben, tritt öfter in der Schriftlehre hervor (Dan. 7, 10. Offenb. 1, 4. 4, 4.), wir finden aber sonst an keiner Stelle, daß eben diese Engel in Verbindung gesetzt werden mit den Gläubigen, wie hier durch den Ausdruck: ἄγγελοι αὐτῶν. Wiewohl indeß diese Stelle in gewisser Beziehung einzig dasteht, auch keinen eigentlichen didaktischen Charakter trägt, so ist doch bei derselben an eine Accommodation an jüdische Mythen nicht zu denken. Es war hier nicht die mindeste Veranlassung diese Idee anzuregen, wenn sie nicht innere Wahrheit hätte. Daß, wie die KWB. diese Idee ausbil-

deten (vergl. Schmidt de angelis tutelaribus\*) in Illgen's Denkschrift. Leipz. 1817.), jedes Individuum seinen Engel hätte, besagt diese Stelle nicht ausdrücklich. Im Daniel ist von Engeln als Repräsentanten ganzer Völker die Rede (10, 20. 12, 1.), hiernach ließe sich auch an die Repräsentation Mehrerer durch Einen Engel denken. Doch spricht Ap. Gesch. 12, 15. wieder für individuelle Repräsentation. Die Stelle behält immer etwas Dunkles, da sie nicht durch Vergleichung anderer erhellt werden kann. Die Schrift faßt übrigens öfter die Engelwelt in ihrer Beziehung zu den Gläubigen auf (Ps. 34, 8. Ps. 91, 11. Hebr. 1, 14.), indem die Entwicklung der Kirche als der Mittelpunkt des Ganzen erscheint (1 Petr. 1, 12.).

11—14. In einigen Handschriften (B L und andern) fehlt V. 11., er könnte aus Lc. 19, 10. recipirt seyn, da Lc. auch die folgenden Verse in Verbindung mit verwandten Elementen hat. Allein einmal ist unwahrscheinlich, daß aus einer gar nicht parallelen Stelle des Evangeliums Lc. dieser Vers eingeschoben seyn sollte; dann paßt er auch zu gut in den Zusammenhang des Mt., als daß man nicht mindestens glauben sollte, Mr. selbst habe ihn hier eingereiht, wenn man freilich dahin gestellt lassen muß, ob die Worte gerade in diesem Zusammenhange ursprünglich gesprochen seyn mögen. Der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* tritt nämlich als der Höhere den *ἄγγελοι* an die Seite, und daß die *μικροί* das Object der Sendung des Menschensohnes sind, ist ein neuer Beweis ihres Werthes in Gottes Augen. Das *ἀπολωλός* weist schon deutlich auf das folgende Gleichniß vom verlorren Schaaf hin, dessen weitere Erklärung im Lucas (Cap. 15.) ihre Stelle finden wird. Hier erinnere ich nur in Beziehung auf den Zusammenhang desselben mit der ganzen Rede, daß der Gegensatz des verirrtten Schaafs mit den 99 nicht verirrtten hier ohne alle Beziehung dastehen würde, wenn wir nicht, wie oben bemerkt wurde, den Gegensatz zwischen dem *μικρός* und *μέγας* in der Rede festhalten wollten. Die Parabel gewinnt daher in diesem Zusammenhange eine Modification des Sinns, welche ihr bei Lc.

\*) Einen Auszug aus dieser Abhandlung giebt Meyer in den Blätt. f. höh. Wahrheit Th. I. S. 183 ff.



fremd ist, wo mehr die *δικαιοι* und *ἀδικοι* in ihrem Verhältniß zur Gnade darin dargestellt werden.

15—17. Schon in der allgemeinen Bemerkung zu diesem Capitel wurde erwähnt, daß auch die folgenden Gedanken über die Vergebung in den allgemeinen Redezusammenhang hier hinein gehören könnten, wenn wir annähmen, daß der Streit der Jünger zu Beleidigungen geführt hätte und Petrus der Beleidigte, und eben deshalb der zum Verzeihen Ermahnte gewesen wäre. Allein wenn gleich die folgende Parabel (B. 22—35.) zu dieser Annahme sehr wohl paßt, so macht mir doch die Verknüpfung der Gedanken B. 18. 19. mit der Rede diese Annahme nicht wahrscheinlich; wären die Jünger selbst die Beleidiger und die Beleidigten, so würden diese Verse in die Ermahnung schwerlich eingefügt seyn, weil sie mehr gemacht sind, die Jünger zu erheben, als sie zu demüthigen. Es ist mir annehmlicher, daß Mt. nach seiner Sitte an den Grundgedanken der Rede verwandte Elemente angeschlossen hat; hier wollte er den Charakter der Kinder des Reichs in ihrer Demuth und Sanftmuth schildern. Nachdem im Vorhergehenden die Gläubigen gewarnt waren, schwächere Brüder nicht zu verletzen, hebt die Rede die andere Seite hervor und schildert, wie Gläubige sich benehmen sollen, wenn ihnen eine Verletzung zugefügt ist (*ἐὰν ὁ ἀδελφός σου ἁμαρτήσῃ εἰς σέ,*) und zwar von einem andern Gläubigen (*ἀδελφός* ist hier Mitchrist, Glied des Reiches Gottes). Diese Belehrung wird aber so allgemein gefaßt, daß sie zugleich als Vorschrift für die ganze Kirche auftritt, und auf den geistlichen Charakter der Jünger Jesu und die ewige Gegenwart Christi in seiner Gemeinde begründet wird, was höchst unwahrscheinlich macht, daß diese Worte durch einen Streit unter den Jüngern selbst veranlaßt wurden, sonst müßte B. 18. zu fassen seyn, „wenn ihr Einer den Andern aus der Gemeinschaft des Reiches Gottes ausschließt, so hat das seine Gültigkeit vor Gott,“ ein Gedanke, der offenbar unstatthaft ist. Die Jünger sollen nicht Einer den Andern ausschließen, sondern sie werden hier aufgefaßt als der ächte, lautere Kern der Kirche, den keine Macht des Bösen überwältigen soll; wenn aber von den minder durch das christliche Princip durchleuchteten Brüdern der Sünde wider sie Raum gelassen wird, dann sollen sie nach der gegebenen Vorschrift verfahren. Die *βασ. τ. οὐρ.* (B.

23.) erscheint hier also keineswegs als eine absolut vollkommene Gemeinschaft (vergl. zu Mt. 13, 47.), sondern als eine solche, in der das Gute das Bestimmende, somit das Böse in seinem Einfluß Hemmende und Beschränkende ist; so daß diese Stelle wiederum deutlich zeigt, daß der Erlöser beabsichtigte, eine äußere Kirche zu gründen, eine Gemeinschaft, in der sich das ideale Reich Gottes, als ein Kern in der Schale entwickeln soll. Die Jünger erscheinen als die Repräsentanten dieses Kerns des Reiches Gottes, ihnen wird die Leitung und Regierung dieser Gemeinschaft vertraut; sie sind also das *ἄλφα* und haben für die Bewahrung des Ganzen zu sorgen, in der Kraft des, der stets unter ihnen ist. Würden sie ihre Kraft (durch Untreue) verlieren, so würde das Reich Gottes zerfallen, die Sünde der Andern soll ja eben durch sie cohibirt werden. Es ist aber hier wieder wohl zu merken, daß diese Vorschriften des Erlösers sich nicht auf die Form der äußern Kirche zu allen Zeiten beziehen (vergl. darüber zu Mt. 5, 39 ff.), sondern daß sie nur für die Gemeinschaft wahrhaft Gläubiger gelten\*). Die äußere Kirche steht nämlich seit dem 4ten Jahrhundert wieder alttestamentlich da, und für Personen, die ganz auf gesetzlichem Standpunkte stehen, haben solche Vorschriften keine Bedeutung; gegen Beleidigungen der Welt hat der Christ die Obrigkeit, und er irrt, wenn er glaubt, daß er sie um dieser Anordnung Jesu willen nicht zu Hülfe rufen dürfe\*\*). Die ganze Stufenfolge der Ermahnung, zuerst allein, dann vor einigen Zeugen, endlich vor der Gemeinde, setzt ein Gemüth voraus, das nicht unempfänglich ist für die Kraft der Wahrheit, auch da, wo sie nicht durch Drohungen unterstützt wird. Ihre allgemeine Ausführung würde eben so gut die bürgerliche Ordnung auflösen, als wenn Jeder Jedem, der den Mantel fordert, auch den Rock dazu geben wollte. Für den uner-

---

\*) Besser: diese Vorschriften beziehen sich nicht auf die „Christenheit“ und „christlichen Staaten,“ sondern sind nur ausführbar, wo christliche Gemeindeorganisation existirt. Zu der letzteren gehört aber keineswegs, daß die Gemeinde aus lauter Wiedergeborenen bestehe, sondern nur, daß Kirchenzucht gegen offenes Argerniß in ihr organisirt sey. (E.)

\*\*) Hiernach ist 1 Kor. 6, 1. zu verstehen, wo bei der Auslegung das Nähere gesagt werden wird.

wecken Menschen ist es Weisheit, es bei Gottes Vorschrift zu lassen: „Auge um Auge, Zahn um Zahn.“ (Mt. 5, 38.) — Sehr richtig ist die Bemerkung von Fritzsche (zu d. St.), daß man besser nach αὐτοῦ, als nach μόνου die Interpunction setzt. [?] Das μεταξὺ σου καὶ αὐτοῦ ist völlig ausreichend; passend aber schließt sich μόνου ἐάν σου ἀκούσῃ an einander an, hier steht nämlich die Einheit der folgenden Mehrheit gegenüber. [Eine solche Voranstellung des μόνου vor die Conjunction ist dem Stile des Mt. fremd.] Als das Princip des ganzen empfohlenen Verfahrens tritt Sanftmuth, Schonung und das Bestreben hervor, das Göttliche in dem Gemüth des Bruders zur Herrschaft zu bringen. Es handelt sich also in der Zwiesprache nicht bloß um das isolirte Factum der Beleidigung, sondern um den gesammten Gemüthszustand des Beleidigers, aus dem die That hervorging. Diesen Gemüthszustand gilt es zu verwandeln und darauf führt das *περδάλειν* sc. *εἰς ζωὴν αἰώνιον*. Jedes *ἀμαρτάνειν*, vor Allem gegen den Bruder, ist ein Herrschenlassen des sündlichen Principes (1 Joh. 3, 8.), und dies führt zur *ἀπώλεια*, der Bruder, der daher den Bruder durch die Gewalt der sanften Liebe für ihr Reich gewinnt, *περδάλει* = *σώζει αὐτόν*, versteht sich, durch die Kraft des in ihm wirkenden Christus. Die einmal zurückgeschlagene Liebe verstärkt ihren Angriff; die Ermahnung wird nachdrücklicher und feierlicher durch die Gegenwart Mehrerer. Der Erlöser bezieht sich hierbei auf 5 Mos. 19, 15. (Das *ῥῆμα* entspricht hier dem hebr. דָּבָר in der Bedeutung Rechtsache, causa; *στόμω* ist für das mündliche Zeugniß gesetzt, wodurch der Zeuge zum Zeugen wird.) Er wendet diese Mosaische Anordnung hier in erhöhtem Sinn für erhöhte Verhältnisse an. Von einem Zeugen wider den fehlenden Bruder ist hier nämlich zunächst gar nicht die Rede, sondern nur von einem nachdrücklichen Wirken auf ihn. Wenn dieses freilich keinen Eingang fand, so gestaltete sich ihre Gegenwart als zeugend wider ihn, indem seine Sache der gesammten Gemeinde vorgelegt ward; dies erscheint als der letzte Versuch, den christlichen Geist in dem Irrenden und seinen Irrthum Festhaltenden zur Herrschaft zu bringen. (Die *ἐκκλησία* ist hier, wie *ἐκκλησία*, die Versammlung aller Gläubigen an einem Ort, der das einzelne Individuum als Glied angehört.) Folgt er dieser gesteigertsten Rüge auch nicht, so ist das einzige Mittel der Hülfe,



wie die einzige Strafe, das Ausschließen aus der Gemeinschaft; wo in einem Gemüth das höhere Leben aufging, da weckt das Entziehen der Gemeinschaft mit dem Verwandten oft die schlummernde Sehnsucht am sichersten auf. (Die Ausdrücke ἐθνικός und τελώνης bezeichnen die außerhalb des christlichen Lebens hinausliegenden Lebenskreise überhaupt.)

18. Über den Gedanken dieses Verses vergl. zu 16, 19. Hier fragt sich nur, wie der Evangelist die Worte im Zusammenhang gefaßt haben will. Offenbar werden die ὑμεῖς mit der ἐκκλησία parallel genommen im vorigen Verse, so daß die Festigkeit und Sicherheit des Beschlusses der Gemeinde ausgesprochen werden soll. „Was in einem solchen Fall die Gemeinde verordnet, das ist kein bloß menschlicher Beschluß, sondern weil in der Gemeinde selbst das Göttliche in irdischer Erscheinung auftritt, ist der Beschluß, den sie faßt, selbst von höherer Gültigkeit.“

19. 20. Der Zusammenhang der folgenden Verse mit dem Vorhergehenden ist einfach dieser: die geistliche Macht der Gemeinde zu lösen und zu binden beruht auf der Wirksamkeit des himmlischen Vaters in ihr; diese Wirksamkeit aber ist unabhängig von der Größe der Gemeinde und vom Ort (man kann nach Mt. 28, 20. auch hinzufügen, von der Zeit), Gott in Christo ist überall in seiner Gemeinde gegenwärtig. (Das πάλιν ἀμήν giebt keinen unpassenden Sinn; die Autorität der Handschriften spricht für die Auslassung des ἀμήν). Die ἐκκλησία wird hier in ihrer geringsten Erscheinung (ὅμο ἢ τρεῖς) aufgefaßt; ein Einzelner kann keine Gemeinde bilden, jede Mehrheit von Personen aber, die dasselbe höhere Lebensprincip in sich tragen, bildet eine κοινωνία τοῦ πνεύματος (1 Joh. 1, 3.) und dadurch eine Gemeinde. Aus der κοινωνία kann dann eine συμφωνία (eine Zusammenstimmung des Willens für einen einzelnen Fall hervorgehen, und diese erhört der Vater. Den ἐπὶ τῆς γῆς entspricht der πατήρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, so daß die Gemeinde durch das πνεῦμα als mit dem Vater verbunden erscheint, und dieser die Wünsche jener verwirklicht. Der allgemeine Ausdruck περὶ παντός πράγματος pflegt so beschränkt zu werden, daß man alles für das Wohl der Gemeinde Förderliche, dem christlichen Lebensgebiet Angehörige, darunter zu verstehen pflegt; dies ist allerdings in sofern richtig, als das Geistliche das einzige Object der Thätigkeit der Gläubigen ist, in dem



ihnen alles Andere, sofern es an sich gut ist, aufgeht; aber eben, weil ihnen Alles darin aufgeht, ist das  $\pi\alpha\nu\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$  auch im eigentlichen Sinn zu nehmen, indem Jedes, sofern es im Verbande mit den Bedürfnissen der Kirche steht, Object des Gebets der Gläubigen werden kann. Die Möglichkeit des Mißbrauchs dieses Befehls, oder vielmehr dieser erhabenen Erlaubniß des Erlösers für die Seinen, ist dadurch ausgeschlossen, daß eben des Vaters Geist in Christo Jesu selbst es ist, der die  $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\tau\iota\alpha$  τοῦ πνεύματος, die daraus entspringende  $\sigma\upsilon\nu\mu\omega\nu\tau\iota\alpha$  für den einzelnen Fall, und das Gebet selbst schafft und anregt. Wo also alles dieses nicht real vorhanden, oder in bloßer Täuschung vor-  
 ausgelegt ist, da finden die Worte des Herrn keine Anwendung; wo es aber im Wesen ist, da haben seine Worte auch ihre ewige Wahrheit. Von Ort und Zeit ist dieselbe ganz unabhängig; wo ( $\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon.\ \tau\acute{o}\pi\omicron\nu$ ) auch immer Gläubige versammelt seyn mögen, sind sie auf Jesu Namen versammelt (und beten sie in seinem Namen), so ist der Herr in ihrer Mitte\*). (Und nach Mt. 28, 20. ist auch die Zeit ohne Einfluß:  $\epsilon\gamma\omega\ \mu\epsilon\theta' \ \epsilon\mu\acute{\iota}\nu\ \epsilon\iota\mu\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ .) Daß den Gedanken Bestimmende in diesen Worten ist das:  $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{o}\ \xi\mu\acute{o}\nu\ \delta\upsilon\nu\omicron\mu\alpha$ . (Es ist hier  $\epsilon\iota\varsigma$  nicht zu verwechseln mit  $\epsilon\nu$ , in der Formel  $\epsilon\iota\varsigma\ \delta\upsilon\nu\omicron\mu\alpha$  ist der Name gleichsam der Vereinigungspunkt, so daß sie dem deutschen: auf seinen Namen, entspricht; in der Formel:  $\epsilon\nu\ \delta\upsilon\nu\omicron\mu\alpha\tau\iota$ , ist der Name die Kraft der Vereinigung, vermittelst welcher die Verbindung bewerkstelligt wird und bestehend gedacht wird. Vergl. zu Mt. 28, 19.)  $\delta\upsilon\nu\omicron\mu\alpha$  aber =  $\omega\omega$  (vergl. zu Lc. 1, 35.) ist die Persönlichkeit, Wesenheit selbst, und zwar nicht in ihrer Unerkennbarkeit oder Unerkanntheit, sondern in ihrer Manifestation. Die Versammlung daher auf Jesu Namen, das Gebet in seinem Namen, setzt das Leben des Geistes Jesu in den sich Versammelnden voraus. Es ist keine, Jedem in jeglichem Zustande durch Selbstbestimmung

---

\*) Interessante Anklänge dieser Wahrheit, daß das Göttliche gegenwärtig ist in der menschlichen Versammlung solcher, die es suchen, finden sich bei Rabbinen. So heißt es im Tractat Pirke Aboth III. 2. duo si assident mensae et colloquia habent de lege,  $\pi\epsilon\tau\epsilon\pi\epsilon$  (das Symbol des wirklichen Gottes, des Sohnes, vergl. zu Joh. 1, 1.), quiescit super eos secundum Mal. 3, 16.

mögliche, isolirte Handlung, sie fordert vielmehr das Seyn in dem christlichen Lebensprincip als nothwendige Voraussetzung. Da indeß auch der Gläubige dunkle Momente in seinem Innern hat, kann auch er, aus Nachlässigkeit, Mangel an Wachsamkeit, zusammenseyn mit Gläubigen nicht im Namen Jesu, so daß also dieses einen wachen, sich selbst bewußten Glaubensstand nothwendig macht, denn als Ziel der Entwicklung müssen wir betrachten, nie ohne Gebet (Lc. 18, 1 ff.), nie außer dem Namen Jesu allein oder versammelt zu seyn (vergl. über das Gebet im Namen Jesu das Weitere zu Joh. 14, 13. 14. 16, 24.). Wenn übrigens B. 19. vom Vater die Rede war und B. 20. der Sohn als der Gegenwärtige in der Versammlung (und somit natürlich als der Wirkende, das Gebet Erfüllende) erscheint; so erklärt sich dies einfach aus dem Verhältniß vom Vater und Sohn. In sofern nämlich der Vater sich nur im Sohne manifestirt, und der Sohn nur wirkt, was der Vater anregt (Joh. 8, 28.), ist die Wirksamkeit des Vaters und des Sohnes die Eine und Selbige des wahren lebendigen Gottes. Ein sich Versammeln im Namen des Vaters, und Beten in ihm, ohne den Sohn, ist ein Unding, es ist ein bloßes Beten im eignen Namen, und das ist kein Beten, denn wer den Sohn leugnet, der hat auch den Vater nicht. Diese letzten Verse haben übrigens wieder eine Johanneische Erhabenheit und scheinen in den geweihtesten Momenten gesprochen zu seyn. Die folgende Parabel senkt sich gleich wieder in ein niederes Gebiet herab, freilich aber wohl deshalb, weil die Frage des Petrus bewies, daß er (und mit ihm gewiß auch die andern Jünger) zum vollen Verständniß der vorhergehenden Gedanken damals noch nicht geeignet war.

21. 22. Wenn Petrus im Folgenden von der Vergebung spricht, so war von derselben in Jesu Worten nicht ausdrücklich die Rede gewesen; allein die ganze Vorschrift (B. 15 ff.) in der Behandlung irrender Brüder hatte die Vergebung zur nothwendigen Voraussetzung. Der in eignem Willen dem Zorn Raum Gebende bleibt an der einzelnen Verletzung kleben, der Vergebende strebt als *ειρηνοποιός* (Mt. 5, 9.) den Grund der Sünde aus des Bruders Herzen zu schaffen. Der unentwickelte Zustand des Petrus aber ließ ihn die Grundidee der Vergebung selbst nicht verstehen; die Natur der reinen Liebe verkennend, die nie an-

ders kann als lieben, denkt er sich ein Maaß in der Vergebung, besorgend, wie es dem natürlichen Menschen zu gehen pflegt, daß die grenzenlose Vergebung etwas Unmögliches seyn müßte. (Das ἐπτάκις, wie das folgende ἐβδομηκοντάκις ἐπτά, enthält bloß den Begriff des Begrenzten und Unbegrenzten, nach jüdischer Sitte in der Siebenzahl ausgesprochen. Vergl. 1 Mos. 33, 3. 1 Kön. 18, 43.)

23. Da der Erlöser aus der Frage des Petrus sah, wie ihm die Einsicht hier fehlte, so legt er in einer Parabel ihm die Gründe aus einander, um derentwillen das Glied des Reiches Gottes stets zum Vergeben bereit seyn müsse, weil es selbst nur durch Vergebung den Eintritt in dasselbe hatte erlangen können. Dies mußte für Jeden, auch für den auf gesetzlichem Standpunkte Stehenden, ein bestimmendes Motiv werden zur Vergebung; es sprach sich darin nur das Gesetz der Vergeltung aus. Während also die Frage des Petrus ein Recht vorauszusetzen schien, dem zufolge man mit der Bewilligung der Vergebung selbstbeliebig fortfahren und einhalten könne, erklärt der Erlöser, daß ein solches nicht existire; wer selbst sein Alles schuldig sey, habe nichts zu fordern (vergl. über die Formel: ὁμοιωθή ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ, Mt. 13, 24. — Λόγον συναίρειν, rationem conferre, Rechnung halten. Die δοῦλοι sind, wie die Summe zeigt, die Minister, denen hier die Jünger parallelisirt werden).

24—26. Die Summe von 10,000 Talenten ist sehr groß; wäre es das hebr. Talent (תק"ק = 3000 Sefel, s. 2 Mos. 38, 25. 26.), so würde sie 15 Millionen Thaler machen. Es paßt aber die große Summe theils zu dem Staatshaushalte eines Königs, theils auch zu der Idee, die das Gleichniß ausdrücken soll, daß nämlich die Schuld des Sünders gegen Gott eine unerschwingliche sey. Nach antiker Sitte wird die Familie des Schuldners als dem Gläubiger mit gehörig betrachtet; im N. T. erscheint indeß dieselbe durch die weise Institution des Halljahrs gemildert, in welchem der Schuldner mit seiner Familie losgegeben werden mußte (vergl. 3 Mos. 25, 39 ff.). Der Wunsch des Schuldners, die Zahlung aufgeschoben zu sehen (μακροθυμεῖν mit ἐπὶ wie mit εἰς im N. T. construirt, Nachsicht, Langmuth haben), und die Hoffnung, sie leisten zu können, ist nur als Aus-



druck der Sorge und Angst, an sich aber als etwas Unmögliches zu betrachten, weshalb auch der König ihm mitleidig die Schuld erläßt.

27—30. Mit der Milde des Königs contrastirt die Härte des Schuldners gegen seine Untergebenen auf die auffallendste Art. (Über das *σπλαγχνίσσθαι* s. zu Lc. 1, 78. — Das *ἀπολύειν*, als das Entlassen aus der persönlichen Haft und Sclaverei, wird unterschieden von dem Erlassen der Schuld. — *Δάνειον*, geborgtes Geld, kommt nur hier vor.) Der *σύνδουλος* ist nicht als dem ersten parallel stehend zu denken, es wird nur absichtlich das gleiche Abhängigkeitsverhältniß beider vom Könige hervorgehoben, um die Härte des Schuldners desto anschaulicher zu machen. Aus demselben Grunde ist auch die Summe (100 Denare = 12 Thaler) so gering angegeben. In der Idee, welche durch das Gleichniß anschaulich gemacht werden soll, tritt hierdurch dieses Moment hervor, daß jede Schuld des Menschen gegen Menschen (seinen *σύνδουλος*), verglichen mit der Schuld gegen Gott eine unbedeutende ist, die daher derjenige nie geltend machen kann, der sich seiner größern Schuld gegen Gott bewußt ward. [Die Schuld des *σύνδουλος* ist nun gleichsam an Gott übergegangen. Der *δοῦλος* war Gott unendlich viel schuldig, und alles ward ihm erlassen. Dafür ist er nun (in anderem Sinne) Gott sich selbst und alles schuldig. Auch alle Forderungen, die er an andere hatte, hat nun nicht mehr er, sondern Gott an sie zu machen, der Gott, dem es nicht zuviel ist, 10,000 Talente zu erlassen!] Dieser hartherzige Knecht aber, dessen Sinn durch die Gnade des Königs nicht erweicht war, erlaubt sich gegen seinen Schuldner sogar körperliche Gewaltthaten, wie sie das Alterthum gestattete. (Das *κρατεῖν* ist nicht pleonastisch, es ist das vor dem *πνίγειν* = *ἄγειν* nothwendig Vorhergehende. — B. 28. ist *εἴ τι ὀφείλεις*, dem *ὅ,τι* vorzuziehen; dieses *ὅ,τι* verräth sich deutlich als Correction des *εἴ τι*, welches nicht zu fassen ist, als sey die Schuld etwas Zweifelhafte, sondern nur als höfliche Ausdrucksweise. — Die Formel: *ἕως οὗ ἀποδῶ τὸ ὀφειλόμενον*, erinnert an Mt. 5, 26. Über ihre Bedeutung nach der Idee des Gleichnisses s. zu B. 34.)

31—33. Wohl nicht ohne Absicht wird bei den andern *δοῦλοι* die *λίπη*, nicht die *ὀργή* hervorgehoben; jene bezeichnet nämlich



für den dem Sündigenden gleichstehenden Menschen (vergl. B. 34.) die edlere Empfindung und durch dieselbe werden die übrigen Knechte dem einen Hartherzigen entgegengestellt. Sehen wir, daß Petrus, der im Streit Beleidigte, somit gleichsam der Gläubiger, ein Anderer der Schuldner war, und sich nun in dem Herzen Petri nicht sogleich die Vergebung, sondern Rache aussprach; so gewinnt das Gleichniß allerdings eine sehr specielle Beziehung. Doch wurde schon oben auf die Schwierigkeiten dieser Annahme aufmerksam gemacht. — In der strafenden Rede des Herrn wird das Empfangen des *ἔλεος* als Motiv zur Übung desselben gegen Andere herausgehoben, und hierin liegt eben die Spitze der ganzen Parabel.

34. 35. Über die Hartherzigkeit des Sünders spricht sich aber im Herrn die *ὀργή* aus. Wo der Mensch über die Sünde der Menschen wehmüthigen Schmerz empfindet (*λύπη*, s. B. 31.), da offenbart sich in Gott der Zorn. Im Menschen bezeugt nämlich das Gewissen, daß die Wurzel zur Sünde, die er in dem Bruder sieht, auch in ihm selbst sey; in Gott ist der lautere Haß des Bösen. Die Idee der göttlichen *ὀργή* widerspricht nicht der Liebe Gottes, deren Offenbarung in der Milde die *χάρις* ist; der Zorn Gottes ist vielmehr nichts als die Offenbarung Gottes als der Liebe gegen das Böse. Nach seiner Gerechtigkeit demnach, die Jedem das Seine zutheilt, und die natürlich von dem göttlichen Wesen der Liebe nicht getrennt gedacht werden kann, thut Gott in der Gnade dem Verwandten wohl, im Zorn dem Entfremdeten wehe. Da indeß der Mensch nicht das Böse selber ist, sondern es nur in einer oder der andern Beziehung in sich einläßt, zürnt Gott nur dem Bösen an ihm. In dem göttlichen Zorn spricht sich somit nur eine andere Form der heiligenden Thätigkeit Gottes aus. Wo die erbarmende Thätigkeit mißverstanden oder gemißbraucht wird, wie von diesem Knecht, da tritt die strafende ein. [Der Knecht geht der Vergebung, die ihm bereits geschenkt war, wieder verlustig; er fällt aus dem Gnadenstande wieder heraus durch Mangel an Dankbarkeit und Heiligung — hier: an versöhnlicher Gesinnung. Durch die Dornen der Unversöhnlichkeit ist die Saat des Glaubens an die Versöhnung erstickt worden.] Die Strafe ist hier aufgefäßt als ein *παράδιδόναι τοῖς βασανισταῖς ἐν τῇ φυλακῇ*. Die *βασα-*

νιστοί sind dem Zusammenhange nach die Aufseher des Gefängnisses, die freilich auch als Folterknechte gebraucht wurden; besondere Martern oder Torturen fanden aber bei Schuldnern nicht statt. Eben diese Strafe spricht B. 35. auch gegen die Hartherzigen aus, die nicht Vergebung üben, wie sie Vergebung empfangen. Der Zusatz: ἀφιέναι ἀπὸ τῶν καρδιῶν (Ephes. 6, 6. ἐκ ψυχῆς), bezeichnet näher die Natur des wahren Vergebens, das hier als Charakter der Kinder des Reichs geschildert werden soll. Es ist keine bloß äußere That, sondern setzt einen Zustand des Wesens voraus, der erst in wahrer Buße gewirkt werden kann. Von diesem innern Zustande ist die äußere Handlung des Vergebens in Wort und That nur der entsprechende Ausdruck. (Die Worte: τὰ παραπτώματα αὐτῶν, mögte ich mit Fritzsche gegen Griesbach und Schulz für ächt halten; da nämlich B. 35. die Anwendung und kurze Erklärung des Gleichnisses enthält, so ist sehr zweckmäßig, daß das δάνειον durch παραπτώματα erklärt werde. Das Verbum ἀφιέναι wird auch gewöhnlich mit einem Object verbunden, vergl. Mt. 6, 14. 15. Mr. 11, 25. 26.) Einer besondern Betrachtung bedarf hier noch die Formel: παραδιδόναι εἰς φυλακὴν, ἕως οὗ ἀποδῶ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον, in ihrer Beziehung auf den Gläubiger. Schon zu Mt. 5, 26. ward bemerkt, daß sie nicht die ewige Verdammniß bezeichnen könne; in dem ἕως οὗ ist deutlich ein Termin angegeben. Wollte man nämlich sagen, die Strafe erscheine allerdings als eine endlose, indem eben unmöglich sey, die Schuld zu tilgen, so ist zwar richtig, daß das Geschöpf die Schuld gegen den Schöpfer nie aufheben kann. Allein da nach der Darstellung des Gleichnisses in dem Hartherzigen die Buße nicht fehlt (er erkennt ja seine Schuld willig an), auch die Empfänglichkeit da ist für die göttliche Vergebung, diese aber nicht als ohne Äußerung gedacht werden darf; so ist klar, daß der Sinn des Ganzen dieser seyn soll: wo die Liebe sich so unvollkommen darstellt, daß sie nur als die empfangende, nicht auch als die gebende erscheint, da ist noch keine Befähigung für das Reich Gottes; der Liebeleere fällt daher der φυλακὴ anheim, um zum Bewußtseyn über seinen Zustand gebracht zu werden. Offenbar also wird hier nicht der gesetzliche Maasstab angelegt (denn nach dem Gesetz ist es nicht Unrecht, die Schuld auch mit Gewalt einzutreiben), sondern der evange-

lische; wer aber mit diesem Maaß gemessen werden will, der muß auch selbst damit messen (Mt. 7, 2.). Da der harte Knecht nicht so verfuhr, so traf ihn selbst die Härte des Gesetzes. Die *φυλακή* ist also hier = *ἄδης* = *הַאֵדֶם*, der allgemeine Versammlungsplatz der Todten, die nicht in dem Herrn starben, die aber deshalb keineswegs alle der ewigen Verdammniß anheim fallen. (Vergl. das Weitere zu Lc. 16, 19 ff.) Nach 1 Petr. 3, 19. Mt. 12, 32. findet offenbar eine Lösung aus der *φυλακή* auch nach dem Tode für Einige statt, und nach dem ganzen Zusammenhange der Parabel müssen wir dieselbe auch für das hier geschilderte Verhältniß in Anspruch nehmen. Die absolute Ausschlossenheit vom Angesichte des Herrn wird von dem gänzlichen Mangel an thätiger und empfangender Liebe abhängig gemacht, somit von dem Mangel an Glauben, ohne den keine Liebe im Gemüth seyn kann (s. zu Mt. 9, 2. 13, 58).

---

## IV.

# Vierter Theil.

Die dem Lucas eigenthümlichen Stücke.

---

(Lc. 9, 51—18, 14.)

Bisher konnten wir den Mt. bei der Erklärung zum Grunde legen, indem sich das wenige Eigenthümliche, das sich bei Lc. und Mr. fand, in die Reihenfolge seiner Erzählungen aufnehmen ließ. In dem vierten Theile sehen wir uns aber genöthigt, in dem ersten Abschnitt dem Lc. zu folgen, indem er Ereignisse und Reden des Erlösers berichtet, die keiner der andern Evangelisten berührt. Weil Lc. bei der Erzählung dieser Reihe ihm eigenthümlicher Mittheilungen von einer Reise nach Jerusalem ausgeht, welche als die letzte bezeichnet zu seyn scheint, auch der Erlöser hin und wieder in diesem Abschnitt als auf der Reise befindlich dargestellt wird (9, 57. 10, 38. 13, 22. 17, 11.), so ist nicht unwahrscheinlich, daß in demselben ein Reisebericht uns erhalten wurde\*). Freilich aber ist schwierig zu sagen, von welcher Reise dieser Bericht Nachricht geben soll. Will man nämlich in diesem Abschnitt einen Reisebericht über die letzte Reise Jesu von Galiläa nach

---

\*) Gegen diese Hypothese vergl. meine Krit. d. ev. Geschichte S. 31—32. Gerade von Cap. 10. an ist es am eklatantesten, daß Lc. rein nach dem Inhalt, nach einer Realeintheilung, zusammenstellt. C.



Jerusalem sehen, wie man nach Lc. 18, 35. 19, 29. vergl. mit Mt. 20, 17. ~~20~~ 21, 1. glauben könnte, so tritt die Darstellung des Lucas in entschiedenem Widerspruch mit Johannes. Nach diesem Evangelisten nämlich besuchte der Herr von Galiläa aus das Encänienfest (10, 22.), kehrte aber nach demselben nicht wieder nach Galiläa zurück, sondern hielt sich in Peräa auf. (Joh. 10, 40., wo sich der Zusatz findet: καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ.) Von Peräa kam der Heiland nach Bethanien zurück, um Lazarus aufzuwecken (Joh. 11.), ging aber nach dieser Wunderthat nach Ephraem, nahe an der Wüste (Joh. 11, 54.) und verweilte daselbst mit seinen Jüngern. Hiernach ist nach Johannes die Reise Jesu zum letzten Osterfest nicht geradezu von Galiläa aus vollzogen, vielmehr liegt der Aufenthalt in Jerusalem zu den Encänien in Peräa und Ephraem dazwischen; nach Lc. will es aber scheinen, als wenn Jesus geradezu von Galiläa zum Osterfeste ging. Will man, um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, den Bericht auf die Reise von Ephraem nach Jerusalem beziehen, so paßt die Stelle Lc. 9, 51. dazu zwar sehr gut, indem in derselben ausdrücklich von der Vollendung des Herrn die Rede ist, welche sich unmittelbar an die Reise von Ephraem nach dem Passahfeste anschloß; allein Lc. 10, 13 ff., in welcher Stelle von der Schuld der Städte Chorazin und Bethsaida gehandelt wird, hätte dann keine rechte Beziehung, da Jesus Galiläa schon lange verlassen hatte \*). Ferner wäre Lc. 10, 38. damit nicht zu vereinigen, indem nach dieser Stelle Jesus schon in Bethanien ist, während er 17, 11. wieder an den Grenzen von Samarien und Galiläa erscheint und erst Lc. 19, 29. (vergl. Mt. 21, 1. Mr. 11, 1.) in Jerusalem seinen Einzug hält. Überdies würde in diesem Fall ein zu großer Raum im Leben Christi nach der Schilderung des Lc. unausgefüllt bleiben. Wir müßten daher schon die chronologische Reihenfolge der Begebenheiten ganz fallen lassen, und die Vorstellung, einen Reisebericht in diesem Abschnitt vor uns zu haben, aufgeben, wenn sich diese Differenzen mit der Relation des Johannes, dem ohne Zweifel der Vorzug gebührt, wo

---

\*) Ein deutlicher Beweis, daß Lc. 9, 51 ff. ein Einzelvorfall der letzten Reise nur des Inhalts wegen mitten unter andere Vorfälle aus andern Zeitpunkten hineingestellt ist. G.

es sich um Genauigkeit der chronologischen und topologischen Darstellung handelt, nicht heben ließen. Dies scheint sich aber nach der Hypothese Schleiermacher's (über die Schriften des Lucas S. 158 ff.) am einfachsten so bewerkstelligen zu lassen, daß man diesen Abschnitt als eine Composition von zwei Reiseberichten betrachtet \*). Dieser scharfsinnige Gelehrte bemerkt ganz richtig, daß nicht Lc. 18, 14. als Schluß dieses Abschnitts zu betrachten sey, sondern 19, 48., wo der Einzug in Jerusalem erzählt wird \*\*). Mit diesem schließt der Reisebericht passend ab, während bei Lc. 18, 14. kein Schluß wahrzunehmen ist. Diesen ganzen Bericht soll nun Lc. nach Schleiermacher's Ansicht unverändert aufgenommen haben, selbst aber sein Daseyn einem Manne verdanken, der zwei kleinere, aber unvollendete Reiseberichte von verschiedenen Reisen Jesu benutzte und dieselben, ohne zu wissen, daß zwischen den beiden Reisen ein Aufenthalt Jesu in Jerusalem lag, zusammenverband. Dem Lc. selbst schreibt Schleiermacher diese Vereinigung der zwei Reiseberichte deshalb nicht zu, weil er die Aussätze unverändert in seine Erzählung aufzunehmen pflege. Wiewohl mir nun diese letzte Behauptung nicht motivirt scheint, vielmehr Lc. selbst als der Bearbeiter der ihm vorliegenden Quellen zu denken ist; auch keineswegs unwahrscheinlich ist, daß Lc. einige Stücke überarbeitete, wenn er gleich andere, z. B. die Familiengeschichten (Capp. 1. 2.), als heilige Reliquien unverändert in sein Werk aufgenommen hatte; so befriedigt doch die Ansicht im Ganzen. Es kann nämlich nach derselben Lc. vollständig mit den genauern Angaben des Johannes

---

\*) Diese Hypothese wird man wohl nicht in Versuchung kommen, mit de Wette's Ansicht über diesen Abschnitt zu vertauschen, welche er so ausdrückt: „Wir werden in dem ganzen Abschnitte eine unchronologische und unhistorische Zusammenstellung zu erkennen haben, die wahrscheinlich dadurch veranlaßt ist, daß Lc. manchen evangelischen Stoff vorfand, den er sonst nicht einzureihen wußte und daher hier zusammenwarf.“

\*\*) Wenn wir bei der Auslegung nichts destoweniger Lc. 18, 14. als Schluß dieses Abschnitts festhalten, so ist das nur deshalb geschehen, weil für uns weniger das kritische Hauptaugenmerk ist, als das Verständniß der Sachen. Um dieses zu erleichtern, mußten wir aber von Lc. 18, 15. an wieder Mt. zum Grunde legen, weil dieser Evangelist von hier an als der reichere hervortritt.

vereinigt werden. Daß nach Lc. 10, 38. Jesus schon in Bethanien ist und 17, 11. wieder auf der Grenze von Galiläa und Samarien, erklärt sich leicht, wenn man jene Stelle auf die Zeit der Anwesenheit Christi in Jerusalem zum Encänienfest bezieht, diese auf die Anwesenheit Jesu in Ephraem (Joh. 11, 54.). Die Ausdrücke, die Johannes von dem Aufenthalt des Herrn in Ephraem braucht (*διέτριψε μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*), erlauben sehr gut die Annahme kleiner Nebenreisen von da aus, oder von Umwegen auf der Reise nach Jerusalem zum letzten Passafest. Diese vorausgesetzt, ist dann in dem ganzen Abschnitt nur das auffallend, daß von dem Ankommen Christi in Jerusalem und seinem Aufenthalte daselbst nicht die Rede ist. Das Lc. 10, 25 ff. 13, 1 ff. Erzählte könnte freilich in Jerusalem vorgefallen seyn, allein jede bestimmte Andeutung darüber fehlt. Dieses argumentum a silentio ist indeß um so weniger geeignet, die ganze Hypothese umzustürzen, als sich die Erscheinung sehr leicht aus dem allgemeinen Mangel an topologischen Beziehungen erklärt. Es fehlen ja auch bei Lc. gänzlich die Festreisen, wie bei Mt. und Mr., es kann daher nicht auffallen, daß er seine Leser über die nähern Vorgänge nach der letzten Reise von Galiläa nicht näher unterrichtet\*). Genug, daß sich zwischen der Darstellung des Johannes und des Lc. durchaus kein factischer Widerspruch nachweisen läßt.

Was übrigens die Form der Darstellung betrifft, so tritt in diesem Abschnitt die Eigenthümlichkeit des Lc. in der Behandlung der Gespräche Jesu am deutlichsten heraus. (Vergl. die Einleit. §. 6.) Mit großer Feinheit und Wahrheit werden die Nuancen im Wechselgespräch wiedergegeben. Freilich gehört diese Genauigkeit zunächst dem Urheber der Reiseberichte an, die Lc. benutzte; allein der Evangelist zeigt, daß er solche Berichte zu würdigen wußte, indem er die Eigenthümlichkeiten derselben nicht verwischte; und in der Apostelgeschichte verräth Lc. überdies dieselbe Geschicklichkeit in seiner eignen Darstellung.

---

\*) Dasselbe gilt von Mt. und Mr., die eben so allgemein von der letzten Reise Christi nach Jerusalem reden. (Vergl. zu Mt. 19, 1. und 21, 1.)



## §. 1. Jacobus und Johannes zürnen den Samaritanern.

(Lc. 9, 51—56.)

Die Worte, mit denen sich der ausführliche Reisebericht des Lc. eröffnet, lassen sich nicht anders als von der letzten Reise des Erlösers verstehen, die mit seiner Aufopferung am Kreuz und seiner Erhöhung in der Auferstehung endete. Der Ausdruck ἀνάληψις nämlich (das Substantiv findet sich nur hier, das Verbum dagegen wird öfter von der Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters gebraucht, Apgsch. 1, 2. 22. 1 Tim. 3, 16.) bezeichnet hier die Erhebung Christi zum Vater, welche seine Erniedrigung nothwendig voraussetzt. Daß zunächst nicht an die Erhöhung am Kreuzesstamme zu denken ist, zeigt der Ausdruck ἡμέραι τῆς ἀναλήψεως, in dem der ganze Act der Erhöhung von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt zusammengefaßt ist. (Nur vorbildlich könnte man nach der Analogie von Joh. 12, 32. 33. den Ausdruck auf die Kreuzigung beziehen.) Die Zeit dieser Erhöhung wird als eine von einer höhern Nothwendigkeit bestimmte aufgefaßt, und die Vergangenheit als bis zu dem Zeitmoment reichende, auszufüllende Lücke gedacht. (Diese Voraussetzung eines Termins, der entweder in menschlicher [Apgsch. 2, 1.] oder in göttlicher Bestimmung ruht [Gal. 4, 4.], ist immer bei dem Gebrauch des πληροῦσθαι oder συμπληροῦσθαι [beide Ausdrücke werden synonym gebraucht], von der Zeit angewendet, zu machen.) Es fragt sich aber, in wiefern bei der Abreise Jesu von Galiläa dieser bestimmte Zeitmoment schon als erreicht dargestellt werden konnte, da nach Johannes so Vieles bis zur Passahfeier dazwischen lag; der gebrauchte Ausdruck ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως scheint passender für die Reise Jesu von Ephraem nach Jerusalem (Joh. 11, 54.), als für die von Galiläa ausgehende zum Encänienfest. Fast man indeß nur die Darstellung vom Standpunkte eines Galiläers auf, wofür der Referent zu halten seyn dürfte, so erklärt sich leicht, daß die letzte Reise von Galiläa aus mit dem Ende des Erlösers gleich zusammengefaßt und das Dazwischenliegende ignoriert wird. Zwischen Galiläa und Jerusalem bewegte sich ihm die ganze große



Thätigkeit des Erlösers, sobald er daher jenes für immer verließ, erschien dem Referenten das Werk Christi vollendet. (Die Formel *πρόσωπον στήριζειν* entspricht dem hebräischen *הָשִׁיב פָּנָיו לִי*. Jerem. 21, 10. übertragen es die LXX. eben so. Gesenius [im Lex. u. d. W. פָּנָיו] vergleicht Ezech. 4, 3. die Phrase *לִפְנֵי פָנָיו יָבֹא*, welche aber die LXX. durch *ἐτοιμάζειν πρόσωπον* geben.)

52. 53. Zur Bereitung einer Herberge und der nöthigen Bedürfnisse sandte der Erlöser Boten voran in ein samaritanisches Dorf; die Samaritaner wiesen sie aber ab. — *Σαμαρείτης*, im Hebräischen *שַׁמְרִי* (von *שָׁמֶר* der Hauptstadt des Landstrichs), bezeichnet bekanntlich einen Bewohner jener Landschaft Palästinas, in der sich nach dem babylonischen Exil aus den verschiedenen dahin versehten fremden Stämmen (2 Kön. 17, 24.) ein Mischvolk bildete, das den aus der Verbannung wiederkehrenden Israeliten feindlich entgegentrat, und sich später sogar auf dem Berge Garizim einen eignen, dem Jerusalemischen nachgebildeten, Cultus einrichtete. Die Opposition bestand bis zur Zeit Christi und später fort (Joh. 4, 9. *οὐ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρείταις*), wiewohl sie natürlich, weder in allen Individuen (Joh. 4, 30.), noch zu allen Zeiten sich gleich heftig äußerte. In den Festzeiten, wo das religiöse Leben unter Juden und Samaritanern seine Blüthenpunkte hatte, sprach sich auch der Gegensatz mächtiger aus, besonders da der Ort des Cultus einen Hauptdifferenzpunkt bildete. Deshalb wird hier auch als Grund der Unfreundlichkeit genannt: *ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ*. (Vergl. über diesen Gebrauch des *πρόσωπον* 2 Sam. 17, 11. *פָּנָיו הָלַכְּ בְּקֶרֶב*. — Das *δέχεσθαι* umfaßt, wie Mt. 10, 14. und Parallelen, alle Liebesdienste der Gastfreundschaft im allgemeinsten Sinn.)

54. Daß Jacobus und Johannes, die hier redend eingeführt werden, das Brüderpaar, die Söhne des Zebedäus sind, geht aus Mt. 4, 21. hervor. In ihrem Zorneifer über die Lieblosigkeit der Samaritaner haben sie Neigung, ein Strafgericht ergehen zu lassen; sie warten nur auf den Befehl ihres Herrn (*θέλεις*), um selbst als die Organe solches Gerichts es zu vollenden. Ein kühner Glaube offenbart sich in diesen Worten, und ein mächtiges Bewußtseyn von der Hoheit des Herrn und ihrem

Verhältniß zu ihm; in sofern war ihre geistige Stellung nicht zu tadeln. Aber die ganze Form der Äußerung trug ein alttestamentliches Gepräge. Auf den tadelnden Ausdruck der Mienen Jesu suchten sie daher ihre Äußerung auf ein Beispiel des A. T. zu begründen, das in der Geschichte des Elias (2 Kön. 1, 10. 12.) erzählt wird. (Die Auslassung des: *ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησε*, in einigen Codd. ist gewiß falsch; die folgenden Worte setzen deutlich die Jünger dem Elias — das A. dem N. T. — entgegen.)

55. 56. Da Jesus sah, daß dieser Zorneifer seiner Jünger nicht bloß eine Gemüthsauflwallung war, sondern auch auf einer Verkennung vom Verhältniß der Ökonomieen des A. und N. T. beruhte, so leitet der Erlöser sie mit kurzen Worten auf die richtige Ansicht darüber hin; er durfte nach seinem längern Umgange nicht bloß die Einsicht in diesen Unterschied als bekannt, sondern auch diesen Unterschied dem innern Leben nach als geläufig bei ihnen voraussetzen\*). Eine leise Erinnerung führte sie schon darauf zurück, daß sie die barmherzige Liebe vergessen hätten über der Gerechtigkeit des Gesetzes. Das *πνεῦμα* ist daher in diesen Worten des Herrn in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu fassen; es liegt nämlich zwischen *ὑμεῖς* und dem Elias ein Gegensatz in Beziehung auf das beide bewegende Princip, welches das *πνεῦμα* ist. Beide Principe waren rein und göttlich, allein das Göttliche in seiner Fortbewegung durch die Menschheit stellt sich in seiner vollkommenen Form im *πνεῦμα* des Evangeliums dar, dessen Wesen Gnade und Barmherzigkeit ist, die personificirt im Erlöser auftraten (Joh. 1, 17.). Elias that also nicht etwa Unrecht,

---

\*) Die meisten und besten Codd. (namentlich A B C E G H L S und andere, vergl. das N. T. von Griesbach-Schulz zu dieser Stelle) lassen selbst die Worte des textus receptus καὶ εἶπεν: οὐκ οἴδατε οὐο πνεύματος ἔστε ὑμεῖς, weg, die der cod. D. und andere haben. Auf jeden Fall ist die längere Recension der Worte Jesu: ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι, ἀλλὰ σῶσαι, unächter Zusatz, und selbst die kürzere ist nicht unverdächtig; der Zusatz entspricht aber dem Zusammenhange des Ganzen vollkommen, und die Entstehung des Glossens erklärt sich leicht, indem das ἐπετίμησεν einer nähern Bestimmung zu bedürfen schien.

wenn er Feuer vom Himmel fallen ließ; er übte vielmehr als göttlicher ἀγγελος die Gerechtigkeit; aber Jesus that besser, indem er die Barmherzigkeit übte, die zur Herrschaft in der Menschheit zu bringen er gekommen war. Die Jünger sündigten daher nur in sofern, als sie, die sie den vollkommenen Geist der vergebenden Liebe in sich aufnehmen sollten, noch den alttestamentlichen Geist der vergeltenden Gerechtigkeit in sich herrschen ließen; da sie von dem Unterschiede wußten und der Geist der reinen Liebe ihnen zugänglich geworden war, so sündigten sie in derselben That, die für Elias das Richtige war. (Hebr. 12, 24. ist derselbe Gegensatz durch Christus und Abel bezeichnet. Abel's Blut fordert Rache, als die Gerechtigkeit repräsentirend, Jesu Blut fleht um Vergebung, da in ihm die Gnade wohnt.) Viele nun sind der Meinung, daß in Folge dieses Ereignisses den Söhnen des Zebedäus der Name *Βουεργές* ertheilt sey (Mr. 3, 17.). Was zuvörderst die etymologische Erklärung des Ausdrucks anlangt, so giebt Mr. schon das Richtige, indem er hinzusetzt: ὁ ἐστίν, υἱοὶ βροντῆς = רָבִי רָבִי. (Das *βουε*, *βανε*, ist wahrscheinlich die galiläische Form für *βεβε*, רָבִי aber und das verwandte רָבִי in der Bedeutung erbeben, erzittern, toben, drückt die Idee der *βροντή* sehr passend aus.) Nur bleibt die Beziehung dieses Namens unklar. Die ältern christlichen Ausleger fanden die Vergleichung in dem Majestätischen, Erhabenen, das sich im Donner ausspricht, so daß der Name Donnersöhne nicht tadelnd, sondern lobend wäre, indem die Kraft und der heilige Eifer der Kinder des Zebedäus dadurch bezeichnet werden sollte; die neuern Ausleger beziehen häufig den Namen auf das vorliegende Factum und fassen ihn tadelnd, so daß der falsche, bloß natürliche Eifer dadurch charakterisirt worden wäre. (Vergl. das Weitere in der lehrreichen Abhandlung von Gurlitt in Ullmann's Studien, 2ter Band 4tes Heft S. 715 ff.) Wäre die Beziehung des Namens auf diese Stelle erwiesen, so würde ohne Zweifel die letztere Erklärung sich als die wahrscheinlichere ergeben; das ἐπιτιμᾶν in der Rede Jesu läßt sich nämlich mit einem lobenden Namen nicht wohl vereinigt denken, es müßten denn die Jünger nur an den (früher ihnen bereits ertheilten) Namen erinnern seyn, so daß der Zusammenhang dieser wäre: „wisset ihr nicht, daß ihr von einem andern Geist geleitet seyn sollt, daß ihr



Kinder des Eifers seynd?" Allein selbst diese Verbindung als richtig vorausgesetzt, scheint doch kein dem Zusammenhang angemessener Gedanke zu entstehen, weil immer der Name keinen Gegensatz mit dem Benehmen der Jünger bildet, denn der Eifer fehlte ihnen nicht, sondern die Milde; diesen Gegensatz fordert aber der Zusammenhang durchaus. Mir ist überdies aus andern Gründen nicht wahrscheinlich, daß der Name *ῥιὸς βορρῆς* eine Verbindung mit der hier erzählten Begebenheit hat. Zuvörderst nämlich ist ohne Beispiel in der biblischen Geschichte und dem Begriff des neuen Namens widersprechend, daß Jemandem ein anderer Name zur Strafe beigelegt wäre; dadurch würde ja der Fehler gleichsam verewigt. Sodann ist gegen die Annahme, daß der Name *ῥιὸς βορρῆς* einen Tadel involvirt, die Stellung des Namens Mr. 3, 17. Er steht ganz mit dem Namen Petrus, der dem Simon ertheilt ward, parallel, und darnach ist schwer glaublich, daß der erste Name ein lobendes, den geistlichen Charakter des ersten Apostels bezeichnendes, der andere ein tadelndes Beiwort seyn könne. Es ist dies um so weniger zu denken, wenn man erwägt, daß die Mr. 3, 17. zuerst genannten und mit Beinamen versehenen drei Apostel eben diejenigen sind, welche dem Herrn am nächsten standen. Dieser Umstand leitet darauf hin, daß die Kirchenväter ganz richtig sahen, wenn sie in dem Namen *ῥιὸς βορρῆς* eine Schilderung des geistlichen Charakters der beiden Söhne des Zebedäus erkannten. Dann gewinnt die Beilegung der Namen für die Apostel dieselbe Bedeutung, welche die neuen Namen (Abraham, Israhel, für Abram, Jacob) im A. T. haben; sie charakterisiren den neuen Menschen. sind gleichsam Symbole der neuen Natur (Jes. 62, 2. 65, 15. Offenb. 2, 17.). In wiefern nun der Name *ῥιὸς βορρῆς* auf die Persönlichkeiten des Jacobus und Johannes paßte, ist rückfichtlich des erstern gar nicht nachweisbar, da von demselben nichts Näheres erzählt wird, in Beziehung auf Johannes scheint die zweckmäßige Wahl des Namens aber sehr zweifelhaft, indem man sich gewöhnt hat, sich Johannes als sehr weich vorzustellen; allein es ist schon öfter bemerkt, daß man den Charakter des Johannes gewiß irrig beurtheilt, wenn man ihn als einen weichlichen denkt; alle seine Schriften bezeugen, daß bei aller Receptivität doch eine große Kraft und Schärfe des Ernstes gegen das Böse in



ihm ruhte\*), und diese soll eben durch jenen Beinamen bezeichnet werden, indem die Vereinigung der Kraft mit der Demuth (bei Petrus), der Entschiedenheit und Schärfe mit der Sanftmuth (bei Jacobus und Johannes), eben ihre neue Natur begründete\*\*).

## §. 2. Von der Nachfolge Jesu.

(Lc. 9, 57—62. Mt. 8, 19—22.)

Sehr passend erscheint in einem Reisebericht das recht aus unmittelbarer Anschauung der Verhältnisse hervorgegangene kleine Stück, welches jetzt folgt. Jemand (nach Mt. sogar ein *γαμουματεύς*), den der Erlöser mächtig angezogen hatte, äußert auf dem Wege selbst den Wunsch, Jesum zu begleiten und Jesus stellt ihm die Schwierigkeiten seines Lebens und Wirkens vor Augen. Im Mt. steht ein Theil dieses Stücks in einer Collection von Wunderthaten Jesu und somit weniger passend. Auch fehlt in der Darstellung des Mt. die Pointe, die bei Lc., besonders im Zusammenhange mit der vorhergehenden Geschichte, deutlich heraustritt. Wie nämlich diese das Leiden des Erlösers, das ihm seine Widersacher bereiteten, andeutet, so stellt die folgende Geschichte dar, wie es Jesu mit seinen Freunden ging, deren Gemüth seine Erscheinung und seine Worte ergriffen. Die einen drängten sich selbst eiligst herzu, aber ein Wort über die Schwierigkeiten ließ sie sich zurückziehen; die andern wurden vom

---

\*) Man lese namentlich den ersten Brief des Johannes; derselbe ist voll von göttlicher *βουλή*, sowohl rücksichtlich der Schilderung des ächten Geistes, als auch des falschen (vergl. 4, 1 ff.). Wer die Apokalypse für eine Johanneische Schrift hält, wird den Charakter der geistigen Kraft auch in dieser nicht vermissen. [Johannes verhielt sich gegen Christum ganz receptiv jungfräulich; von Christo erfüllt gegen alles Widerchristliche ganz männlich, ja zerschmetternd als ein ächter *υἱὸς βουλή*, der die Kraft von oben stammenden Feuers gegen das Widergöttliche wendete.]

\*\*) Bedenken könnte gegen diese Ansicht der Umstand erregen, daß der Name Donnersthöhe sonst nicht weiter vorkommt; hätte er Bezeichnung der neuen Natur seyn sollen, so würde er wie der Name Petrus häufig gebraucht seyn, sollte man denken. Allein da er zwei Personen zugleich theilt, konnte er nicht, wie der Name Petrus, in allgemeinen Gebrauch kommen, und das erklärt das Schweigen rücksichtlich desselben hinlänglich.

Herrn selbst berufen, aber ihre Ängstlichkeit fürs Äußere hielt sie ab, sogleich dem Rufe zu folgen. Bei Lc. ist also der Gegensatz nicht zu übersehen zwischen dem: *εἰπέ τις πρὸς αὐτόν*, und dem: *εἶπε δὲ ὁ Ἰησοῦς πρὸς ἕτερον* B. 59., wodurch die verschiedenen Stellungen der Freunde Jesu charakterisirt sind.

57. 58. Die Anrede: *ἀκολουθήσω σοι, ὅπου ἂν ἀπέρχῃ*, enthält offenbar schon ein gewisses Bewußtseyn der Schwierigkeiten, welche mit der Begleitung Jesu verknüpft waren; das *ὅπου ἂν ἀπέρχῃ*, kann nicht bloß auf räumliche Entfernung bezogen werden, sondern spricht auch das Gefährliche, z. B. bei den Festreisen Jesu, aus, bei denen jeder die Verhältnisse Kennende (und als solchen müssen wir diesen wohlgesinnten γραμματεὺς gewiß betrachten) auch Gefahr für die Person des Erlösers und seine Umgebung sehen mußte. Die Worte haben daher Verwandtschaft mit dem Ausruf des Thomas: *ἄρωμεν καὶ ἡμεῖς, ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ* (Joh. 11, 16.) und mit Petri Ausspruch Mt. 26, 35., indem auch diese beiden Erklärungen, wie die dieses Schriftgelehrten, aus dem natürlichen Menschen kamen, der die Größe der Selbstverleugnung nicht erwägend sich schnell auf ihre Straße begiebt, aber bald fällt. Dem Zusammenhange nach geht zunächst das *ἀκολουθεῖν* auf ein äußerliches Begleiten, allein es involvirt dasselbe auch ein geistiges Nachfolgen, das heißt, ein Erwählen des Lebenspfades, den Christus brach, des Wandeln in Gerechtigkeit und Wahrheit und somit die Übernahme des Kampfs gegen Ungerechtigkeit und Lüge. Der Herr, zwar die gute Meinung des Bittenden anerkennend, aber seine Schwäche erkennend, stellt ihm die Schwierigkeit seiner Nachfolge mit den stärksten Ausdrücken dar. Die Entbehrungen des Nothdürftigsten, von dem Schöpfer sogar der Thierwelt Gewährten, des eignen Besitzes und Obdachs, gilt es in der Nachfolge des Menschensohns. (Der Ausdruck *φωλεός* findet sich nur hier. Hesychius erklärt ihn: *τόπος, οὗ τὰ θηρία κοιμῶται*. — *Κατασκηνώσεις* = *ἡμεῖς*.) Der eigentliche Begriff des *οὐκ ἔχειν, ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνειν* ist der der Entkleidung von allem Eignen, welche auch äußerlich dargestellt war im Leben des Erlösers, aber in allen seinen Nachfolgern geistlich wiederholt werden soll, nach Anleitung von 1 Kor. 7, 29 ff. Obgleich nicht ausdrücklich berichtet ist, wie diese Erinnerung Jesu gewirkt habe,

so geht doch aus den folgenden Erzählungen hervor, daß wahrscheinlich dieselbe den γραμματεὺς zurückschreckte. Die Bemerkungen der beiden Personen, welche Jesus zur Nachfolge aufforderte, lassen vermuthen, daß sie noch nicht sich entschließen konnten, Alles zu verlassen, um Christum zu ergreifen; denn die Nothwendigkeit davon darzuthun tritt eben als der Hauptgedanke der kleinen Erzählung heraus. (S. zu Mt. 19, 27.)

59. 60. Wie jener Schriftgelehrte sich selbst angeboten hatte zur Nachfolge, so fordert Jesus hier dazu auf; während aber Jenen Schwierigkeiten von der Nachfolge abschreckten, hielten Diese scheinbar heilige Pflichten zurück. Das müssen wir als das Wichtigste aus den folgenden Erzählungen heraus heben, daß nicht bloß Sünden und Verbrechen (die fordern erst Vergebung in Buße und Glauben, welche die Nachfolge voraussetzt), sondern selbst eine gesetzhafte Gerechtigkeit, ja Berücksichtigung von den edelsten, irdischen Verhältnissen von der Nachfolge Jesu abhalten können. Das θάψαι πατέρα, das ἀποτάξασθαι τοῖς εἰς τὸν οἶκον, sollen eben, vom irdischen Standpunkt aus betrachtet, edle, zarte Pflichten bezeichnen. (Das ἀποτάξασθαι B. 61. in der Bedeutung Abschied nehmen; die Verwandten sind als entfernt zu denken, so daß er sich eine Reise nach Hause ausbedingen will.) Wir haben also hier einen thatsächlichen Commentar zu Mt. 10, 37. In dem Gehorsam gegen den Befehl Christi gehen alle andern Pflichten auf, nicht so, daß sie gering geachtet, vernachlässigt werden, sondern so, daß jede That des Menschen ihr richtiges Verhältniß zu den letzten Zwecken des Individuums, wie des Ganzen gewinnt. Von diesem Standpunkt aus kann auch der Erlöser den Sohn auffordern, die letzte Pflicht gegen den entschlafenen Vater Andern zu überlassen; der günstige Zeitpunkt zur Bestimmung des ganzen Lebens für eine höhere Richtung mußte eben jetzt ergriffen werden. Dieser bereits gläubig Gewordene sollte sich nun entscheiden, sein Leben der Verkündigung des Wortes Gottes zu weihen (διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ). Das: ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἐαυτῶν νεκροὺς, hat hier durchaus keine Beziehung auf die jüdische Meinung, daß, wer die Todten anrühre, besleckt werde; Jesus wollte nur den, welchen er zur Nachfolge aufgefordert hatte, zur Entscheidung bringen und veranlassen, alles, auch das an und für



sich Erlaubte, ja für nothwendig Erachtete, zu lassen um seines willen. Eben so wenig darf νεκροί auf die Todtengräber bezogen werden, eine Beziehung, die den ganzen Gedanken verflacht. Der Erlöser faßt vielmehr seinen Ruf als einen Ruf zur ζωὴ αἰώνιος und fordert den Gerufenen auf, sich für diese unbedingt zu bestimmen, alles Äußere aber (selbst solche Pietät gegen den verstorbenen leiblichen Vater) denen zu überlassen, welche sich noch rein im Äußern bewegten und statt dessen dem Rufe des himmlischen Vaters Folge zu leisten, so daß νεκρός das eine Mal uneigentlich von denen verstanden wird, die aus dem Tode des natürlichen Lebens noch nicht erwacht sind (Röm. 7, 8 ff.). Die zu begrabenden Todten sind natürlich leiblich Verstorbene, indem es aber heißt: θάψαι τοὺς αὐτῶν νεκρούς, wird unverkennbar darauf hingedeutet, daß die Verstorbenen auf keinem wesentlich andern Standpunkte standen, als die Lebenden, die sie begraben wollen.

61. 62. Dem Letzten, der sich ebenfalls selbst zur Nachfolge anbietet, antwortet der Erlöser mit einem allgemeinen, seine Äußerung rügenden Grundsatz, der den Gedanken ausspricht, daß für die Theilnahme am Reiche Gottes unbedingte Entschiedenheit Bedürfniß sey. Das χεῖρα ἐπιβάλλειν ἐπ' ἑαυτὸν verbunden mit dem zweckwidrigen βλέπειν εἰς τὰ ὀπίσω bezeichnen bildlich den Zustand des Unentschlossenen, Unentschiedenen (1 Mos. 19, 26.); dem die völlige Willensbestimmtheit als entgegenstehend zu denken ist als nothwendiges Requisit für die Arbeit im Reiche Gottes (εὐθετος wohl geordnet, passend, schicklich, s. Lc. 14, 35.), welche alle Kräfte des Menschen in Anspruch nimmt. Diese Sentenz aber, wie die obige des ἄφες τοὺς νεκρούς κ. τ. λ., trägt ihre bleibende Wahrheit für alle Zeiten und Verhältnisse der Kirche in sich, indem nimmer Jemand ein Jünger Christi seyn kann, als wer Allem absagt, das er hat (Lc. 14, 33.) und Gott zu lieben sucht von allen seinen Kräften (Mr. 12, 30.); denn Christi Ruf zur Nachfolge ist Gottes Ruf, und der Mensch darf Niemandem dienen neben Gott (Lc. 16, 13).



### §. 3. Außsendung der siebenzig Jünger nebst den Reden Jesu an dieselben.

(Lc. 10, 1—24. [Mt. 11, 20—27.])

Die Sendung der siebenzig Jünger steht mit dem speciellen Zweck des Evangeliums des Lc. in unmittelbarem Zusammenhange; Mt. und Mr., die bloß Juden berücksichtigen, erzählen nur von der Aussendung der Zwölf, Lc. erwähnt für die Heiden [?] der Sendung der Siebenzig und läßt in der folgenden Rede alle jene an judaistischen Particularismus erinnernden Gedanken weg, die Mt. 10, 5 ff. ausgesprochen sind. (Vergl. Eismenger's entd. Judenthum Th. II. S. 3 ff. über die Vorstellung der Juden von den 70 Völkern der Erde.) Als Parallele ist die Stelle 4 Mos. 11, 16 ff. von den 70 Ältesten, denen Moses von seinem Geiste mittheilt, zu vergleichen; diesen entsprach das Synedrium von 70 Weisägern mit dem Vorsteher (אֵלֶּיךָ), der Moses repräsentirte. Aus der Vorstellung, daß 72 Synedristen gewesen (d. i. zwei mal sechs mal sechs, oder sechs mal zwölf), entstand die Lesart ἐβδομήκοντα δύο, die zwar einige gute Codd. für sich hat (wie B D), aber doch der gewöhnlichen nachstehen muß. So zweckmäßig indeß das Factum für die Tendenz des ganzen Evangeliums Lc. ist, so wenig passend scheint es in dem nächsten Zusammenhange des Reiseberichts; eine Außsendung der Jünger auf der Reise scheint den Verhältnissen nicht angemessen. [?] Es will uns daher bedünken, als wenn in dieser Mittheilung ein Stück aus früherer Zeit in die letzte Reiseerzählung aufgenommen sey. Vielleicht sandte der Erlöser kurz vor seinem Weggange aus Galiläa, als er die Hoffnung für Chorazin, Bethsaida, Kapernaum bereits aufgegeben hatte, noch einmal die 70 Boten in eine andere Gegend aus. Dazu paßt theils die Erwähnung des Falls dieser Städte (10, 13—15.) sehr gut; theils auch die merkwürdige Erklärung (V. 18.), welche die zuversichtliche Gewißheit des Sieges seiner Sache, ungeachtet alles Widerstrebens und alles Unglaubens, ausspricht. Das μετὰ ταῦτα (V. 1.) kann doch in seiner eigentlichen chronologischen Bedeutung nicht festgehalten werden, und will allgemeiner, etwa in der Bedeutung außerdem, genommen

seyn. (Schleiermacher über den Lucas S. 169.) Die von Lc. mitgetheilte Rede des Herrn an die ausgehenden Jünger ist der des Mt. (Cap. 10.) sehr verwandt, nur hat dieser Evangelist Alles ausführlicher und vollständiger; die gleichen Verhältnisse führten freilich sehr natürlich auf ähnliche Gedanken, indeß sind bei der genauen Übereinstimmung der Sätze Übertragungen und Versetzungen auch nicht unwahrscheinlich. Zweckmäßig schließt sich aber bei Lc. die Erwähnung der ungläubigen Städte an, die in Mt. 11, 20—24. nur sehr lose eingereiht stand. Hatte nämlich der Herr seine Predigt in Galiläa beschlossen und wußte er, er werde seinen Fuß nicht mehr dahin setzen, so gewinnt die Strafrede über den Unglauben derer, die ihn so lange gehört und seine Werke angeschaut hatten, erst ihre volle Bedeutung.

1. Das ἀνέδειξε deutet auch auf einen bestimmten Erwählungsact hin, wie nach Mt. 10, 1 ff. bei den Zwölfen statt hatte, auf eine förmliche ἀνάδειξις (Lc. 1, 80.). Das Verbum ἀνέδεικνυμι ist in der Bedeutung „einsetzen“ zu fassen; mit dem Nebenbegriff des feierlichen und öffentlichen Darstellens in der ertheilten Würde. (Vergl. 2 Macc. 9, 23. 25. 10, 11. 14, 12. 3 Esr. 2, 3.) Die Jünger wurden übrigens paarweise (ἀνὰ δύο) vorausgesendet, um sich wechselseitig zu unterstützen und die Gemüther in den Orten, die Jesus zu berühren gedachte, vorzubereiten auf seine Ankunft.

2. Lc. stellt hier denselben Gedanken an die Spitze der Rede Jesu, der Mt. 9, 37. 38. vor der Auswahl der Zwölfe vorhergeht; wiewohl der Zusammenhang im Mt. loser ist, indem die Worte sich bei ihm zunächst auf den Anblick des Volkes ohne Führer und Lehrer beziehen. Dem Ausdrücke θεριωμός liegt offenbar das Gleichniß zum Grunde, dem zufolge das göttliche Wort mit dem Saamen, die Menschenwelt mit dem Acker verglichen wird (vergl. Mt. 13, 4 ff.). Als die Zeit der Wirksamkeit des göttlichen Wortes ist hiernach die alttest. Periode aufzufassen, als deren großes Resultat lebendige Erlösungsbedürftigkeit in dem Volke sich aussprach. Diese wird in Beziehung auf das Vergangene als θεριωμός aufgefaßt, in Beziehung auf das Folgende erscheint sie aber freilich nur als die gegebene Möglichkeit einer neuen edlern Saat, deren Erndte am Ende der Tage, bei der Zukunft des Menschensohnes in seiner Herrlichkeit, zu erwarten

ist. Die Apostel und alle *εργάται* stehen einmal selbst als Zeugnisse des *Θερισμός* da, in anderer Beziehung aber, in sofern sie nämlich selbst schon das höhere Lebenselement des Evangeliums in sich aufgenommen haben, als diejenigen, die berufen sind, es weiter zu verbreiten; und hierauf bezieht sich eben die Aufforderung: *δεήθητε τοῦ κυρίου κ. τ. λ.* Das dringende Gebet derer, die selbst schon in's Reich Gottes aufgenommen waren und in seinem Geiste wirkten, ist das Mittel, ihm immer weitere Verbreitung durch Erweckung lebendiger Arbeiter für dasselbe zu verschaffen. Die Aussendung der Siebenzig selbst war schon Erhörung des Gebets, zu dem Jesus bei der Sendung der Zwölfe aufforderte.

3. 4. Nach Lc. beginnt die Rede, gleich nach dem Befehl auszugehen, mit der Erwähnung der drohenden Gefahren; Mt. 10, 16. hat dieselbe später, wo man das Nähere sehe. Mit dieser Bemerkung über das Verhältniß der Gläubigen zur Welt scheint das Folgende: *μὴ βαστάζετε κ. τ. λ.* in Widerspruch zu stehen. Während nämlich die Erinnerung an die *λύκοι* Furcht und Sorge zu wecken scheint, spricht sich in der folgenden Ermahnung, ohne menschlich vorsichtige Zurüstungen hinaus zu wandeln, gläubige Zuversicht aus. Allein eben der Gegensatz ist es, der hier beabsichtigt ist. „Ungeachtet solcher Gefahr zieht sorgenfrei hin, Alles soll euch werden!“ (Über das Nähere vergl. m. zu Mt. 10, 9. 10. — *Βαλάντιον* = *חֶבְרֶנֶת* [Hiob 14, 17.], wofür es die LXX. brauchen, ist verwandt mit *πήρα*, *crumena*.) Das *μηδέναι κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπίσησθε* behält immer eine Dunkelheit, wenn man auch die orientalische Sitte, sich mit langen Höflichkeitsformeln zu begrüßen und dadurch aufzuhalten, zu Hülfe nimmt, denn der Befehl: ihr sollt euch nicht aufhalten \*) paßt weder zu dem Vorhergehenden, noch zu dem Folgenden. [? — Die Jünger sollen sich nicht bei Nebendingen aufhalten, nicht durch Plaudern und Einkehr bei Gastfreunden die Zeit zur Ausübung ihres Berufes verkürzen.]

5. 6. Über das Verfahren, welches Jesus seinen Boten empfiehlt gegen diejenigen, bei denen sie einkehren, vergl. Mt. 10,

\*) Vergl. die Parallele 2 Kön. 4, 29., wo Elisa dem Gehazi die größte Eile gebietet und spricht: *יְהִי חֲמָצָא-אִישׁ לֹא תִּבְרָךְ וְכִי-יִבְרָכֶךָ אִישׁ לֹא תִּבְרָכֶנּוּ.*



13. Der Geist sucht das Verwandte, wo dasselbe fehlt, findet er keine Stätte. Der Ausdruck *υἱὸς εἰρήνης* bei Lc. ist theils an sich bezeichnend, theils ist er genauer als die Ausdrucksweise des Mt., der nur von der *οἰκία ἀξία*, oder *μὴ ἀξία* redet. Nach Lc. werden in demselben Hause empfängliche und unempfängliche Gemüther unterschieden, und den ersten der Segen des Reiches Gottes von seinen Vertretern verheißen, den andern nicht.

7. Die Ermahnung, in dem Hause, wo sie Herberge genommen, sich genügen zu lassen an dem, was die Bewohner hätten (*τὰ παρ' αὐτῶν*), schließt sich bei Lc. mit dem: *μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἴκλου εἰς οἶκλον*, so eng zusammen, daß der letztere Gedanke dadurch näher modificirt wird, als bei Mt. 10, 11. der Fall ist, wo dieser Zusammenhang fehlt. Es scheint, daß nach der Darstellung des Lc. der Herr hat warnen wollen, statt der Hütten der Armen reichere Wohnungen aufzusuchen. Der *ἐργάτης* im göttlichen Ackerfelde bekommt seinen *μισθός* (Mt. hat *τροφή*, 10, 10.), d. i. des Leibes Nahrung und Nothdurst; das Suchen dessen, was darüber ist, ist vom Übel.

8—11. Die Heilungen und die Verkündigung des Reiches Gottes erscheinen bei Lc. dem Zusammenhange nach als geistliche Belohnungen für leibliche Wohlthaten; bei Mt. sind dieselben Gedanken in anderm Zusammenhange vorgetragen. (Vergl. Mt. 10, 8.) Über das Verfahren gegen die Widerwärtigen vergl. Mt. 10, 14. (*Ἀπομάσσεται* findet sich nur hier, es entspricht dem: *ἐκτινάσσειν* bei Mt.) Wie für jene das *ἡγγικεν ἡ βασ. τ. θ.* eine Freudenbotschaft ist, so für diese eine Schreckensnachricht; für jene involvirt die Ankündigung die Möglichkeit, in dasselbe einzutreten, für diese die Unmöglichkeit.

12—15. Höchst passend reiht sich an das Wehe, das der Herr über eine solche ungläubige Stadt ausspricht, der Fluch über die Orte, welche Zeugen seiner größten Herrlichkeit gewesen waren; der Zusammenhang scheint hier, am Schluß der Wirksamkeit Jesu in Galiläa, ursprünglich, obgleich Mt. 11, 20—24. die Worte nicht unpassend in seinen Zusammenhang verslochten hat. (Über die Erklärung s. das Einzelne bei Mt. a. a. D.)

16. Nach Lc. schließt sich die Anrede Jesu an die Siebenzig mit dem allgemeinen Gedanken, daß er selbst, der Erlöser, sich lebendig Eins wisse mit den Seinigen, so daß, was ihnen ge-



schehe, ihm selbst geschehe. (Vergl. zu Mt. 10, 40., wo derselbe Gedanke, aber nur von der einen Seite her aufgefaßt, ausgesprochen wird.)

17. Daß im Folgenden die Rückkehr der Jünger anticipirt wird, ist ein Beweis für die Richtigkeit der Ansicht, welche den chronologischen Faden in diesem Abschnitt des Lc. nicht festhalten zu dürfen glaubt. Die Reden Jesu, welche sich an diese Rückkehr anschließen, bilden ein wohl zusammenhängendes Ganze, so daß die Darstellung des Lc. auch hier wieder vor dem Mt. die größere Ursprünglichkeit voraus hat. Zunächst läßt der Evangelist die zu Jesu zurückkehrenden Jünger ihre kindliche Freude ausdrücken über die Thaten, die sie in seinem Namen hatten thun können. (Das *δαιμόνια ἐκβάλλειν* ist eine unter den mehrern Wunderthaten, die sie verrichteten; es mochte ihnen dieses besonders wichtig erscheinen, weil es eine Kraft über das gewaltige Reich des Bösen voraussetzte.) Diese Darstellung ist aus dem tiefsten Leben gegriffen; eine geheime Freude ergreift den Menschen, wenn er empfindet, daß er mit höhern Kräften waltet, z. B. durch ihn geistlich Todte erweckt werden. Es liegt in dieser Freude das Zeugniß, daß der Mensch berufen ist, unter Kräften von oben zu schalten; aber es liegt auch in dieser Freude eine so gefährliche Versuchung, daß der Erlöser, wiewohl er die Freude als eine gerechte und wohlbegründete anerkennt, doch sogleich warnt, sich ihr nicht ohne Wachsamkeit zu überlassen, und ermahnt, den Grund zur rechten Freude wohl im Auge zu behalten, der nie irre leiten kann.

18. Außerst merkwürdig ist der Ausspruch des Herrn, der sich nach Lc. unmittelbar an den Ausdruck der Freude von Seiten der Jünger anschließt. Indem er von den *δαιμόνια* auf den *σατανᾶς* selbst, ohne gegebene Veranlassung und im engsten Kreise der Seinigen, übergeht, müssen wir sagen, daß die Stelle wieder zu denjenigen gehört (vergl. zu Mt. 13, 39.), aus welchen mit Recht gefolgert werden kann, daß der Erlöser selbst die Existenz eines Fürsten der Finsterniß lehrt, derselbe also keineswegs als jüdischer Aberglaube anzusehen ist. Hier wäre, selbst bei der Annahme einer Unbequemung Jesu an die Ansichten des großen Haufens, der Ort gewesen, die Richtigkeit solchen Glaubens und seine Verderblichkeit nachzuweisen und zu rathen (wie man meint,

daß es geschehen solle), die Idee nur höchstens aus Noth accommodirend zu gebrauchen. Was aber den in diesem Ausspruch Christi: *θεωρῶν τὸν σατανᾶν κ. τ. λ.* liegenden Gedanken anlangt, so ist das *θεωρεῖν* natürlich nicht von physischem Sehen, sondern von geistigem Anschauen zu fassen, weil das Geschaute selbst ein Geistiges ist; die Natur des geistigen Schauens aber involvirt die Auffassung des Zukünftigen als ein Gegenwärtiges. Man kann als erklärende Parallele Joh. 8, 56., wo Jesus von Abraham sagt: *εἶδε τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν*, vergleichen. Wie hier dem Abraham in prophetischem Anschauen der Messias und die ganze messianische Zukunft als im Geiste gegenwärtig dargestellt wird; so sagt hier der Erlöser, daß er die Vernichtung der Herrschaft des Bösen als gegenwärtig anschauet. Das Präteritum *θεωρῶν* ist daher nicht bloß auf die Zeit der Abwesenheit der Siebenzig zu beziehen, sondern auf die Vergangenheit überhaupt, so daß der Sinn ist: ich schaute schon längst im Geist die Macht des Bösen als überwunden an. Die Heilungen der Jünger nämlich sind offenbar nicht als Ursache der Überwindung, sondern als ihre Folge zu betrachten; weil die Macht des Bösen durch die Erscheinung des Erlösers in der Menschheit gebrochen war, und durch ihn Kräfte des höhern Lebens den Jüngern mitgetheilt wurden, deshalb konnten sie Thaten thun. Unmöglich konnten aber die Thaten der Jünger bewirken, was der Zweck der ganzen Erscheinung Jesu war. Als Folge der Überwindung des Bösen waren aber ihre Thaten zugleich auch Zeugnisse für diesen großen Sieg, und in sofern ihre Freude wohl gegründet und der Übergang Christi von den Thaten zu dem Sturz des Satanas selbst hinreichend motivirt. Der bildliche Ausdruck: *πίπτειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*, ist wohl nach der merkwürdigen Stelle Jes. 14, 12. gewählt, in welcher der König von Babel (als Vorbild des Fürsten der Finsterniß) dargestellt wird, als in hochmüthigem Streben den Himmel erklimmend, um seinen Thron über die Sterne Gottes zu setzen, aber von seiner selbstgewählten Höhe stürzend. (Die LXX. übertragen sie: *πῶς ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑωςφόρος*. Vergl. dazu die Ausleger des Jesaias.) Der Zusatz *ὡς ἀστραπὴν* malt (wie Zach. 9, 14.) die Schnelligkeit des Falls. Die ganze Stelle drückt folglich denselben Gedanken aus, welcher in Joh. 12, 31. liegt: *ὁ ἀρχὼν τοῦ κόσμου τούτου*

ἐκβληθήσεται ἔξω (nach anderer Lesart sogar καὶ τὼ βληθήσεται, dem dann das ἐψωθῆναι des Erlösers passend entgegen tritt), daß in Christus und mit Christus das Böse überwunden und das Gute in seiner ganzen Herrlichkeit enthüllt erscheint. Zu vergleichen ist hierüber die eigenthümliche Darstellung der Offenbarung Johannis, welche das Hinabgeworfenwerden des Satans (12, 7 ff.) noch unterscheidet von dem gänzlichen Gebundenwerden seiner Macht (20, 2 ff.).

19. Als neue Folge dieses Sieges der Wahrheit, den der Herr in prophetischem Geist verwirklicht anschaute, wird in diesem Verse die eigne Unverletzlichkeit genannt. Wie die Kraft des Erlösers die Gebundenen löset, so bewahrt sie auch die Seinigen vor den Angriffen der feindlichen Macht auf ihrem Wandel. Ὅραϊς καὶ σκορπίοι sind als die thierischen Repräsentanten des Reiches des Bösen genannt, in denen sich das Gift sammelt und bei Berührungen physische Übel veranlaßt. (Vergl. Ps. 91, 13.) Der Ausdruck geht aus der tiefen Auffassung des Naturlebens hervor, die sich durch die ganze Schrift hinzieht (vergl. das Weitere zu Röm. 8, 19 ff.), der zufolge sich die sündhaften Störungen des geistigen Daseyns auch im Physischen abdrücken. Das Folgende: καὶ ἐπὶ πᾶσαν δύναμιν (ἐκτὸς, στρατιά) τοῦ ἐχθροῦ, ergänzt den erstern Ausdruck und dehnt ihn auf alle Erscheinungen der Welt des Bösen aus; vor ihrem Einfluß in allen Formen stellt die mächtigere Kraft Jesu sicher. Daß die Beziehung auf's Äußere hier keineswegs auszuschließen ist, zeigen Stellen wie Mr. 16, 17. 18. Ap. Gesch. 28, 5. Nur hängt diese Beziehung mit der Fortdauer der Charismata, als der Offenbarungen des Geistes Christi in äußern Erscheinungen, überhaupt zusammen; nachdem diese aufgehört haben, tritt die geistige Beziehung der Worte besonders hervor. (Ἀδικεῖν steht = βλάπτειν, wie Offenb. 7, 2. 3. Vergl. Mr. 16, 18.)

20. An diese, die triumphirenden Äußerungen der Jünger (V. 17.) in ihrer Begründung aner kennenden Worte schließt sich nun die Warnung. Dem Zusammenhang nach ist daher das μὴ χαίρετε — χαίρετε δέ, nicht als ein absolutes Verbot der Freude über die Macht des Geistes in ihnen anzusehen, sondern nur als ein Verbot, sich isolirt eben darüber zu freuen. In diesem Fall nämlich, wenn der Gläubige die Wirkungen des Geistes Gottes



durch ihn zum einzigen oder auch nur zum vorherrschenden Object seiner Aufmerksamkeit und Freude macht, ist er in Gefahr, den Blick von der Quelle dieses höhern Lebens abzulenken, und so wie er aufhört, daraus zu schöpfen, versiegt alsbald das Leben, und Selbstgefälligkeit, Eitelkeit, Stolz gebären sich in seiner Seele aus. Deshalb hebt der Erlöser als wahres und bleibendes Object der christlichen Betrachtung und Freude hervor: *ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Diesem Ausdruck liegt das Bild von einer *βίβλος τῆς ζωῆς* zum Grunde, worein die Namen der Gläubigen eingeschrieben sind; ein Bild, das schon im A. T. häufig gebraucht wird (2 Mos. 32, 32. Ps. 69, 29. 139, 16.). Das Einschreiben wird als eine göttliche Thätigkeit aufgefaßt (*ἐγράφη ὑπὸ τοῦ Θεοῦ*), so daß die Gnadenwahl der Heiligen, die sie freilich festzumachen haben (2 Petr. 1, 10.), dadurch bezeichnet ist. Der menschlichen Thätigkeit daher im Herrschen mit höhern Kräften wird eine göttliche Thätigkeit in Beziehung auf den Menschen entgegengesetzt; jene ist ein sehr zweifelhaftes Object der Freude, weil Selbstgefälligkeit und Eitelkeit sich leicht dabei einschleichen, indem der Wille selten vom Eignen hinreichend gelöst ist; die göttliche Gnade und ihre Offenbarung, die Berufung des Menschen, ist dagegen ein reines Object der lautersten Freude, weil Gottes Wille eben so rein als unveränderlich ist, in seiner Gnadenwahl also, die ihn nicht gereuen wird (Röm. 11, 29.), der Grund alles Heils und aller Seligkeit für den Menschen liegt. Kann er daher auch keine großen geistigen Thaten ausüben (2 Kor. 12, 9.), so bleibt das die Freude des Gläubigen, die ihm nicht genommen werden kann, als von ihm selbst, daß er sich an Gottes Gnade genügen läßt.

21. 22. Ungemein passend reiht sich hieran jener Ausdruck der heiligen Freude des Herrn, die mit der sinnlichen Freude der Jünger (B. 17.) stark contrastirt. Diese freuten sich über die glänzende Außenseite des Werks, der Erlöser hatte seine Lust an seiner verborgenen Herrlichkeit, daß nämlich Gottes wahre Weisheit nicht den Klugen und Weisen der Welt, sondern den *νήπιοι* vom Vater offenbart sey; an der in dem verborgenen Kreise der Seinen unvermerkt aufblühenden, neuen Schöpfung hatte er seine stille, demüthige Freude. In dieser Demuth und Selbsterniedrigung ruhte denn auch das Gottesbewußtseyn mit Recht; seiner



göttlichen Würde bewußt, erkannte er sich als das Organ aller wahren Gottesoffenbarung und zugleich als das Object derselben an. (Vergl. über das Nähere zu Mt. 11, 25—27., wo dieselben Worte, aber in loserem Zusammenhange, sich finden.)

23. 24. Diese Verse fanden schon Mt. 13, 16. 17., wo sie in ganz anderem Zusammenhange stehen, ihre nähere Erklärung. Hier schließt sich der Hauptgedanke der beiden Verse, daß ihnen (den Jüngern) eine überschwängliche Gnade erwiesen sey, an das Vorhergehende eng an; sie waren nämlich eben die Erwählten, denen der Herr mehr offenbarte, als den Heiligen des A. T. Nur das: *σπλαγείς πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ ἰδίων εἶπε*, leidet in diesem Zusammenhange an einer Dunkelheit. Das *σπλαγείς* ließe sich freilich auf V. 21. zurückbeziehen, wo der Erlöser sich in der Anrede an Gott wendet; aber das *καὶ ἰδίων* bleibt schwierig, weil die ganze vorhergehende Rede bereits im engsten Kreise der Jünger gesprochen war. Da aber der gewöhnliche Text die Worte: *σπλαγείς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπε*, schon vor V. 22. hat, so dürfte sich das *καὶ ἰδίων* am besten so erklären lassen: Während der Rede sammelten sich Zuhörer um ihn her (wie auch gleich das Folgende V. 25 ff. zeigt), um ihrentwillen sprach Jesus die letzten Worte leise zu seiner nächsten Umgebung, die andern lauter für Alle. Dann wäre die Lesart des gewöhnlichen Textes (V. 22.) die richtige, und das dürfte auch deshalb schon anzunehmen seyn, weil sich die Auslassung wegen der folgenden parallelen Worte leicht erklären läßt, schwer aber das Zusetzen. Ob aber die Worte hier ursprünglich gesprochen wurden, oder in dem Zusammenhange, in welchem sie Mt. hat, oder ob der Erlöser, was bei einem solchen Ausspruch wohl denkbar wäre, sie mehrere Male sprach, dürfte sich in diesem Fall schwer entscheiden lassen.

#### §. 4. Parabel vom barmherzigen Samariter.

Luc. 10, 25—37.)

Ein Geseßkundiger tritt auf dem Wege an Jesum heran, um mit dem berühmten Propheten ein Wort zu wechseln. Seine Absicht scheint nicht gerade böshaft gewesen zu seyn, nur mehr Neugierde trieb ihn, zu untersuchen, wie doch Jesus sich auslassen würde. Die Art, wie der Erlöser ihn behandelt, erlaubt

nicht anzunehmen, daß es ein Sadducäer war, der ihn fragte, der also selbst gar keine *ζωὴ αἰώνιος* glaubte und nun spöttisch sich über den Weg nach Utopien erkundigte. Er scheint vielmehr die gewöhnlichen pharisäischen Ansichten gehabt zu haben, und nur begierig gewesen zu seyn, zu erfahren, was denn Jesus mehr haben könne, oder Besseres als er. Das *ἐκπειράζειν* hat daher hier keine Beziehung auf das Schlingenlegen, um Jesus politisch zu verdächtigen, das öfter nach der evangelischen Geschichte die Phariseer sich erlaubten (vergl. Mt. 22, 15 ff.); diese Erzählung steht vielmehr der von Mt. 22, 35 ff. parallel. Die Frage wegen der *ζωὴ αἰώνιος* war für einen eigentlich boshaften Zweck gar nicht geeignet. Mit bewundernswürdiger Weisheit behandelt nun der Herr diesen blinden Gesetzeslehrer. In seinem rabbinischen Particularismus befangen, fordert derselbe eine äußere Regel, um sich darnach die Pflichten der Liebe abgränzen zu können, und nicht allenthalben Liebe üben zu müssen. Statt ihm eine solche gewünschte Regel zu geben, erzählt der Erlöser eine Geschichte, in der von dem Object der Liebe, nach welchem der *ρομιχός* eigentlich gefragt hatte, gar nicht weiter die Rede ist, desto mehr aber von den Liebe übenden. Priester und Levit, Standesgenossen des Fragenden und Personen, denen die Ausübung des Gesetzes vor Allem nahe lag, gingen vorüber, lieblos berechnend, daß der Leidende wohl kein Nächster seyn mögte; der keckerisch geachtete Samariter übte das Gesetz der Liebe aus \*). Nach allen Beziehungen hin strafend, rügend, Sinnesänderung fordernd, mußte diese Parabel den Frager erfassen; er mußte empfinden, daß nicht bloß seine Frage eine falsche war, sondern der ganze Gemüthszustand, aus dem dieselbe hervorgehen konnte; dem nach den Gesetzen der Ausübung der Liebe Fragenden mußte anschaulich werden, daß er sie selbst nicht habe und nicht kenne, indem ihr einziges Gesetz das ist, daß sie ihr selbst Gesetz ist. Die Liebe liebt, und fragt nicht wann, wie, wo; sie ist das ursprünglichste, inwendigste Leben, das die ganze Welt der Reflexionen und Verstandesregeln ignorirt und auch den Feind segnet. Den Blick in diese Welt der reinen Liebe, die Jesu Herz beschloß

---

\*) Nach der Beziehung des Evangeliums für Heiden hatte diese Darstellung eines Nichtjuden, als Muster reiner Liebe, etwas besonders Anziehendes.

(denn wer sie übt, hat sie nur durch ihn), eröffnet Jesus dem in Gesetzesgrübeleien erstarrten νομικός, und das war das einzige Mittel, wodurch ihm aus seinem liebeleeren Zustande geholfen werden konnte. Gegen ihn selbst übte also Jesus die Liebe, die er ihn kennen lehrte; den ἐκπειράζων segnete er.

25—27. Νομικός und νομοδιδάσκαλος hieß diejenige Klasse der γραμματεῖς, סופרים, welche sich mit der (casuistischen) Gesetzesauslegung beschäftigte. Lc. braucht vorherrschend das seinen Lesern verständlichere νομικός (Lc. 7, 30. 11, 45. 46. 52. 14, 3.), während der hebraisirende Mt. γραμματεῖς = סופרים anwendet. Die Frage über das ewige Leben, als das Ziel aller theologischen Forschung, stellt der Gesetzkundige hin in der Überzeugung, daß sich in der Antwort darauf das Eigenthümliche in den Ansichten Jesu aussprechen müsse. (Die Formel κληρονομεῖν ζωὴν αἰώνιον, oder βασιλείαν τοῦ Θεοῦ [1 Kor. 6, 9. 10. 15, 50.] hat ohne Zweifel ihren Grund in einer Vergleichung des Landes Kanaan, als sinnlichen Vorbildes der Ewigkeit und der Ruhe in ihr, mit dem ewigen Leben. Das κληρονομεῖν τὴν γῆν Mt. 5, 5. weist darauf hin.) Der Erlöser aber verweist ihn auf das alte bekannte Gotteswort, gleichsam sagend: was du erfragst, liegt lange in dem Worte der Offenbarung ausgesprochen, nimm es dir aus demselben heraus. Der Gesetzkundige führt nun ganz richtig die Stellen 5 Mos. 6, 5. in Verbindung mit 3 Mos. 19, 18. an (die Mr. 12, 33. von einem andern Gesetzkundigen eben so vereinigt werden), weshalb ihm nur übrig blieb, den Inhalt dieser tiefen Worte, die, richtig verstanden, das ganze N. T. involviren, lebendig in die That überzutragen. Daß dies bis dahin nicht geschehen war, zeigt der Verlauf des Gesprächs. — Merkwürdig ist übrigens die Art der Abweichung in den Citaten dieser Stelle, hier und an andern Orten der Evangelien, von dem hebräischen Text und von den LXX. Im Hebr. stehen die Ausdrücke: לֵבָב, נַפֶּשׁ, יָדָא. Die LXX. übersetzen dieselben: διάνοια, ψυχὴ, δύναμις. In den Citaten der Evangelien lauten die Worte aber so:

Lc. 10, 27. καρδία, ψυχὴ, ἰσχύς, διάνοια.

Mr. 12, 30. καρδία, ψυχὴ, διάνοια, ἰσχύς.

Mr. 12, 33. καρδία, σίνεσις, ψυχὴ, ἰσχύς.

Mt. 22, 37. καρδία, ψυχὴ, διάνοια.



Diese constante Abweichung der evangelischen Citate von den LXX. in der Übertragung von לָבָב und מְאֹד führt fast auf die Vermuthung, daß die Evangelisten entweder einer andern Lesart folgten, oder diese Übertragung von Einem auf den Andern übergang. (Über die Bedeutung der Synonymen in dieser Stelle vergl. mein Programm über die Trichotomie in den opusc. theol. pag. 143 sqq. und zu Mt. 22, 37.) — Der erhabene Gedanke aber, Gott mit allen Kräften, und zwar mit allen Kräften ganz zu lieben, umfaßt alle Religion und Sittlichkeit zugleich \*). Denn der Zusatz: καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν, ist im Grunde nur eine Entfaltung des Inhalts des ersten Gebots, wie Mt. 22, 37 ff. zeigt. In der Liebe zu Gott, die sich im Geschöpf nur als die empfangende Liebe gestalten kann, liegt die Liebe seines Willens, somit auch die Liebe des Nächsten beschlossen. Aus dem Gebot, Gott also zu lieben, aber zu folgern, der Mensch müsse es somit auch aus sich selbst können, dürfte sehr unzeitig seyn; wie nur Göttliches Gott erkennt (vergl. zu Mt. 11, 27.), so kann auch nur Göttliches Gott lieben, und das Gebot Gottes, Gott zu lieben, involvirt daher für das Geschöpf die Aufforderung, den Geist Gottes, in dem er allein geliebt werden kann, zu empfangen. Diesen schenkt aber das N. T., somit setzt dieses Gebot des N. T., wie das ganze Gesetz, das Evangelium zu seiner Erfüllung voraus. Dieser selbige Geist, der uns Gott ganz und gar mit allen Kräften lieben lehrt, läßt uns auch allein den Nächsten in richtiger Art lieben. Wie die reine Liebe Gottes Gott mehr liebt als sich selbst außer Gott, so liebt sie auch Gott mehr als den Nächsten außer Gott; sich und die Brüder aber in Gott und Gott in ihnen angeschaut, ist die wahre Selbstliebe und die ächte Bruderliebe Eins mit der Gottesliebe. Deshalb sagt der Herr (Mt. 22, 39.), das andere Gebot ist dem ersten gleich, denn es ist Eins mit ihm. Liebe gegen den Nächsten, wenn sie ächte Liebe ist, d. h. wenn nicht das Geschöpf als Geschöpf geliebt wird, worin eben der Charakter der natürlichen Liebe besteht, ist eben die Liebe Gottes. Das zeigt die folgende Parabel auch.

---

\*) Vergl. über diesen und die folgenden Gedanken die weitere Ausführung bei der Stelle Mt. 22, 37 ff.



28. 29. Die Antwort des Schriftgelehrten genügte an sich dem Erlöser; er wies ihn aber sofort an, dem Gebote durch die That nachzukommen, mit der Bemerkung, daß in seinem praktischen Vollbringen das Leben bestehe. Aber eben hierbei trat die innere Verkehrtheit in ihm heraus, die Erkenntniß entbehrte des Willens, der geneigt war, sie in's Leben zu führen, und dieser Mangel an sittlicher Kraft wirkte wieder eine Verdunkelung der Einsicht. Er fragt, sich getroffen fühlend, wer denn der Nächste sey — eine Frage, die er innerlich sich selbst zu beantworten im Stande gewesen seyn würde, hätte er versucht, die vollkommene Liebe zu üben. Eben wegen des Mangels an Erfahrung versetzt ihn Jesus mitten in die lebendige Wirklichkeit und läßt ihn die liebende Liebe anschauen. (Das *ὑπολαμβάνειν* = *ἀποκρίνεσθαι*, excipere, findet sich im N. T. nur hier; öfter bei den LXX. Hiob 2, 4. 1.)

30—33. Der Reisende, den die Räuber überfielen, ist vielleicht als Jude zu denken; theils wird nämlich dann auffallender, daß die Priester und Leviten nicht halfen, theils auch, daß der Samariter ihm Hülfe leistete, wo eine sophistische Ausrede ihm so leicht möglich gewesen wäre. (*Ἀντιπαρέχουσθαι* ist von *παρέχουσθαι* nicht verschieden. Es findet sich übrigens im N. T. nur hier. — *Συγκυρία* ist im N. T. auch nur hier zu finden; es bedeutet Zufall. Auch bei Profanscribenten kommt diese Form selten vor; gewöhnlicher ist *συγκύρησις*.)

34. 35. Höchst sorgfältig wird die liebevolle Behandlung, welche der verachtete Samariter dem ihm fremden Leidenden erzeigt, ausgemalt. Er thut aus reinem Liebesdrange mehr, als er eben mußte. (Wein und Öl, bekannte Heilmittel des Morgenlandes. — Das *πανδοχείον* ist das Caravanseraï des nächsten Ortes, vielleicht eben Jericho's, in dessen Nähe Jesus damals verweilen mogte.) Fein ist der Zug, daß er auch für die spätern Bedürfnisse des Kranken sorgt und Auslagen zu erstatten verspricht.

36. 37. Die Frage hatte sich nun freilich umgewendet; der Schriftgelehrte fragte B. 29., wer der zu unterstützende Nächste sey, Jesus fragte, wer der Nächste sey, ob der Liebe übende oder der sie nicht übende; eben darin lag aber die große Lehre, daß nicht das Object die Liebe bestimmt, sondern sie nur ihr eignes

Maaf in sich hat, die reine Liebe aber auch den Feind liebt, wie hier der Samariter den ihm fremden und durch andern Glauben feindlich erscheinenden Kranken. Das Bekenntniß, daß in diesem die rechte Liebe wohnte, beschloß daher die Antwort auf die Frage, und es blieb somit nur übrig, ihm noch ein: *ποίει ὁμοίως*, in die Seele zu senken. Es lag nahe, in dem Liebeswalten des Samariters ein Bild des Wirkens des Erlösers zu sehen; die Wunden des Kranken (Jes. 1, 6.), welche diejenigen unverbunden ließen, die auf Moses Stühlen saßen, verband der, welcher von ihnen ein Samariter gescholten ward (Joh. 8, 48.), mit Öl und Wein.

### §. 5. Maria und Martha.

(Luc. 10, 38—42.)

Die folgende kleine Erzählung zeigt uns Jesum in Bethanien, in der Nähe von Jerusalem (Joh. 11, 1.). Daß wir nämlich Martha und Maria nirgends anders als in Bethanien suchen dürfen, ist nach der evangelischen Geschichte gewiß; hier wird Martha ein eignes Haus in der *κώμη* zugeschrieben. Ob sie Wittwe war, oder unverheirathet mit Lazarus allein lebte, läßt sich nicht bestimmen. [Ihre Schwester Martha scheint nach Joh. 12, 1. vergl. mit Mt. 26, 6. Mr. 14, 3. an Simon verheirathet gewesen zu seyn, und nach Joh. 12, 2. — wo Lazarus unter den geladenen Gästen ist — einen besondern von dem des Lazarus verschiedenen Haushalt gehabt zu haben.] Die Evangelisten beobachteten eine auffallende Sparsamkeit in der Mittheilung historischer Notizen von den Persönlichkeiten, deren sie Erwähnung thun; sie bleiben bei dem Nothdürftigsten und richten sich vielmehr auf Schilderung des geistigen Lebens. Was hier daher über die Gemüthsstellung der beiden Schwestern berichtet ist, zeichnet sie, wiewohl nur mit wenigen Zügen, so scharf und genau, daß diese beiden Schwestern oft zur Bezeichnung der Eigenthümlichkeiten von zwei verschiedenen religiösen Lebensrichtungen gewählt sind. Wir finden in Martha ein Bild der regen Thätigkeit nach außen; in Maria das Bild der ruhigen Hingabe an das Göttliche, als das Eine Nothwendige. Bis auf einen gewissen Grad soll in dem Gläubigen beides vereinigt seyn, doch ist nicht

zu verkennen, daß auch die Berufung verschieden ist, und Mancher mehr für eine rege äußerliche Wirksamkeit bestimmt ward, als für ein inneres contemplatives Leben, wiewohl auch der Thätigste im Seelen Grunde abgegeben an den Herrn seyn muß und der Contemplative seine Wirksamkeit für Gottes Reich verwenden soll. Daher ist auch das strafende Wort des Erlösers an die Martha (B. 41.) kein absoluter Tadel, und mehr herbeigeführt durch ihre vorhergehende Bemerkung (welche von einer Verkennung ihres Standpunkts, wie des der Maria zeigt), als hervorgerufen durch ihr Betragen selbst. Martha dient gleichsam nur zur Folie des Bildes der Maria, in der ein ganz dem göttlichen Einfluß hingeebenes, ungetheiltes Gemüth erscheint; sie ist ein anderes Beispiel von vollkommener Ausübung des Gebots: ἀγαπήσεις κύριον τὸν Θεόν σου ἔξ ὅλης τῆς καρδίας σου (10, 27.). Der Samariter übte es in activer, die Maria in receptiver Form.

38—40. Wahrscheinlich hatte Jesus schon bei frühern Gelegenheiten, welche seine jährlichen Festreisen an die Hand gaben, die Familie in Bethanien kennen gelernt; Maria setzt sich traulich zu seinen Füßen, um zu hórchen auf die Worte des Herrn, Martha bemüht sich, den geliebten Gastfreund aufs Beste äußerlich zu bewirthen. (Bei dem παρακαθίζειν παρὰ τοὺς πόδας ist nur an ein Zusammenbleiben der Maria mit Jesus, und zwar in einer seine belehrenden und Leben weckenden Worte aufnehmenden Form zu denken.) Martha beeiferte sich inzwischen mit Äußerlichkeiten, die allerdings theilweise nothwendig waren, aber sie ging mit Selbstgefälligkeit ganz in dieselben ein. (Περισπᾶσθαι, distrahi, im N. T. nur hier, im A. T. öfter, auch das Substantiv περισπασμός = 𐤀𐤓𐤕𐤕 Predig. 1, 13. 2, 23. 26. — Die διακονία umfaßt hier alle häuslichen Thätigkeiten, in die Martha sich mit unnöthiger Geschäftigkeit verlor.) Aus diesem Wohlgefallen an ihrer Geschäftigkeit ging die strafende Rede gegen die Schwester hervor; vielleicht regte sich das Gewissen und bezeugte ihr, daß Maria mehr von Jesu habe, als sie. Doch da ihr Verlangen nach dem Himmlischen nicht rein und stark genug war, ließ sie sich von den äußern Thätigkeiten, die ihr im Grunde zusagten, fesseln, und aus solchem Gemüthszustande ging die Rede hervor; neidisch auf die Maria, wollte sie diese auch so haben,



wie sie war. (Das συναντιλαμβάνεσθαι, unterstützen, helfen, findet sich nur noch Röm. 8, 26.)

41. 42. Weniger auf die häusliche Thätigkeit an sich, die besorgt werden mußte, als auf den Gemüthszustand, in dem Martha dieselbe vollzog und sich darin mit Maria verglich, geht die Rede Jesu an sie. Diese straft zunächst das μεριμνᾶν und τυρβάζειν (das Wort findet sich nur hier im N. T., es entspricht dem lat. turbare), also den unruhigen, in creatürlicher Neigung sich bewegenden Geist ihrer Thätigkeit, und setzt sodann die πολλά dem ἐν gegenüber, mit der Andeutung, daß um jener willen dieses verloren gehe und doch diesem das wesentliche Bedürfniß (χρεία) zukomme (vergl. zu Mt. 3, 14. 15.), nicht jenen \*). Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten der Reden des Erlösers, daß sie oft in wenig Worten Alles sagen, was allen Zeiten und Verhältnissen die ewige Wahrheit von einer Seite her nahe bringen kann. Im geistigen Mittelpunkte stehend, knüpfte er die unbedeutendsten, kleinlichsten Verhältnisse der Gegenwart an die höchsten ewigen Wahrheiten ungezwungen an. Die Wichtigkeit aller creatürlichen Liebe und Sorge in Vergleich mit der Sorge um das Ewige stellt der Herr in dem Streben der beiden Schwestern zusammen. Das Eine muß die Seele also einnehmen, daß kein Streben nach einem Andern daneben sich regt, dann kann die Seele von dem Einen aus wieder nicht bloß Viel, sondern Alles behandeln, aber nicht so, daß die Dinge sie beherrschen und ihr Leben gefangen nehmen, sondern so, daß sie selbst herrscht und jede That in Verbindung bringt mit der höchsten Aufgabe des Lebens. Dieses reine lautere Streben nach dem Einen, Ewigen, hatte Maria erwählt. Die Ausdrücke μέρις und ἐξέλεσθαι bestimmen sich wechselseitig; jener deutet die Gnadenwahl an, dieser die freie Selbstbestimmung für dieselbe, aus der Vereinigung beider (2 Petr. 1, 10.) vollendet sich das Leben des Geistes, indem die Persönlich-

---

\*) Der Satz: ἐνὸς δὲ ἐστὶ χρεία, fehlt im Cod. D. Andere lesen ὁλίγων oder ὀλίγων ἢ ἐνός. Auf diese Lesarten begründete J. D. Michaelis seine Übersetzung, wir haben an einer Speise genug. Allerdings scheint die Lesart ὀλίγων eine solche Auffassung zur Grundlage zu haben. Die gewöhnliche Lesart ist aber durch die kritischen Autoritäten hinlänglich gesichert, und die Beziehung der Stelle auf ein Gericht sowohl durch das δέ, als auch durch das folgende ἀγαθὴ μέρις gänzlich ausgeschlossen.



keit sich so die Gabe aneignet und dadurch unverlierbar macht. Ohne die freie Selbstbestimmung dafür kann der Mensch seiner Berufung verlustig gehen (Mt. 25, 29.). Der Gedanke schließt somit für Martha die Mahnung in sich, auch erst für das Eine zu sorgen, und dadurch ihre Berufung, die freilich eine andere als die der Maria war, ebenfalls fest und unverlierbar zu machen.

## §. 6. Vorschriften über das Gebet.

(Lc. 11, 1—13.)

Das Unbestimmte ἐν τόπω τινί, zeigt [daß Lc. an nichts weniger denkt als an einen Reisebericht, eine Anreihung temporal- und local-consecutiver Begebenheiten;] er mag daher auch oft sich mehr durch eine Verwandtschaft der Sachen, als durch die Localität in der Anordnung haben leiten lassen.

1—4. Was das Einzelne für die Erklärung des Gebetes des Herrn anlangt, so vergl. man Mt. 6, 9—13. Es bleibt hier nur zu reden von der eigenthümlichen Form, die dasselbe im Text des Lc. hat, denn daß der Text in diesem Evangelium Interpolationen aus der längern Recension des Mt. erfahren hat, ist unzweifelhaft. Zuvörderst ist in der Anrede des ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς bei Mt. ohne Zweifel echt, eben so ist die ganze Bitte γενηθήτω τὸ θέλημά σου κ. τ. λ., die im Mt. gesichert ist, im Lc. verdächtig, und dasselbe gilt von den Schlußworten: ἀλλὰ ῥῶσαι ἡμᾶς κ. τ. λ. Freilich ist durch diese Auslassungen das Gebet kein specifisch anderes geworden, denn das γενηθήτω κ. τ. λ. ist eben so eine weitere Ausführung des ἐθέτω σου ἡ βασιλεία, als das ἀλλὰ ῥῶσαι κ. τ. λ. eine Vollenbung des vorhergehenden Gedankens μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν enthält. Allein die schöne innere Harmonie, welche das Gebet bei Mt. zeigt, fehlt in der kürzern Recension des Lc., denn die erste Hälfte des Gebets (vergl. zu Mt. 6, 9.) ist unverhältnißmäßig verkürzt, indem sie bloß zwei Sätze enthält. Die Recension des Mt. dürfte daher für die ursprüngliche Form des Gebets zu halten seyn, indem das ihm Eigenthümliche unmöglich bloße Amplification aus der Tradition seyn kann, die bei Lc. dagegen für eine abgekürzte, indem ein gleiches Verfahren des Lc. bei mehreren der Stücke sich zeigt, die Mt. in die Bergpredigt aufgenommen hat. (Vergl. den Anfang der Bergpredigt.)

5—8. An die Mittheilung des Gebets schließen sich sehr passend Erinnerungen über die Art seiner Ausübung; namentlich wird hier ernstes Anhalten am Gebet nachdrücklich empfohlen. In den ersten Versen in parabolischer Form, in den letzten (9—13.) mit bildlichen Ausdrücken. Die letztern Verse fanden bereits Mt. 7, 7 ff. ihre Erklärung; die dem Lc. eigenthümliche Parabel von dem nächtlichen Reisenden, der durch anhaltendes Bitten den Nachbar überwindet, und ihn veranlaßt, seinen Wunsch zu erfüllen, hat keine weiteren Schwierigkeiten, als die eine, daß, wie es scheint, diesem Gleichniß zufolge das Unlautere, sowohl von Seiten des Bittenden (die *ἀναιδέα*), als auch von Seiten des, der sich erbitten läßt, den Vergleichungspunkt bildet mit den erhabensten Verhältnissen. (Ähnlich auch Lc. 18, 1 ff., welche Stelle auch vom Gebet handelt, in der Gott einem ungerechten Richter verglichen wird.) Was aber zuvörderst die *ἀναιδέα* des Bittenden betrifft, so ist hier nicht zu übersehen, daß derselbe nicht für sich bittet, sondern für den Gastfreund; sein forderndes, dringendes Bitten gewinnt dadurch ein edleres Motiv, er fleht um Brod, um das heilige Recht der Gastfreundschaft nicht verletzen zu müssen. Von dem, der sich erbitten läßt, kann freilich das unreine Motiv nicht entfernt werden, das edlere der Liebe wird ausdrücklich ausgeschlossen und er bewilligt nur das Erbetene, um den Bittenden los zu werden und eben dieses geht auf Gott. Auf jenen Gebrauch bei Gleichnissen (vergl. zu Mt. 9, 16.) müssen wir uns aber hier zurückbeziehen, dem zufolge oft das Gleichniß nicht nach der objectiven Wahrheit ausgedrückt, sondern nach der subjectiven Stellung dessen modificirt wird, für dessen Verstandniß und Belehrung es berechnet ist. Hier stellt sich der Erlöser auf den Standpunkt desjenigen, der die Erfahrung macht, daß Gott oft lange mit der Erfüllung des Gebetes verzieht, und schildert nun in kräftiger Wahrheit ihn geradezu als einen Ungerechten (s. zu Lc. 18, 1.), worin allein der Eindruck, den der schwachgläubige Beter in solchen Lagen empfindet, ganz geschildert ist, und giebt nach diesem Eindruck seine Vorschriften. Immer erscheinen sonach die Gleichnisse als aus der lebendigsten Anschauung der Verhältnisse hervorgegangen und als wahre Abdrücke geistiger Verhältnisse in den nächsten irdischen Umgebungen. In wie fern einzelne Züge der Gleichnisse (z. B.

hier das *μεσονυκτιον*, als Bezeichnung für die Zeit der höchsten innern Dunkelheit und Noth,) mit zu deuten sind, bleibt zwar immer etwas schwankend; doch darf man bei Jesu Gleichnissen, die eine so reiche Anschauung voraussetzen, im Ganzen als Kanon festhalten, daß nicht leicht ein Zug zu übersehen ist, wenn nicht offenbar durch Festhalten desselben das Bild im Großen getrübt wird.

### §. 7. Heilung eines Stummen; Reden Jesu bei derselben. (Lc. 11, 14—28.)

Daß in diesem Paragraph Enthaltene fand schon zu Mt. 12, 22—30. und 43—45. seine nähere Betrachtung. Wir bemerken hier bloß rücksichtlich der Ordnung, daß die geschichtliche Stellung der Begebenheit nach Lc. [wenn eine solche da wäre] den Vorzug verdienen würde. Der furchtbare Ausbruch des Hasses der Pharisäer und Schriftgelehrten, in der Anschuldigung, daß Jesus durch Kraft des Fürsten der Finsterniß die Geister austriebe, scheint an das Ende der Wirksamkeit Jesu zu gehören. Auch die Worte (Lc. 11, 24—26.), von der Rückkehr des vertriebenen bösen Geistes, schließen sich zweckmäßiger unmittelbar an die Heilung an, als sie bei Mt. stehen, der die (Lc. 11, 29 ff.) folgende Rede über das Sonaszeichen vorhergehen läßt. Alles übrigens von dieser Heilungsgeschichte an bis zu Lc. 13, 9. hängt genau zusammen. Eigenthümlich ist dem Lc. in diesem Abschnitt nur die Geschichte (V. 27. 28.) von dem Weibe, das die Mutter Jesu, um ihres Sohnes willen, segnet. Diese kleine Erzählung zeichnet sich durch Naivität und Ursprünglichkeit so sehr aus, daß sie für die Richtigkeit der Relation des Lc. ein nicht unwichtiges Zeugniß ablegt. Die Erdichtung oder unpassende Einreihung derselben läßt sich kaum denken; wir verdanken ohne Zweifel die Mittheilung dieser bei Gelegenheit der Heilung des Stummen geführten Gespräche Jesu einem Augenzeugen. Was übrigens den Inhalt dieser Geschichte betrifft, so ist derselbe nicht unwichtig wegen der treffenden Antwort Jesu, in der sich das überall durchleuchtende praktische Bestreben des Erlösers darlegt, daß es ihm nicht darauf ankomme, staunende Bewunderung zu wecken, sondern zu einer heilsamen Änderung des ganzen Lebens



zu veranlassen. Die Frau war allerdings, wie ihr Ausruf bezeugt, von Jesu Macht und Weisheit ergriffen, aber ohne seine Worte auf sich selbst zu beziehen und für das eigne Heil zu verwenden, verliert sie sich in dem Blick auf Jesu Herrlichkeit und preist ihn selig in der Mutter, auf die sie sich, als Weib, am ersten zurückzugehen veranlaßt finden mußte. Diesen Mangel an praktischem Interesse rügt die Antwort Jesu auf so feine Weise, daß das Weib nicht verletzt werden konnte, die es auch mit ihrem Wort gut gemeint hatte, doch aber sie selbst sowohl, als die Übrigen, auf das Wesentliche seiner Erscheinung hingeleitet wurden. (In dem *μενοῦνγε* liegt einerseits die Anerkennung des Wahren in dem Ausspruch der Frau, andererseits aber die Andeutung, daß der *ἀκούων καὶ πνέσσων τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ* noch höher stehe. Man könnte die Stelle so übertragen: wer Gottes Wort geistlich in sich wirken läßt, dadurch wiedergeboren wird, der steht höher als die leibliche Mutter des Messias; jener geistige Segen steht euch aber Allen offen, eignet euch denselben zu.)

### §. 8. Fortsetzung der Reden Jesu.

(Luc. 11, 29—36.)

Über B. 29—32. ist ebenfalls zu Mt. 12, 38 ff. bereits das Nöthige beigebracht; rücksichtlich der Stellung aber dürfte auch hier wieder die Erzählung des Lc. den Vorzug verdienen, wie bereits bei der Erklärung des Mt. (a. a. D.) erinnert wurde, theils weil überhaupt sich auf Seiten des Lc. die größere Ursprünglichkeit findet, besonders in Beziehung auf die Ordnung der Reden Jesu, dann weil eben in diesem Abschnitt sich die Genauigkeit der Relation des Lc. klar zu Tage legt. Nach Lc. richtete der Erlöser seine Strafrede ausdrücklich an die Massen des versammelten Volks, wozu die Beziehung auf das Volk der Niniviten wohl paßt. — In den Schlußversen dieses Abschnitts reihen sich bei Lc. zwei Gedanken an die Rede Jesu an, welche Mt. 5, 15. 6, 22. 23. in der Bergpredigt schon erklärt wurden. An sich könnten solche gnomenartige Sätze wohl öfter von Christus gesprochen seyn, wie denn die erste Stelle Lc. 8, 16. in anderem Zusammenhange wieder vorkommt; indeß ist die Verbin-



dung, namentlich des letztern Gedankens, bei Mt. nicht so einfach, daß er da in seinem nächsten, ursprünglichen Zusammenhange zu sehn' schiene. Hier dagegen reiht sich die Ermahnung, für die Lauterkeit des innern Auges zu sorgen, auf eine Weise an den vorhergehenden Gedanken an, die wegen ihrer Eigenthümlichkeit für ihre Ursprünglichkeit zu sprechen scheint. Doch der ganze Gedankenzusammenhang (von B. 33—36.) bedarf einer nähern Entwicklung, indem derselbe sich nicht sogleich zu Tage legt. Den Zeichen vom Himmel Fordernden hatte der Herr das Beispiel der Miniviten und der Königin des Morgenlandes vorgehalten, welche in weit weniger glänzenden Offenbarungen des Göttlichen, nämlich in Jonas und Salomo, dasselbe zu erkennen im Stande gewesen wären. Von diesem Gedanken geht Jesus auf den Zweck jeder Offenbarung des Göttlichen in der Menschenwelt über, nämlich: ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι (εἰς τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ) τὸ φέγγος βλέπωσι. Die vollkommene Offenbarung Gottes in Christo selbst ist auch so beschaffen, daß ihr Glanz weithin strahlt und jedes Auge trifft. Das Auge freilich muß gesund und lauter seyn, wenn es die Eindrücke der Wahrheit rein in sich aufnehmen soll. Daher die Ermahnung, das Auge in die rechte Verfassung zu bringen. Was hierbei auffallend seyn könnte, wäre das, daß λέχνος B. 33. das Erleuchtende, somit hier den Erlöser selbst als φωὸς τοῦ κόσμου, bezeichnet, dann aber B. 34. wieder das Vermögen Licht aufzunehmen und zu schauen anzeigt. Schon zu Mt. 6, 22. 23. wurde indeß bemerkt, daß für die Aufnahme des Lichts selber ein Licht (gleichsam ein negativer Pol für den positiven) erforderlich sey, und die Finsterniß hier nicht bloß als die Abwesenheit des Lichts, sondern als das jeder Aufnahme des Lichts Widerstrebende gefaßt ist, somit als das sittlich Unlautere, das die Enthüllung durch den Einfluß des Lichts flieht. Um Christi Licht aufzunehmen, muß daher das Auge ἀπλοῦς seyn, dann wirkt der Einfluß desselben so belebend und erleuchtend, daß das φωὸς ἐν ἀνθρώπῳ den Menschen ganz und gar durchdringt. Das Bild ist hier nur durch den letzten Zusatz (B. 36.) von dem Mt. 6, 22. ausgeführten verschieden (wo das Nähere zu vergleichen ist); in diesem Zusatz aber scheint eine Tautologie zu liegen: εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινόν — ἔσται φωτεινὸν ὅλον. Das folgende ὡς führt aber sehr natürlich auf ein verschwiegenes οὐτως,

wodurch denn folgender Sinn entsteht: „Die Erleuchtung des Menschen (der Leib steht wegen des Bildes, das vom äußern Auge hergenommen war, für das innere Seyn des Menschen) durch das Aufnehmen des göttlichen Lichtes vermittelt eines einfachen, reinen Auges, verklärt ihn so ganz und gar (in seiner finstern Umgebung), daß er (innerlich, geistig) leuchtet, wie wenn äußerlich (im Dunkeln) ein Licht Jemanden mit seinem Glanz bestrahlt.“ Von einem bloßen begriffenen Wissen von Gott und göttlichen Dingen ist daher hier nicht die Rede, sondern von der Mittheilung eines höhern Lebensprincips, das die Kraft hat, in dem, welchem es mitgetheilt wird, einen Born ähnlichen Lebens zu schaffen (Joh. 4, 14.). Die ganze Stelle schildert somit die Gläubigen, als durch den Einfluß Christi (des *φῶς τοῦ κόσμου*) zu *φωστῆρες ἐν κόσμῳ* (Phil. 2, 15.) umgestaltete, ihre Umgebung erleuchtende Menschen\*). (V. 35. ist *σκοπεῖν*, wie sonst *βλέπειν* gebraucht, in der Bedeutung sorgen, sich hüten. Im N. T. findet sich die Bedeutung nur hier. — V. 36. ist *ἀστραπή* = *φέγγος*, der leuchtende, ausstrahlende Glanz.)

## §. 9. Strafrede wider die Pharisäer und Schriftgelehrten. (Luc. 11, 37—54.)

Was die folgende Rede wider die *Φαρισαῖοι* und *νομικοί* anlangt, so hat Mt. die darin nach der Relation des Lc. enthaltenen Gedanken, nebst andern, die Lc. nicht hat, seiner Sitte gemäß, zu einem Ganzen verarbeitet; in dieser Form werden die einzelnen Ideen Mt. 23. ihre weitere Erklärung finden. Wir betrachten hier nur das Ganze der Rede bei Lc. Die Form derselben läßt keinen Zweifel darüber, daß wir wieder bei Lc. die Mittheilung eines Augenzeugen haben, während die Rede bei Mt. (Cap. 23.) sich deutlich als eine Composition verwandter Redeelemente kund giebt, die von Jesus bei sehr verschiedenen Gelegenheiten gesprochen seyn mogten. Zuvörderst nämlich geht die Darstellung bei Lc. von einer bestimmten historischen Veranlassung aus. Während der Rede des Erlösers, die sich an die Heilung des Stummen (11, 14.) anreichte, trat ein Pharisäer

\*) Vergl. noch Dan. 12, 3. (Mt. 13, 43.) 1 Kor. 15, 41. 42.

heran und lud ihn zu Tisch (es ist kein Grund bei der Erklärung des ἀριστῆν B. 37. von der gewöhnlichen Bedeutung prandere abzuweichen); da er hier bemerkte, daß Jesus, ohne sich die Hände gewaschen zu haben, aß, und nach vollendeter Mahlzeit seine Verwunderung darüber laut werden ließ, begann Christus das Gespräch eben vom Verhältniß der innern und äußern Reinheit. Die Rede richtete sich wegen dieser Bemerkung des Pharisäers zunächst gegen sie, weshalb aber Jesus sie auch auf die νομικοί ausdehnte, bemerkt Lc. 11, 45. Einer der Schriftgelehrten bezog nämlich die Worte auch auf sich, und deshalb wendete sich der Herr auch an diese Partei und rügte ihre Irrthümer. Die Rede schließt sodann (B. 53. 54.) mit einer allgemeinen Bemerkung des Referenten, daß solche offene Erklärung die Widersacher Jesu zu dem festen Entschluß gebracht hätte, ihn als den Zerstörer ihrer ganzen Volksherrschaft zu stürzen. Bei Mt. fehlen alle diese Momente, welche bezeugen, daß die Darstellung des Lc. aus der lebendigen Gegenwart gegriffen ist; Mt. dagegen giebt eine Rede, in welcher er Alles das zusammengestellt hat, was sich von antipharisäischen Elementen in den Reden Jesu darbietet, diese ordnete er mit Kunst und Einsicht zu einem neuen Ganzen. (In dem Schlußverse dieses Abschnitts bei Lc. 11, 54. finden sich einige ungewöhnliche Ausdrücke. Was zuvörderst das ἐνέχειν δεινῶς anlangt, so bezeichnet es wie Mt. 6, 19. insidiari. Bei den LXX. findet es sich 1 Mos. 49, 23. — Nur an dieser Stelle im N. T. findet sich aber das ἀποστοματίζειν. Intransitiv ist es nach Zimäus im Platonischen Lexicon = ἀπὸ μνήμης λέγειν, auswendig hersagen. Transitiv aber bedeutet es machen, daß Jemand etwas sagt, gleichsam aus dem Munde herausholen. Suidas sagt: ἀποστοματίζειν φασὶ τὸν διδάσκαλον, ὅταν κελεύει τὸν παῖδα λέγειν ἅττα ἀπὸ στόματος. — Zu dieser Bedeutung paßt gut das folgende ἐνεδρεύειν, das sich nur noch A. Gesch. 23, 21. findet, und θηρεῦσαι, wodurch das hinterlistige Ausfragen der Widersacher Jesu bezeichnet werden soll, von dem Mt. 22, 15 ff. Beispiele angeführt sind. Dem ἐνεδρεύειν von ἐνεδρα entspricht auch etymologisch das lateinische insidiari.)



## §. 10. Verschiedene Reden Jesu.

(Luc. 12, 1—59.)

Von dem Inhalt des folgenden Paragraphen gilt dasselbe, was von dem vorhergehenden bemerkt wurde. Die Gedanken kommen wieder der Mehrzahl nach auch im Mt. vor, wo sie nach den verschiedenen Beziehungen geordnet sind, welche dieser Evangelist für seine Sammlungen von Redeelementen hervorgehoben hat. Wenn auch einzelne, gnomenartige Aussprüche Christi zu verschiedenen Zeiten vom Erlöser gesprochen seyn mögen, so ist doch schwer denkbar, daß längere Redeabschnitte, die wörtlich zusammenstimmen, mehrmals vorgetragen seyn sollten. Bei der Untersuchung über die Ursprünglichkeit der Abschnitte spricht aber auch hier wieder Alles zu Gunsten des Lucas. Er knüpft nämlich gleich am Anfange des Capitels die folgende Rede wieder an eine bestimmte historische Veranlassung an. Sobald Jesus das Haus des Pharisäers verließ und unter die zahlreichen versammelten Volksmassen trat, setzte der Erlöser vor seinen Jüngern das Gespräch über die Pharisäer fort, deutete ihnen die Gefahr an, welche ihnen von diesen selbstsüchtigen Menschen drohe, verwies sie aber auch auf die höhere Hülfe, welche ihnen zu Gebote stehe. Dieses Gespräch, das der Herr mit seinen Jüngern, die in weitem Kreise das Volk umschloß, führte, unterbrach plötzlich Einer aus dem Volkshaufen mit einer so fremdartigen Bitte, daß gerade in dem Contrast, den dieses Ereigniß mit der Rede Jesu bildet, ein Beweis für die Ursprünglichkeit der Relation liegt, welche Lucas in diesem Abschnitt benutzte. Dieser Mensch nämlich, voll von seinen kleinlichen Familienverhältnissen, fordert, der Erlöser soll einen Erbschaftsstreit in seiner Familie schlichten. Der milde Menschensohn hält es nicht unter seiner Würde, auch diesen Verirrten auf einen andern Weg zu leiten; durch die Erzählung einer Parabel bemüht sich Jesus, ihm die Nichtigkeit irdischer Güter anschaulich zu machen (V. 16—21.). Dann aber fährt er in der unterbrochenen Rede an die Jünger fort und nimmt den Faden, welchen er fallen ließ, so wieder auf, daß auch die dazwischen getretenen Worte mit in den Zusammenhang hineingezogen werden. Die Fürsorge des Vaters für die, welche das Geistige suchen, bildet wieder den Gegenstand seiner Rede, mit der Andeutung, daß alle



geistigen Güter unendlich über alle irdischen erhaben wären. Nach dem Besiz jener zu streben, ermahnt dann der Herr und bittet die Seinen, in ihrem Eifer nicht nachzulassen, sondern wie wartende Knechte ihres Herrn zu harren. Hier unterbricht wieder Petrus die Rede Jesu (V. 40.) und fragt, auf wen er diese Worte bezogen wissen wolle, ob auf sie allein oder auf Alle; und diese Frage veranlaßt dann Jesum, in dem gewählten Gleichniß von Knechten, welche die Rückkehr ihres Herrn erharren, noch weiter fortzufahren und dasselbe so auszuführen, daß ihm die Antwort darin gegeben ward und die Apostel darauf hingeführt werden mußten, er rede von seinem Weggange und seiner Rückkehr. Dieses führt noch schließlich (V. 54—59.) den Herrn zu einer strafenden Anrede an die Volkshausen, in welcher er ihnen eben die Heuchelei vormirft, vor welcher er zu Anfang gewarnt hatte und sie an die sichtbaren Zeichen seiner Gegenwart erinnert und ernstlich ermahnt, diese Zeichen nicht zu verkennen. Das Ganze ist daher so zusammenhängend und verräth sich durch die Zwischenfragen so offenbar als ursprüngliche Relation eines Augenzeugen, daß es nicht zerrissen werden kann. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden läßt uns darin deutlich einen Theil des größern Reiseberichts erkennen, den Lc. in seinem Werk benutzte. Die einzelnen hier im ursprünglichen Zusammenhange mitgetheilten Gedanken vertheilte dann Mt. nach seiner Gewohnheit unter gewisse allgemeine Gesichtspunkte.

Lc. 12, 1. Die Darstellung des Lc. beginnt mit bestimmter geschichtlicher Zeitanknüpfung (ἐν οἷς sc. χρόνοις, in der Bedeutung inzwischen, während dessen, synonym mit ἐν ᾧ, Mr. 2, 19. Lc. 5, 34.) an das Vorhergehende. Während des Essens (Lc. 11, 37.) sammelte sich das Volk vor der Wohnung des Pharisäers, um den Propheten zu sehen. (Die μυριάδες bezeichnen wie die רבבות große, aber unbestimmte Zahlen.) Hier beginnt der Herr nun, zunächst zwar in einer an seine Jünger gerichteten Rede, doch offenbar im Beiseyn des Volks (V. 13. 54.), zu dem manches Wort hinüberschallen sollte, eine Warnrede vor den Pharisäern. Die Worte fanden schon Mt. 16, 6. ihre Erklärung; hier wird ausdrücklich als Erklärung der ζύμη hinzugesetzt: ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις. Daß eben dies hervorgehoben wird, hat sehr natürlich darin seinen Grund, weil alle Bemerkungen der vor-

hergehenden Strafrede, wie auch alle tadelnswerthen Eigenthümlichkeiten der Secte eben in der *ὑπόκρισις* sich concentrirten. Dem Geiste des Evangeliums ist aber nichts mehr entgegen, als die Heuchelei, die in ihren gröbern, wie in ihren feinern Formen, bewußt und unbewußt geübt, immer einen Widerspruch zwischen dem innern Seyn und der äußern Form involvirt. Diesen Widerspruch entfernt das Christenthum, indem es die *ἀπλότης* des Geistes geltend macht, und jeder Äußerlichkeit nur eine Bedeutung zuschreibt, sofern sie der reine Ausdruck des inwendigen Lebens ist. (Das *πρῶτον* ist daher auch zu fassen: vor allem, am meisten, wie Mt. 6, 33.)

2—12. Die folgenden Worte sind früher schon erklärt, namentlich B. 2—9. Mt. 10, 26 ff. (vergl. Lc. 8, 17.) B. 10. zu Mt. 12, 31. Mr. 3, 28. B. 11. 12. zu Mt. 10, 19. 20. Der Zusammenhang der Worte mit der Ermahnung, sich vor den Pharisäern zu hüten, ist auch so einfach, daß er sich von selbst ergibt. Nur B. 2. und B. 3. sind rücksichtlich ihres Verhältnisses zum Vorhergehenden und Folgenden etwas dunkel. An die Verbindung der Offenbarung des Verhüllten mit der Warnung vor Heuchelei, in dem Sinn: „das Verborgene des Heuchlers würde doch einst enthüllt,“ ist nicht zu denken, weil B. 3. die enthüllende Thätigkeit den Aposteln selbst zugeschrieben wird. Vielmehr müssen wir hier, was Mt. 10, 26. ausdrücklich hinzugesetzt wird, ergänzen *μὴ φοβηθῆτε*. Diese offene Enthüllung des Inwendigen ist einmal der Gegensatz der Heuchelei, dann beschließt die Offenbarung der göttlichen Wahrheit in ihrem vollen Glanz, für die die Apostel berufen waren, nothwendig den Sieg. Wenn daher auch Widersacher sich gegen sie erheben, so wird der mächtige Schutz Gottes doch die Kämpfer der Wahrheit vertheidigen. Das, was B. 10. von der Sünde wider den h. G. sagt, wurde zwar ausführlich bei ganz anderer Gelegenheit besprochen (vergl. zu Mt. 12, 31.), es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß der Erlöser sich in diesem Zusammenhange auf den Hauptgedanken zurückbezog. Denn die Warnung vor Verleugnung führte sehr natürlich auf die tiefste Stufe des Falls. Der Sünde wider den h. G. tritt aber am Schluß (B. 12.) die Hülfe vom h. G. entgegen, die denen zu Theil wird, die im Glauben an den Erlöser festhalten.

13—16. Eigenthümlich ist dem Lc. die folgende Geschichte, der zufolge Jemand aus dem Volkshaufen Jesum ersuchte, ihm in einer Rechtsstreitigkeit beizustehen. Belchrend ist diese kleine Episode in sofern, als sie die Art und Weise des Benehmens Jesu zeigt, bei Gelegenheiten in äußere Verhältnisse des politischen oder bürgerlichen Lebens einzugreifen. Er enthält sich solcher Eingriffe durchaus und beschränkt seine Thätigkeit ganz auf die innere sittliche Welt. Von dieser aus ist freilich eine totale Umgestaltung aller politischen und bürgerlichen Verhältnisse durch die Wirksamkeit Jesu herbeigeführt, aber zunächst ließ er das Äußere unangefochten, nur auf die Gründung eines neuen innern Lebens hinwirkend. Ein wichtiger Wink für alle zu geistlicher Wirksamkeit Berufene! Das Eingreifen in äußere Verhältnisse charakterisirt das sectirerische Streben, dem es nicht um die Herzen der Menschen, sondern um die Herrschaft über sie und über ihre Beutel zu thun ist. (*Δικαστής* findet sich noch Ap. Gesch. 7, 27. 35. in der Bedeutung arbiter, freiwillig gewählter Schiedsrichter. — *Μεριστής*, nur hier im N. T. vorkommend, ist nach Grotius zu d. St. qui familiae hereditundae, communi dividundo, aut finibus regundis arbiter sumitur.) Um den ungeschickt die Rede unterbrechenden Mann auf seine Geistesstellung aufmerksam zu machen, warnt Jesus im Folgenden vor der *πλεονεξία*. Es läßt sich denken, daß eine Erbschaftstheilung gewünscht werden kann ohne *πλεονεξία*, aber bei diesem Mann zeigte der Moment, in dem er sich deshalb an Jesus wendete, daß ihm das Äußere die Theilnahme für das Geistige unterdrückte, und diese Befangenheit ist schon die Wurzel der *πλεονεξία*, ein Untergegangenseyn des Lebens im Irdischen. Was die Construction der zweiten Hälfte des V. 15. betrifft, so ist zuvörderst zu merken, daß ohne Zweifel *αὐτοῦ* die richtige Lesart ist, daß in dieser ganz hebraisirten Stelle aus dem Sprachgebrauch der Hebräer mit dem Pronomen erklärt werden muß. Der Gedanke der Stelle würde leicht seyn, wenn das *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῦ* fehlte. Durch diesen Zusatz haben sich einige Erklärer (z. B. Paulus) verleiten lassen, vor dem *ἐκ τῶν κ. τ. λ.* ein *τι* zu ergänzen, so daß der Sinn dieser wäre: wenn Jemand auch viele Güter besitzt, so ist doch das (leibliche) Leben nicht auch eins seiner Besizthümer, d. h. über sein Leben kann er nicht gebieten



Diese Auffassung scheint der folgenden Parabel angemessen zu seyn, der zufolge eben der Reiche sein leibliches Leben plötzlich verliert. Allein B. 21. eröffnet auch gleich den Blick in eine andere Auffassung des Lebens durch das *πλουτεῖν εἰς Θεόν*. Der Tod ist nur relativ ein Verlust, für den *πλουτῶν εἰς Θεόν* ist der Gewinn. Man faßt daher *ζωή* richtiger als wahres Leben, in sofern dasselbe die *σωτηρία* involvirt. Die Construction ist dann einfach diese, daß sich der Gedanke im Grunde schon in dem *ὅτι οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἢ ζωὴ αὐτοῦ ἐστιν* abschließt, das folgende *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῦ*, aber aus dem vorhergehenden *περισσεύειν* noch nachträglich hervorhebt, daß irdischem Besiz keine geistige Kraft zugeschrieben werden könne. Es sind daher zwei Sätze in dem Einen zusammengeschmolzen, „im Übersfluß besteht nicht das Leben,“ und: „aus irdischem Besiz kann nichts Geistiges hervorgehen.“ Die folgende Parabel lehrt daher eben sowohl die Verlierbarkeit der irdischen Güter, als die Nothwendigkeit, unverlierbare Schätze zu sammeln, mit deren Besiz die *ζωή* zugleich gegeben ist, und welche der *θάνατος* so wenig zu rauben vermag, daß er eben in ihren vollen Genuß einführt.

16—21. Hieran reiht sich eine Parabel, welche keineswegs den Zweck hat, vor Mißbrauch des Reichthums zu warnen, sondern vor dem Reichthum selbst, d. h. vor dem Anhängen der Seele an einen vergänglichen Besiz. Dieses Anhängen kann sowohl bei demjenigen statt haben, der viel besizt, als auch bei dem, der wenig besizt; wiewohl bei dem Erstern die Versuchung dazu größer ist. Eben so aber kann die wahre *πτωχεῖα πνεύματος* (Mt. 5, 3.) stattfinden bei großem Besiz. Nach den Ansichten der Welt und den Bestimmungen des Gesetzes that der Mann, den Jesus in der Parabel vorführt, nichts Unrechtes, er handelte vielmehr klug; eben so wie der aus dem Volkshaufen, welcher den Bruder zur Erbtheilung nöthigen wollte, nichts Widergesetzliches that. Aber in beiden Fällen herrschte das natürliche Leben, das sich an die Creatur klammert und ihr alle Liebe zuwendet, und in diesem Zustande ist der Mensch ein *νεκρός*, so vergänglich als das Vergängliche, das er liebt. Diesem Zustande stellt der Erlöser einen andern Zustand des Geistes entgegen, in dem der Mensch nur das Ewige liebt, und alles Vergängliche



nicht um sein selbst willen hat und braucht, sondern zu ewigen Zwecken für sich und Anders. In diesem Zustande ist er ein *πτωχός*, wenn er auch viele Güter hat, aber auch als Bettler ein *πλουτῶν εἰς Θεόν*. Höchst bezeichnend ist dieser Ausdruck im Gegensatz mit dem *θισαυρίζειν ἑαυτῷ*. Es kommt nämlich bei allem Streben des Menschen auf das letzte Object desselben an; im gemeinen sinnlichen Streben ist das Ich das Object aller Thätigkeit, und das armselige Ich in seinen vergänglichen Freuden und Frieden fällt bei diesem Streben selber der *εὐφορά* anheim; bei dem wahren Streben ist aber Gott, der Ewige, Unvergängliche, Unsterbliche (1 Tim. 6, 16.) das Object, und während daher der Mensch sammelt für Gott (*εἰς* ist nicht zu verwechseln mit *ἐν* oder *πρός*), sammelt er zugleich für sich, denn wo sein Schatz ist, da ist sein wahres Ich (Mt. 6, 21.). Man vergl. das schöne Buch des Clemens A. *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*, das einen Commentar über die Geschichte Mt. 10, 17 ff. enthält, der voll reicher, tiefer Gedanken ist. In den Paulinischen Briefen ist zu vergl. 1 Kor. 7, 29 ff., wo das Besitzen, als besäße man nicht, gelehrt wird. (B. 16. ist *εὐφορέω* reichlich, fruchtbar tragen; es findet sich nur hier im N. T. — B. 19. steht das *ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου* allerdings für *αὐτός*, es ist aber wohl zu merken, daß *σῶμα*, *ψυχή* und *πνεῦμα* nicht promiscue für das Subject gesetzt werden, von dem die Rede ist, sondern nach den verschiedenen Beziehungen, die obwalten. In diesem Fall z. B. hätte nicht *σῶμα* oder *πνεῦμα* gesetzt werden können. Denn dem Leibe kommt nach Gottes Ordnung die Nahrung zu, das *πνεῦμα* hat aber auf das Edlere als sinnliche Güter und Speisen seine Beziehung. Die *ψυχή*, als das Bildungsfähige, kann sowohl zur *σάρκι* hinab, als zum *πνεῦμα* hinaufgezogen werden. Eben darin liegt folglich hier die Spitze des Gedankens, daß er seine *ψυχή*, die er den *πνευματικοῖς* weihen sollte, den *σαρκικοῖς* hingab.)

22—31. Im Folgenden geht der Herr in seiner Rede wieder zu seinen Jüngern zurück, und führt sowohl die Rede von B. 12. wieder fort, als er auch den Inhalt der Parabel berücksichtigt. Warnend vor ängstlicher Sorge für's Irdische weist er seine Jünger auf den himmlischen Vater, als den rechten Helfer in aller Noth, und bemerkt, daß im Glauben an seine Hülfe

kein solches ängstliches Sammeln von leiblichen Unterstützungsmitteln Bedürfniß sey, wie es an dem Reichen geschildert war. Daß die Verhältnisse wohl Anlaß genug und Versuchung zum Sorgen geben würden, liegt übrigens der ganzen Rede zum Grunde, deren Einzelheiten schon Mt. 6, 25—32. näher erklärt wurden.

32. Mit dem *μὴ φοβοῦ* kehrt die Rede deutlich auf den Standpunkt von B. 4. zurück, wo der Erlöser den Jüngern, die er seine Freunde nannte: *μὴ φοβηθήτε* zurief. Die vertrauliche Anrede aber: *μικρὸν ποίμνιον*, womit das obige *φίλοι μου* (B. 4.) zusammenzustellen ist, scheint für ein Gespräch vor der Menge (B. 1.) nicht zu passen. Joh. 15, 14. 15., wo der Herr seine Jünger ebenfalls Freunde nennt, geschieht es mindestens im engsten Kreise der Seinen. Allein gleich im Folgenden (B. 33.) findet sich die bestimmteste Zurückbeziehung auf B. 21., welche Worte dem Einen aus der Menge (B. 13.) gesagt werden; so daß eine Sonderung dieser Elemente (in die Reden vor dem Volk und vor den Jüngern), als zu verschiedenen Zeiten gesprochen, nicht ausführbar ist; besonders auch wegen B. 41. Wir können uns nur denken, daß die Jünger Jesum zunächst umgaben und seine Worte zum Theil der Menge gar nicht zukamen, andern Theils aber der Erlöser vielleicht eben beabsichtigte, daß Einige seine Worte genau vernehmen und Alle wenigstens den Totaleindruck von denselben empfangen. Der Schluß der Rede (B. 54 ff.) nämlich, der eine Anrede an die Masse selbst enthält, wirft ihnen die *ὑπόκρισις* vor, mit deren Warnung die Rede eröffnet ward (vergl. B. 1. mit B. 56.). Eben die schroffe, zuerst auffallende Aussonderung des *μικρὸν ποίμνιον* von der großen (im pharisäischen Einfluß gefangen gehaltenen) Masse beabsichtigte daher vielleicht der Erlöser, und wenn auch manche einzelne Beziehungen der Menge unverständlich bleiben mochten (wie z. B. die folgende Schilderung vom Harren auf die Wiederkehr derselben gewiß unverständlich seyn mußte), so kam es darauf weit weniger an, als auf den strafenden Eindruck, den das Ganze trug. Dieser mußte zur Entscheidung für oder wider drängen, die besser Gesinnten mußten sich an die kleine Heerde anschließen, die Andern wandten sich ganz zu den Gegnern. Eben dies zeugt aber auch für die richtige Stellung der Rede in dem Bericht von

der letzten Reise nach Jerusalem, denn nur gegen das Ende der Wirksamkeit Jesu konnte eine solche Anforderung zur Entscheidung zweckmäßig seyn.

In dem Begriff des ποιμνιον aber liegt hier nicht nur die Andeutung des Verhältnisses Jesu als des Hirten (Joh. 10, 12.), sondern, worauf das μικρόν führt, auch des Verhältnisses der Jünger zur Welt; der Ausdruck erinnert an das Verhältniß von Schafen und Wölfen (Mt. 10, 16.). Gleichsam zum Trost in den Leiden und Verfolgungen der Welt verheißt der Erlöser ihnen vom Vater das Reich, worunter hier, als Gegensatz von κόσμος (V. 30.) in allgemeinsten Beziehung, innerlich sowohl als äußerlich, der Zustand der Herrschaft des Gotteswillens verstanden wird, unter dessen Herrschaft es dem Guten wohl wird. Sehr passend correspondirt aber das δοῦναι hier mit dem ζητεῖν (V. 31.). An dieses nämlich hatte sich zunächst nur die Verheißung der äußern Hülfe und Unterstützung angeschlossen, nun fügt der Erlöser hinzu, daß der erhabene, erstrebte Gegenstand bereits der ihrige sey. Das Präteritum ist hier deshalb in seiner eigentlichen Bedeutung festzuhalten, weil der Erlöser die Jünger als die ersten Träger des neuen Lebens, das er der Welt zu bringen berufen war, aufsaßt und in ihrer Gnadenwahl anschaut. Wenn Jesus hier aber ganz allgemein spricht, ohne des υἱὸς τῆς ἀπωλείας Erwähnung zu thun (wie in der ähnlichen Stelle Joh. 17, 12.), so geschah es wohl, theils weil er vor der Menge redete, theils dessen Zeit auch noch nicht abgelaufen war, somit noch die Hoffnung blieb, ihn zu gewinnen; endlich könnte man noch sagen, erwählt war auch Judas, aber er machte seine Erwählung nicht fest (2 Petr. 1, 10.) und fiel so durch Untreue.

33. In den folgenden Versen (bis V. 36.) läßt der Erlöser Ermahnungen folgen, als Kinder des Reichs und Glieder der kleinen Heerde zu wandeln. Das Bild wird ausgeführt im Gegensatz mit der obigen Schilderung des für seinen Leib und sein Ich besorgten Weltmenschen. Dieser sammelt sich Habe und Gut, jene verkaufen es; dieser sucht Ruhe und Lust (V. 19.), jene stehen im Streit und Kampf (V. 35.). Es fragt sich aber, wie die allgemein ausgedrückte Ermahnung: πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν, zu fassen seyn mag. Zuvörderst ist hier an keine allgemein christliche Ermahnung zu denken, weil sonst 1 Kor. 7, 29 ff.



damit in Widerspruch treten würde; die geistige Lösung von allem Besitz ist allerdings als höchste Aufgabe für alle Glieder des Reiches zu betrachten, durch sie kann die äußere That erst ihre Bedeutung bekommen. Eine andere Frage ist aber freilich, ob der Herr hier nicht seinen Jüngern eine specielle Vorschrift geben will; und das scheint allerdings nach Mt. 19, 27. nicht unwahrscheinlich\*). Auch nach Mt. 19, 21. scheint Jesus in einzelnen Fällen, wo eine starke Gebundenheit durch äußern Besitz hervortrat, gänzliche Entäußerung der Güter empfohlen und sie alles Ernstes im eigentlichen Sinn gemeint zu haben. Immer aber, müssen wir sagen, erscheint die Nothwendigkeit solcher äußern Entäußerung als etwas Untergeordnetes; da nämlich alle äußern Güter, wie Clemens A. (in der angeführten Schrift) sagt, κτήματα sind, also beseffen werden sollen, so mögen sie beseffen werden, wenn sie nur nicht die Herrscher sind. Bei den Jüngern konnte es indeß von Bedeutung seyn, daß sie selbst auch in dieser Beziehung ihrem Herrn ähnlich auftraten. Die folgenden Worte von V. 33. (wie V. 34.) stimmen ganz mit den schon erklärten Versen Mt. 6, 20. 21. überein. Statt des Vergänglichen wird das Unvergängliche als alleiniges Object des Strebens empfohlen, indem die καρδία (mit der ψυχή, die ihr Centrum in ihr hat) mit dem erstrebten Object sich gleichsam identificirt. Eigenthümlich ist nur dem Lc. der Zusatz: ποιήσατε ἑαυτοῖς βυλάντια μὴ παλαιούμενα, in dem das βυλάντιον (s. Lc. 10, 4.), für das in der crumena Enthaltene gesetzt ist; die nicht veraltenden Schätze sind daher gleich dem Ewigen. (Das ἀνέκλειπτος, unerschöpflich, findet sich nur hier im N. T.)

35. 36. Was das Folgende in dem Bericht des Lc. anlangt, so finden sich verwandte Elemente im Mt. (24, 42 ff.). Die Verwandtschaft zwischen beiden Stellen ist so groß, daß man nicht wohl denken kann, Christus mögte dieselben Worte zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Verhältnissen zweimal gesprochen haben. Es fragt sich also, in welchem der beiden Evangelisten

---

\*) Doch zeigt Lc. 22, 36., daß selbst bei den Jüngern das πάντα ἀφήκαμεν mit Beschränkungen zu fassen ist. Vergl. auch zu Joh. 21, 3. In der Parallele Mt. 6, 19. tritt nur die negative Seite hervor: μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς.



der ursprüngliche Zusammenhang der Worte bewahrt seyn mag? Mir ist auch hier wieder wahrscheinlich, wie schon zu Lc. 12, 1. im Allgemeinen bemerkt wurde, daß Lc. genauer berichtet hat. Die ganze Darstellung des Lc. ist nämlich so eigenthümlich, daß sie offenbar ein wirklich vorgegangenes Gespräch mit seinen Unterbrechungen und Wendungen wiedergiebt, während Mt. (Cap. 24.) eben so sichtbar Redeelemente vereinigt, die sich alle auf denselben Gegenstand, nämlich auf die Wiederkunft des Herrn, bezogen. Für die Ansicht, daß Lc. oder der Verfasser des Aufsatzes, den er benutzte, hier Fremdartiges eingemischt haben mögte, könnte nur die Dunkelheit des Zusammenhanges sprechen, und der Umstand, daß im Folgenden auf die Parousie Rücksicht genommen zu seyn scheint, von der im Vorhergehenden nicht die Rede war. Allein wenn der Faden des Zusammenhanges, der sich durch das Ganze hinzieht, auch fein ist, so fehlt derselbe doch keineswegs. Allem dem nämlich, was von B. 4. an gesagt war, über die bevorstehenden Verfolgungen der Jünger, sowie von B. 22. an, über die gänzliche Lösung von irdischem Besiz und dem Streben nach ewigen Gütern, lag schon der Gedanke von dem Aufhören der schützenden Gegenwart des Herrn zum Grunde, so daß wir das *μικτόν ποίημα* (B. 32.) so erklären konnten, daß die Heerde als ihres Hirten beraubt, und somit allen Angriffen der Feinde ausgesetzt, aufgefaßt wird. An diesen Hauptgedanken schließt sich das Folgende eng an, indem die Jünger aufgefordert werden, die Zeit der Verlassenheit, die ihnen bevorstehe, treu durchzuhalten, welche Treue der Herr bei seiner Rückkehr ihnen lohnen werde. War demnach von der Wiederkunft auch im Vorhergehenden nicht ausdrücklich die Rede gewesen, so setzt die Verlassenheit der Jünger den Weggang des Herrn, dieser aber seine einstige Rückkehr doch nothwendig voraus, und diese Gedanken bilden die Träger des Zusammenhanges für die ganze Rede. Die Menge, welche der Rede mit zuhörte, wird freilich den Gedanken der Wiederkunft nicht verstanden haben, welcher selbst den Jüngern schwierig war; allein zunächst war die Rede auch für dieselbe nicht berechnet, dann aber behielt auch die bildliche Rede den allgemein verständlichen Sinn der Ermahnung zur Treue gegen den wahren Herrn. Diese Ermahnung war dann zugleich eine Warnung vor Heuchelei (B. 56.), deren die Jesum zwar

gern hörende, aber wegen der Pharisäer die Entschiedenheit fliehende Menge sehr bedurfte (vergl. zu Mt. 24, 51., wo statt des ἄπιστοι bei Lc. das genauere ὑποκριταί steht.). Die Hauptgedanken der folgenden Verse übrigens, so weit sie sich auf die Parousie beziehen, werden zu Mt. 24. ihre nähere Betrachtung finden, worauf wir hiemit verweisen. B. 35. 36. bleiben zunächst, wie B. 33., in ermahnender Form. Die Gedanken dieser Verse hat Lc. eigenthümlich modificirt. Das allgemeine Bild von Knechten, die den Herrn erwarten, ist näher dahin bestimmt, daß dieser als von der Hochzeit zurückkehrend (ἀναλίσσει ἐκ τῶν γάμων) dargestellt wird. An eine Parallele mit Mt. 25, 1 ff. ist daher hier nicht zu denken, in jener Stelle nämlich erscheint der Bräutigam als zur Hochzeit kommend, und die Jungfrauen ihn erwartend. Die Vergleichung mit der Hochzeit führt immer auf das Verhältniß Christi zu seiner Kirche zurück (vergl. Mt. 9, 15.); zu der Kirche im weitern Sinn gehören nun freilich alle Glieder des Leibes Christi, somit auch die Apostel; allein die einzelnen Glieder können nach einer gewissen Vorherrschaft dieser oder jener Richtung in verschiedenen Beziehungen aufgefaßt werden; bald mehr als thätige (δοῦλοι), bald mehr als receptive, oder contemplative (παρθένοι), und darnach modificiren sich die bildlichen Ausdrucksweisen (vergl. das Nähere zu Mt. 25, 1 ff. 14 ff.). Hier werden die Apostel als die Thätigen dargestellt, und deshalb erscheinen sie als Verwalter des Hauses Gottes, in der Abwesenheit des Herrn zur himmlischen Hochzeit, d. h. zur Vereinigung mit der obern Gemeine, von der die Vereinigung mit der Gemeine der Heiligen auf Erden bei seiner Wiederkunft (das Kommen zur Hochzeit) ein Analogon ist. (Ὅσπερ περιεζωσμέναι und λύχνοι καιόμενοι sind gewöhnliche Bilder für bereit, rüstig seyn, ἔτοιμος γίνεσθαι B. 40. Vergl. Jerem. 1, 17. 1 Petr. 1, 13. Mt. 25, 1.)

37. 38. An diese Ermahnung zur treuen Entschiedenheit für den Herrn (Gegensatz von der ὑπόκρισις B. 46., vergl. mit Mt. 24, 51.) schließt sich der Dank und der Segen für solche Treue. Zuörderst wird die Rückkehr des Herrn als eine ganz ungewisse, in jeder Nachtwache zu erwartende vorgestellt, und der Lohn der Treue für jeden Zeitmoment als ein gleicher bestimmt. (Dies erinnert an die Parabel Mt. 20, 1 ff., der zufolge die Arbeiter,

wenn auch zu verschiedenen Zeiten berufen, doch gleichen Lohn empfangen. Man sehe dort das Nähere.) Natürlich erscheint das spätere Kommen des Herrn, somit das längere Harren, als das Schwierigere. (Absichtlich ist von der ersten Nachtwache nicht die Rede, weil in diese die Hochzeit selbst fällt; da aber nur der zweiten und dritten hier Erwähnung geschieht, so scheint Jesus hier die alte Eintheilung der Nacht bei den Juden in drei Nachtwachen angewendet zu haben. Vergl. zu Mt. 14, 25.) — Ganz eigenthümlich ist die Beschreibung des Lohnes der treuen Knechte; Lc. hat diese Gedanken allein. Der Herr kehrt nämlich das Verhältniß um; er wird der Diener, sie werden die Herren. Das gewöhnliche Verfahren, daß der Herr den Knecht, wenn er von treuer Arbeit heimkehrt, erst noch zu seinem persönlichen Dienst verwendet, und dann selbst speisen läßt, ohne ihm zu danken für seine Arbeit, weil er nur that, was er zu thun schuldig war, schildert Lc. 17, 7—10. ebenfalls in einer Stelle, die demselben eigenthümlich ist. Der Contrast dieser Stelle mit jener wird dadurch erklärlich, daß Lc. 17, 7 ff. die Tendenz hat, die demüthige, anspruchslöse Geistesstellung wahrhaft treuer Diener des Herrn hervorzuheben, die sprechen: *ὅτι δοῦλοι ἀρχεῖν οἴκουμεν*. Unsere Stelle hebt dagegen das gnadenreiche, selbsterniedrigende Wesen des Menschensohns hervor, der seine Knechte nicht nur sich gleich stellt, sondern ihnen sich unterordnet. Während also dort der Ausdruck der Gerechtigkeit über das Verhältniß der Knechte zum Herrn gegeben ist, spricht hier die Gnade. Die Form aber, unter der die aufopfernde Liebe des Herrn gegen seine Knechte hier dargestellt wird, ist entlehnt von der durch die Schrift sich hinziehenden Verheißung von einem großen Mahl, das bei der Aufrichtung des Reiches Gottes der Herr mit den Seinen halten wird. (Vergl. zu Mt. 8, 11.) Dieses *δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀγρίου* (Offenb. 19, 9.) hat an der letzten Mahlzeit Jesu, bei welcher er das Abendmahl einsetzte, sein Vorbild, und nach Joh. 13, 1 ff. verfuhr der Erlöser eben bei dieser Mahlzeit ganz nach dem hier Verheißenen; Er handelte als der Diener und betrachtete seine Jünger als die Herren. Was hier geschah, war ein äußeres Bild dessen, was der Herr einst am Ende der Tage den Seinen thun wird, die seinen Geboten treu geblieben sind bis in den Tod (vergl. das Nähere zu Mt. 26, 29.). Nicht unpassend vergleicht



man hier die Saturnalien der Alten, in denen sich ebenfalls in symbolischer Form die Idee aussprach, daß einst die Menschen eine Familie von Brüdern bilden sollten. So schämet sich auch der Herr vom Himmel nicht, sich als der Erstgeborne unter vielen Brüdern darzustellen (Röm. 8, 29. Hebr. 2, 11.).

39. 40. Als Warnung ist aber vom Erlöser noch hinzugefügt, indem das vorher gebrauchte Bild von dem seinen Herrn erwartenden Knecht modificirt wird, daß die Zeit der Rückkehr des Herrn eine ganz ungewisse sey, er daher in jedem Moment erwartet werden müßte (B. 35. 40. parallel mit B. 38.), und eben in dem Augenblick erscheinen würde, da man seiner Wiederkunft am wenigsten entgegensehe. (Vergl. über diese für das Verständniß der Lehre von der Parousie wichtigen Gedanken das Nähere zu Mt. 24, 43. 44.) Mit dem Bilde von dem entfernten, von seinen Knechten, die zur Leitung des Hauswesens (vergl. B. 42 ff.) zurückgelassen waren, erwarteten Herrn, verbindet sich aber hier ein anderes, zur nähern Charakterisirung des Unerwarteten der Rückkehr dienendes Bild, vom Hausherrn, der sich gegen den Einbruch des Diebes verwahrt, und die Stunde nicht wissend, in der er kommt, stets wachsam seyn muß. Daß diese Vergleichung durchaus keine weitere Bedeutung haben sollte, als die den Begriff des Plötzlichen auszudrücken, ist wohl nicht wahrscheinlich. Sie wird erstlich zu häufig im N. T. von der Wiederkunft Christi gebraucht (Mt. 24, 43. 2 Petr. 3, 10. Offenb. 3, 3. 16, 15.), als daß nicht eine besondere Beziehung in dem Ausdruck gemuthmaßt werden sollte; ferner läßt sich nicht absehen, weshalb zur Bezeichnung des Plötzlichen nicht eine edlere Vergleichung gewählt ist, deren sich so viele anbieten mußten; endlich ist die genaue Ausführung des Bildes in einigen Stellen (wie z. B. hier und Mt. 24, 43.), der zufolge dem Diebe der Hausherr entgegengestellt, und das Einbrechen des erstern förmlich geschildert wird, nicht geeignet, die Ansicht zu unterstützen, daß auf die Züge des Bildes selbst gar kein Nachdruck zu legen sey. Es gilt hier vielmehr das zu Mt. 9, 16. Bemerkte, daß öfter bildliche Ausdrücke vom Herrn angewendet werden, die vom Standpunkte der Widersacher hergenommen sind. In diesem Fall ist das Bild vom *κλέπτης* von dem Gefühl derjenigen ausgewählt, welche sich in dem irdischen Leben und



Wesen als in ihrer eigentlichen Heimath wissen. Diese erschreckt das Kommen des Menschensohnes, wie der Einbruch eines Diebes; sie glauben um ihr (vermeintliches) Eigenthum durch ihn zu kommen. Hier wird nun das Gefühl aller weltlich Gesinnten gleichsam concentrirt aufgefaßt in dem *οικοδεσπότης*, unter dem (nach Mt. 12, 29. Lc. 11, 21.) Niemand anders als der *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* verstanden werden kann. So gefaßt gewinnt theils das Bild seine bestimmte Bedeutung, theils giebt es dann einen Grund für die Ungewißheit der Zukunft des Herrn an, worüber das Nähere zu Mt. 24, 43. bemerkt werden wird. Dunkel scheint aber zu seyn, wie dieses Bild vom *πλέτης* in das andere von den *δοῦλοι* so verwebt werden konnte, wie in unserer Stelle und Mt. 24, 43. geschieht. Der Grund davon ist wohl dieser. Die Apostel selbst, obgleich sie von der einen Seite Repräsentanten der *βασιλεία τ. Θ.* sind (B. 32.), erscheinen doch auf der andern Seite keineswegs außer dem Bereich des *κόσμος*, sie tragen das Element desselben (1 Joh. 2, 16.) noch in sich, und bedürfen deshalb sehr ernster Ermahnungen zur Treue und Warnungen vor Untreue (B. 9. 10. 47. 48.). In sofern die Jünger selbst aber dem Bereich des *κόσμος* noch angehören, in sofern theilen sie auch seinen Charakter, nämlich die Furcht vor der Offenbarung des Göttlichen, und deshalb konnte der Herr hier beides scheinbar Fremdartige verbinden \*). Wie die Jünger, so trägt auch jeder Gläubige einen doppelten Charakter; als Glied des Reiches Gottes ist er *δοῦλος τοῦ Θεοῦ*, in sofern aber der alte Mensch, und mit demselben die Welt, in ihm lebt, trägt er das dem Göttlichen Feindliche noch in sich; und nach dieser Stellung kann er das Kommen des Herrn, als den Act der Offenbarung der *κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων*, theils ersennen, theils fürchten. Nach dem erhabenen Standpunkt der Anschauung, von dem aus der Erlöser sprach, faßte er daher die einzelnen Individuen in ihrem Lebenszusammenhange mit dem Ganzen auf, und fand die Schlüssel von

---

\*) Schleiermacher über den Lucas S. 189. scheint mir ohne Grund hier an dem Nachweis des Zusammenhanges zu verzweifeln; daß eben dieser Vers allein ein Einschleissel seyn sollte in die so genau zusammenhängende Rede, ist höchst unwahrscheinlich.

Himmel und Hölle, von Wonne und Angst, in dem Herzen eines Jeglichen.

41. Ganz erklärlich ist, daß hier die Frage des Petrus eintritt, ob dies ihnen allein, oder Allen (auch dem ὅλος B. 1.) gesagt sey. Die Rede hatte nämlich in der That einen allgemeinen Charakter gewonnen, indem die Seite der Jünger hervorgehoben war, von welcher aus sie noch mit der Welt zusammenhängen. Die Frage Petri daher, in diesem Zusammenhange, ist ein deutliches Zeugniß von der Unmittelbarkeit der ganzen Relation.

42—46. Die Antwort des Erlösers auf die Frage des Petrus wird nicht definitiv gegeben, wie es die Umstände mit sich brachten. Der Heiland sprach vor einer großen Volksmenge und beabsichtigte von seinen Worten einen verschiedenen Eindruck bei seinen Jüngern und bei der Masse; er konnte daher auf die etwas indiscrete Frage Petri nicht scharf abgrenzend antworten. Dazu kommt, daß in der That eine absolute Abgrenzung auch nicht in der Wahrheit begründet liegt. Denn so gewiß es zwar ist, daß in der Kirche Christi nicht jeder Lehrer seyn soll (Jac. 3, 1.), so ist doch auf der andern Seite nicht minder ausgemacht, daß in gewisser Beziehung jeder Gläubige ein δοῦλος τ. Θ. ist und auf die Wiederkehr des Herrn zu warten hat. Hiernach beantwortet Jesus die Frage so, daß er das Gesagte im vollen und eigentlichen Sinn auf die Jünger, als Repräsentanten aller zu Lehrern in der Kirche Berufenen, anwendet\*); dann aber auch auf Alle es überträgt (B. 48.), sofern sie als δοῦλοι betrachtet werden können, gesetzt auch, daß der Grad ihrer Einsicht weniger entwickelt wäre. In den folgenden Versen wird der Gedanke von B. 36. weiter ausgeführt und zwar so, daß solche δοῦλοι geschildert werden, die als Vorsteher der übrigen Dienerschaft die Leitung des ganzen Hauswesens führen; so daß die Beziehung auf die Apostel unverkennbar ist. Zuerst wird die Treue, dann die Untreue solcher Knechte mit ihren Folgen geschildert; das Einzelne darüber verschieben wir bis zur Erklärung von Mt. 24, 45—51., welche Verse genau mit diesen übereinstimmen. Wiewohl

---

\*) Merkwürdig ist, welche ernste Warnung in B. 45—46. für diejenige liegt, die auf dem Stuhle Petri zu sitzen behaupten. (C.)

wir nun auch hier, nach dem oben Bemerkten, die Stellung der Worte nach Lc. als die ursprüngliche betrachten; so dürfte doch B. 46. die Lesart *μετὰ τῶν ἀπίστων* der des Mt. weichen müssen, welcher *μετὰ τῶν ὑποκριτῶν* liest. In dieser Lesart scheint die ursprüngliche erhalten zu seyn, und in den Text des Lc. der allgemeinere Begriff fälschlich sich eingeschlichen zu haben; die geringen kritischen Autoritäten, die für *ὑποκριτῶν* im Text des Lc. zeugen, können indeß auf keine Beachtung Anspruch machen. Die Beziehung auf die *ὑποκριταί* paßt trefflich zu B. 1. vergl. mit B. 56. In diesem von Mt. erhaltenen Ausdruck kann man übrigens eine Andeutung finden, daß die Worte bei Mt. eben aus diesem Zusammenhange entlehnt sind, der so natürlich auf die *ὑπόκρισις* führt.

47. 48. Diese Verse, in denen die Entgegenstellung von zwei Classen von Knechten deutlich heraustritt, gehören dem Lc. wider allein. Sie hängen mit der Rede aufs Genaueste zusammen und zeugen laut für die Zusammengehörigkeit des Ganzen. Namentlich stehen sie ganz B. 9. und 10. parallel. Wie dort sich an die Ermahnung zum Bekenntniß die Warnung vor der Verleugnung schloß, und der Grad der Erkenntniß als den Grad der Verschuldung bestimmend dargestellt wurde, eben so auch hier. (Bei dem *πολλός* und *ὀλίγος* ist zu ergänzen *πληγός*.) Der Gegensatz hat übrigens etwas Auffallendes, und man kommt in Versuchung, an dem *μὴ γινῶς* zu deuten, damit der Sinn entstehe: keine vollständige, hinlängliche Erkenntniß habend, weil, wer Nichts erkennt, eben nach diesem Grundsatz auch gar nicht gestraft werden kann. Allein besser läßt man dem Gegensatz von *γινῶς* und *μὴ γινῶς* seine volle Schärfe und legt statt dessen den Nachdruck auf *δοῦλος*. In dem Begriff des *δοῦλος* liegt die Abhängigkeit vom Willen des Herrn und die Verpflichtung, sich um denselben zu bemühen; in der *ἄγνοια* selbst also liegt die Strafbarkeit dessen, der den Willen des Herrn nicht kennt, nur ist sie freilich natürlich eine geringere, als dessen, der wissentlich des Herrn Willen übertritt. Die Worte treffen also gleichmäßig die den Willen des Herrn kennenden Jünger, und die ihm ferner stehenden, ihm zugeneigten Personen, welche zwar an seinen schönen Parabeln und weisheitsvollen Reden sich weideten, aber nach dem Willen Christi heuchlerisch nicht fragten. Die allge-

meine Gnome, die B. 48. beschließt, findet sich Mt. 25, 29. auch, freilich aber mit einer Modification des Gedankens, die wahrscheinlich macht, daß sie dort bei Mt. auch ihren ursprünglichen Zusammenhang hat. Die Worte konnten auch ihrer ganzen Natur nach leicht in verschiedenen Beziehungen angewendet werden. Der Gedanke, daß die Beurtheilung des Menschen durch das Maaß seiner Kräfte und Einsichten bedingt wird (vergl. zu Mt. 25, 14 ff.), wird in beiden Gliedern der Gnome nach einem Parallelismus wiederholt; die zweite Hälfte bringt keinen neuen Zug hinzu, so daß die Wiederholung nur den Zweck hat, den Gedanken eindringlicher zu machen. Mit dem Vorhergehenden aber, dem *δοῦλος γνοῦς* und *μὴ γνοῦς*, bildet die Gnome einen Fortschritt, denn der *δοῦλος γνοῦς* ist als solcher noch keiner, dem viel vertraut ist; er kann ein geringes Pfund besitzen. Es kommt also zu dem *γινῶναι τὸ τέλος* noch ein anderes Moment als die Beurtheilung bestimmend hinzu, nämlich die Ausrüstung mit größern oder geringern Kräften, die Bestimmung für einen weitem oder engeren Wirkungskreis.

49. 50. Dem ersten Anblick zufolge scheint hier der Zusammenhang dem Leser ganz zu entchlüpfen. Der Heiland kommt auf seine Person zu reden, seine Bestimmung, sein Leiden, und die den falschen Frieden aufhebende Wirkung seiner Erscheinung. Es scheinen aber diese Ideen in den hier behandelten Gegenstand gar nicht hinein zu gehören. Allein bei sorgfältiger Erwägung der Grundgedanken ergibt sich doch folgender Ideen-gang, der höchst wahrscheinlich macht, daß eben auch dieser Theil ein integrirendes Glied des Ganzen ist. [?] Der letzte Abschnitt der Rede Jesu hatte etwas sehr Ernstes, man kann sagen, Abschreckendes. Das Bewußtseyn, daß die Verantwortlichkeit wächst mit dem anvertrauten Pfunde, konnte für die Jünger Besorglichkeiten erregend seyn. Diese Sorge mildert der Herr, indem er sich selbst ihnen an die Seite stellt, mit dem erhabensten Auftrage, der ganzen Menschheit ein höheres Leben mitzutheilen, aber deshalb auch mit der Aussicht auf die größten Mühen. Die Nothwendigkeit, in einen schweren Kampf einzugehen, stellt daher der Erlöser jedem seiner Jünger als unabweislich vor, indem seine Erscheinung selbst denselben mit sich führe; und eben das tadelt er in der Schlußanrede an die Volksmasse, welche die



kampfscheuen Anhänger Jesu beschloß, daß sie in heuchlerischer Unentschiedenheit da ständen; ihnen rath er daher, sich bei Zeiten mit ihrem Widersacher zu vereinigen. Nach dieser Darstellung mögen Übergangsgedanken ausgelassen seyn, im Wesentlichen steht Alles in der Rede im Zusammenhange. Die Worte B. 49.  $\pi\omega\rho$   $\eta\lambda\theta\omicron\nu$   $\kappa.$   $\tau.$   $\lambda.$  hat Lc. allein; sie haben auf Stellen des A. T., wie Jes. 4, 4. Beziehung. Der Ausdruck  $\pi\omega\rho$  (vergl. Mt. 3, 11.) bezeichnet hier das höhere, geistige Lebenselement, das Jesus zu bringen auf diese Erde kam, mit Beziehung auf die mächtigen Wirkungen desselben, die belebend für alles Verwandte, zerstörend für alles Widerstrebende sich äußern. Dieses Lebenselement heimisch auf Erden zu machen, Herzen ganz damit zu durchglühen, das war die erhabene Bestimmung des Erlösers. (Das  $\epsilon\iota$   $\tau\epsilon\lambda\omega$ ,  $\epsilon\iota$  erklärt man mit Rünöl am besten aus dem Hebräischen. Wie dieser Gebrauch von  $\epsilon\iota$  dem  $\text{על}$  entspricht, so  $\tau\iota$  dem  $\text{עליו$ . Vergl. Hohesl. 8, 4.) Die wahrhaft menschliche, von jeder stoischen Gleichgültigkeit weit entfernte Empfindung des Schauders vor dem schweren Leidenswege, der Christo bevorstand, spricht sich in dem Wunsche aus, daß das Werk bereits vollendet seyn, daß das Feuer entbrennen möchte ohne solches Leiden. (Vergl. zu Mt. 26, 39.) Das Leiden selbst ist durch  $\beta\acute{\alpha}\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha$  bezeichnet, worüber das Nähere zu den parallelen Stellen Mt. 20, 22. Mt. 10, 38. zu vergleichen ist. (Das  $\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , constringi, wird von leiblichen Leiden [Mt. 4, 24. Lc. 4, 38.] gebraucht, aber auch auf psychische Zustände der Angst und innern Noth angewendet. [Lc. 8, 37.] Man vergl. über Jesu Seelenleiden und Zagen vor seinem Leiden zu Mt. 26, 37 ff.)

51—53. wird die Streit erregende Wirksamkeit des Messias weiter geschildert, ganz übereinstimmend mit Mt. 10, 34 ff., welche Stelle man vergleiche. Die Juden hatten sich gewöhnt, für sich mit dem Begriff des Messias den ewigen Frieden verbunden zu denken ( $\text{שְׁלֵמוֹת}$  Jes. 9, 5.), höchstens dachten sie ihn als Streiter gegen die Heiden. Statt dessen führte sie Jesus in den Streit gegen die Sünde, die sie in sich und um sich her fanden. Das Einlassen dieses scheidenden Elements war die Bedingung der Aufnahme seiner  $\epsilon\lambda\theta\eta\eta$ .

54. 55. Höchst passend tritt hier der Übergang ein, mit dem Jesus sich an das Volk wendet. Dieses Gährung und

Streit in der der moralischen Welt Erregende in der Wirksamkeit Jesu konnte den Menschen wohl ein Kennzeichen der Natur derselben seyn. Physische Vorgänge sind hier dem Herrn Bilder der großen geistigen Bewegungen, welche zu bewirken und zu leiten eben seine Bestimmung war. Die Verbindung der Verse mit dem Vorhergehenden ist so eng, daß wir nicht zweifeln können, die Worte stehen hier in ihrem ursprünglichen Zusammenhange; aber auch Mt. 16, 2. 3. steht derselbe Gedanke, nur in etwas veränderter Form, äußerst passend. Es mag diese nahe liegende Vergleichung voll tiefen Sinns öfter von Jesu angewendet seyn. (Mt. spricht statt der *νεφέλη* und *ὄμβρος*, *νότος* und *καύσων* [d. i. Gluthitze, welche der Südwind heraufzuführen pflegt in Palästina — weshalb bei den LXX. *καύσων* = *קרי* gebraucht wird. Hos. 12, 2.] — von *εὐδία* und *χειμών*, bösem und gutem Wetter, das an der Luftbeschaffenheit, Morgens oder Abends erkannt zu werden pflegt. Er bedient sich dabei des Ausdrucks *πυρράζειν*, von der Farbe und Form der Wolken, welche die auf- oder untergehende Sonne bestrahlt. Das parallele *στυγνάζω* von *στυγνός*, austerus, bezeichnet das finstere, düstere Aussehen des Himmels, aus dem sich der *χειμών* entwickelt. Dieser Ausdruck steht der *εὐδία*, als dem reinen, klaren, wolkenlosen Zustande der Atmosphäre, entgegen. Suid. *ἡ ἄνευ ἀνέμων ἡμέρα*. Es findet sich im N. T. nur Mt. 16, 2.)

56. 57. Die Anrede *ὑποκριταί* führt auf den Anfang der Rede (B. 1.) bestimmt zurück. Die pharisäische *ὑπόκρισις* wird hier der Volksmasse selbst zugeschrieben, in sofern sie sich durch die Phariseer bestimmen ließ, dem Eindruck ihres Innern nicht zu folgen, und der Wahrheit die Ehre zu geben. Der Ausdruck involviret also die Möglichkeit, zur wahren Einsicht und Entschiedenheit zu kommen, welche aber aus Feigheit und Kampfscheu nicht zur Wirklichkeit ward. (Dem *πρόσωπον τῆς γῆς* treten bei Mt. die *σημεῖα τῶν καιρῶν* entgegen; ein bezeichnender Ausdruck, wodurch der geistigen Welt eine ähnliche Physiognomie zugeschrieben wird, als an der äußern bemerklich ist. Die kommenden großen Begebenheiten der Welt des Geistes kündigen sich dem geistigen Auge eben so an, wie die physischen Prozesse der sichtbaren Welt dem Meteorologen.) Daß B. 57. von etwas Anderem geredet werde, zeigt schon das *τί δὲ καὶ αὐτῶν*

οὐ κρίνετε. Dieses Andere aber drückt denselben Gedanken, der früher behandelt war, nur unter einem andern Bilde, aus. Jedes κρίνειν setzt nämlich ein Höheres voraus, von dem die Scheidende Thätigkeit, die eben sowohl Einsicht als Kraft erfordert, ausgeht — und ein Niederes, in dem die Vermengung des zu Scheidenden aufgehoben werden soll. Die Scheidung vermag der Mensch (durch Hülfe des zu empfangenden Geistes) in sich selbst zu vollziehen, und in diesem Fall ist er von dem künftigen Gericht befreit (1 Kor. 11, 31.); eben dieses Vollziehen des Gerichts aus sich selbst und für sich selbst aber ist die reine Entschiedenheit für das Gute, der Gegensatz von der ὑπόκρισις, deren eben deshalb Jesus die Menge beschuldigte, weil sie in seiner Wirksamkeit das Eintreten einer ungekannten, geistigen Kraft nicht erkennen konnten, weil sie dieselbe nämlich nicht erkennen wollten, da sie dieselbe nicht frei und tief genug ins eigne Innere einließen, damit sie dort ihr Amt verrichte. Das δίκαιον also, sofern es den Übergang zu der folgenden Parabel bildet, kann in einer Beziehung das Wahre in dem Rechtsstreit bedeuten, in anderer Hinsicht aber in höchstem und objectivem Sinn das Gerechte, wie es sich vollkommen in Christo offenbarte. Das κρίνειν aber ist hier dem διακρίνειν (Mt. 16, 3.) oder δοκιμάζειν (Ec. 12, 56.) gleich, indem jedes Prüfen ein Scheiden, ein Auflösen in seine Urbestandtheile und das damit gegebene Bestimmen des Werthes voraussetzt.

58. 59. Die folgende parabolische Rede hatte Mt. 5, 25. 26. in die Bergpredigt aufgenommen. An sich wäre wohl gar nicht unwahrscheinlich, daß eine solche Ausdrucksweise wiederholt werden konnte; allein die Beschaffenheit der Bergpredigt überhaupt und die Verbindung dieser Stelle im Besondern können wohl kaum wahrscheinlich machen, daß die Worte im Mt. ihre eigentliche Stelle haben. [?] Hier ist der Gedankengang zwar dem ersten Anblick nach nicht leicht, aber er erscheint um so genauer, wenn man in die Rede eindringt. Daß aber ein so reicher, mannigfaltig beziehbarer Gedanke von Mt. in seinem Zusammenhange anders aufgefaßt ist, als er hier ursprünglich gemeint war, hat durchaus nichts Auffallendes, indem eben in dieser Beziehbarkeit ein besonderer Vorzug der parabolischen, bilderreichen Ausdrucksweise liegt. Was den Zusammenhang hier in



unserer Stelle betrifft, so führt das Vorhergehende ἀπ' ἐαυτῶν κρίνετε offenbar auf den in den folgenden Versen ausgedrückten Gedanken: „laßt euch nicht von Jemand richten, sondern richtet euch selbst.“ Der sich mit seinem Gegner Vergleichende richtet sich in sofern selbst, als der dem Gegner wider sich Recht giebt und ihn beruhigt in seinen Forderungen. Offenbar also ermahnt der Erlöser seine Zuhörer, den sittlichen Forderungen (der ἀντίδικος repräsentirt das Gesetz) hier Rede zu stehen, und sich mit denselben im irdischen Leben recht zu stellen, um nicht vor dem heiligen Vertreter derselben in der Ewigkeit einen schwerern Stand zu haben. Wenn aber das Gesetz als das Feindliche hier erscheint, von dem man sich lösen soll (ἀπαλλάττεσθαι ἀπ' αὐτοῦ), so wird es hier in der Beziehung aufgefaßt, in welcher es dem anklagenden Princip überhaupt dient. Die Anklage verliert ihre Kraft, wenn der sündhafte Mensch die Vertheidigung seiner schlechten Sache aufgibt, sich selber anklagend in die Wahrheit tritt und von der Gerechtigkeit an die Gnade Gottes appellirt. Löst er sich aber hier nicht aus den Banden der Anklage durch aufrichtige Buße\*), so trifft ihn die Scheidung, wenn es zu spät ist. Die beiden Ausdrücke ἄρχων und κριτής verhalten sich wohl in dem Bilde so, daß ἄρχων die niedere Stadtoberkeit, κριτής die höhere Instanz bezeichnet\*\*); in der Auflösung des Bildes bezeichnet hiernach κριτής den höchsten Richter, Gott selbst; ἄρχων, eine irdische, die unsichtbare Gerechtigkeit Gottes repräsentirende Macht, z. B. die Apostel in ihrer geistigen Machtvollkommenheit. Als der Schrecken erregende Ausgang der Sache wird dann genannt, daß der Schuldige ins Gefängniß geworfen wird. (Dem πρᾶκτωρ bei Lc. entspricht der ὑπηρέτης des Mt. Der Ausdruck findet sich nur hier in der Bedeutung exactor, wie von πρᾶσσειν, Lc. 3, 13. — Statt κοδράντης = quadrans bei Mt., hat Lc. λεπτόν scil. νόμισμα. Mt. 12, 42. rechnet zwei Lepta auf einen Quadrans.) Über die Bedeutung des Gefängnisses und den Termin, der zur Befreiung aus demselben gesetzt ist, vergl. man zu Mt. 5, 26. 18, 34.

\*) Deshalb folgt gleich Lc. 13, 3. 5. die Aufforderung μετανοεῖτε.

\*\*) Vergl. zu Mt. 5, 21.



Hier soll das Ganze zu ernster Benützung des Vorliegenden führen und auf die Gefahr hinleiten, der sich alle diejenigen aussetzten, welche Jesum hörten, seinen Worten Beifall schenkten, aber doch mit Rüge ihres Gewissens aus Scheu vor dem Kampf sich nicht mit ganzem Herzen ihm und seiner Sache zuwendeten.

## §. 11. Fortsetzung des Gesprächs. Ermahnung zur Buße.

(Lc. 13, 1—9.)

Der Zusammenhang des Folgenden mit dem Vorhergehenden ist wieder sehr innig und die Darstellung trägt dieselben Spuren der Ursprünglichkeit. Als Jesus nämlich so redete (ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ), traten Einige aus der Volksmenge auf und berichteten von einer Gewaltthat, deren sich Pilatus schuldig gemacht hatte. Sie verstanden Jesum in seiner Rede ganz richtig dahin, daß er von der Untreue der Menschen und den Strafen, die sie sich dadurch zuzögen, sprach. Allein nach der gewöhnlichen Unart des menschlichen Herzens bezogen sie das nicht in bußfertiger Stimmung auf sich, sondern auf Andere, und fanden nun in dem Morde jener Galiläer ein göttliches Strafgericht. Die Auffassung von Leiden jeglicher Art als Strafe der Sünden ist freilich keineswegs falsch, ohne Sünde würde in der That kein Leiden in der Menschheit seyn; der Irrthum liegt aber darin, daß die Vertheilung von Sünde und Leiden hienieden nicht von der Art ist, daß jedes Leiden eines Individuums eben die Folge seiner eignen Sünde ist, daher nie von einem Leiden zurückgeschlossen werden darf auf die Sünde des Leidenden; wohl aber auf die Sünde der Gesamtheit, der jedes Individuum angehört. Deshalb bemüht sich der Erlöser in Allen das gleiche Bewußtseyn der Schuld zu wecken, und sie zu veranlassen, diejenigen, welche ein bestimmtes Leiden trafen, nicht für verschuldeter zu halten, als sich selbst und die Gesamtheit. Durch diese Auffassungsweise wird das Mitgefühl für alle Leiden geweckt und wahre Buße über die Sünde, nicht bloß die eigne, sondern die der Menschheit, hervorgerufen, um die es eben dem Herrn zu thun ist. Denn sie ist eben die Erlösungsbedürftigkeit, somit die Bedingung des Aufnehmens der höhern Lebenskräfte zur

Überwindung der Sünde, welche Jesus in die Welt zu bringen kam. Aus diesem Gange des Gesprächs wird aber klar, daß Cap. 12. eine Bußpredigt an das Volk und eine Aufforderung zu völliger Entschiedenheit für ihn an die Jünger war; nur trägt diese Bußpredigt einen besonders strengen Charakter, da sie die letzte war, weil sich die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu schon ihrem Ende nahte.

1—3. Von dem Factum, das hier angeführt wird, ist historisch nichts bekannt. Unter der Unzahl von Greueln, welche sich die Römer gegen die Juden erlaubten, verschwand die Niedermetzelung einiger unbekannten Galiläer wie ein Tropfen im Meer. (Der Ausdruck: ἐμίξε τὸ αἷμα αὐτῶν μετὰ τῶν θυνσιῶν, hat etwas Schauerliches. Der heilige Moment des Opfers schien jede Sünde an dem Opferer ausschließen zu müssen. Ließ Gott doch den Tod der Opferer selbst zu, so erschien dies als Zeichen furchtbarer Strafbarkeit. Zugleich erweckt aber der Ausdruck die Idee, daß die Getödteten selbst gleichsam als Opfer fielen, wie nach einem allgemeinen Gefühl aller Völker, das seinen tiefen Grund hat, der hinzurichtende Verbrecher als ein sacer, ein Geweihter, für die allgemeine Sünde, die in ihm zur grellen Erscheinung kam, Geopferter angesehen wird.) Daß diese Getödteten ἁμαρτωλοί waren, leugnet Jesus nicht, nur waren sie es nicht mehr als die andern (παρὰ πάντας). Es wäre möglich, daß die Ermordeten irgend etwas Strafbares begangen hätten; das würde die Sache nicht ändern. Der Keim zu solchen Handlungen schlummerte in Aller Herzen und auf diesen will Jesus sie führen. Die einzige Weise, solchen Strafen (hier oder dort) zu entgehen, ist die μετάνοια, die sich nicht bloß auf peccata actualia, sondern vor allen auf den habitus peccandi beziehen muß.

4. 5. Ein ähnliches Beispiel von plötzlichem Verderben, das über einige Juden herein gebrochen war, führt Jesus selbst noch an. Achtzehn Personen wurden von einem einstürzenden Gebäude erschlagen. Die Geschichte weiß auch von diesem Ereigniß nichts Näheres zu berichten. Ein solcher Fall, lehrt der Heiland auch hier, darf nicht zu lieblosen Urtheilen über die, welche das Leiden betraf, benutzt werden, sondern soll für Jeden ein Moment werden, an seinem Theil Buße zu thun. Keines-

wegs ist also die Meinung Jesu, daß dergleichen Ereignisse als zufällige physische Vorgänge sorgfältig außer allem Zusammenhang mit der moralischen Welt gehalten werden sollen; im Gegentheil lehrt Jesus hier und die Schrift durchweg, daß Sünde und Übel in genauem Zusammenhang stehen; nur darf dieser Zusammenhang nicht als ein individueller, sondern als ein genereller gefaßt werden, dann bringt jedes Leiden seinen Segen. (Πύλος = ἡράκ ist jedes größere, höhere, isolirt liegende Gebäude. [Mt. 21, 33.] Da das Gebäude hier am Bach Siloah — vergl. zu Joh. 9, 7. — liegend bezeichnet wird, mochte es ein Gartenhaus eines Vornehmen seyn.)

6—9. Den strengen und strafenden Inhalt der Rede Jesu beschließt endlich eine Parabel, in welcher der liebevolle Menschensohn wieder die Seite der Gnade hervorhebt. Er erscheint als der Vertreter der Menschen vor der Gerechtigkeit des himmlischen Vaters, der ihnen Raum zur Buße auswirkt. Diese Idee der Hinausschiebung der Strafgerichte Gottes, um den Menschen Zeit zur Umkehr zu lassen, zieht sich durch die ganze h. Schrift hin. Vor der Sündfluth ward eine Frist von 120 Jahren bestimmt (1 Mos. 6, 3.), für Sodom bittet Abraham (1 Mos. 18, 24 ff.), die Zerstörung Jerusalems erfolgte erst 40 Jahre nach der Himmelfahrt Jesu, und die Zukunft Christi wird aufgehalten durch Gottes Geduld (2 Petr. 3, 9.). Diese Auffassung stellt eben so sehr die göttliche als die menschliche Freiheit ins Licht, und entnimmt die Weltentwicklung einer starren, kalten Nothwendigkeit. Zunächst ist hier die *ovxή* Bild des jüdischen Volks, wie Hos. 9, 10. Es erscheint dasselbe unter den übrigen Völkern als besonders edel und zu reicher Wirksamkeit bestimmt; der Mißbrauch der von Gott den Juden aus freier Gnade geschenkten Vorzüge ließ sie aber keine geistigen Früchte bringen; sie fielen aus ihrem Ruf, verloren ihr Pfund. Indes der Erlöser ging auch für sie in den Tod, und die Wirkung der Predigt von Jesu Tod und Leiden sollte noch erst abgewartet werden. Als selbst das Feuer dieser Predigt die Herzen nicht schmolz, versiel das Volk dem furchtbaren Gerichte Gottes. Die Geschichte Israels ist aber ein Vorbild der Geschichte der zum geistigen Leben berufenen Menschheit überhaupt, und in sofern ist diese Parabel auch auf die große Gesamtheit der Kirche und ihr letztes Gericht zu beziehen. Da

nach der Ordnung des Herrn findet sich das Ganze in jeder individualisirten Erscheinung wieder, und man kann daher sagen, diese parabolische Redeweise Jesu ist unendlich vieler Beziehungen fähig. Wollte man in dem Zeitraum (τοῖα ἔτη) eine Beziehung auf die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu sehen, so müßte man das folgende τοῦτο τὸ ἔτος im allgemeineren Sinn nehmen, nämlich als Bezeichnung der Zeit von der Himmelfahrt Jesu bis zur Zerstörung von Jerusalem, in welcher geistige Belebungs- und Kräftigungsmittel dem Volke zu Theil wurden, deren zweckmäßiger Gebrauch ihren Untergang hätte abwenden können und sollen. (Der Umstand, daß der Feigenbaum in einem Weingarten wächst [ἐν τῷ ἀμπελῶνι] ist nicht als ein Widerspruch mit 5 Mos. 22, 9. zu betrachten, indem dieses Mosaische Gebot nur die Mischung verschiedenartiger Gewächse verbietet; der Feigenbaum aber kann eine Stelle des Gartens für sich eingenommen haben. — Καταργέω findet sich außer den Paulinischen Schriften, in denen es häufig vorkommt, nur hier im N. T. = ἀργόν, d. i. ἀεργὸν ποιεῖν, nutzlos machen, ertraglos machen. Paulus gebraucht das Wort in umfassenderem Sinn für aufheben. — Σκάπτειν und κόπρια βάλλειν stehen für alle vom Gärtner anwendbaren Mittel zur Förderung des Wachsthum eines Baums. Die Lesart κόπρια statt des gewöhnlichern κοπρίαν ist ohne Zweifel nach der Autorität der Handschriften vorzuziehen. Es ist von κόπριον abzuleiten. — In den Schlußworten καὶ νῦν μὲν ποιήσῃ — εἰ δὲ μήγε, ist ein Anantapodoton, indem der Nachsatz, der sich aus dem Zusammenhang von selbst ergibt, fehlt.)

## §. 12. Heilung einer Kranken.

(Luc. 13, 10—21.)

Der genaue Zusammenhang der einzelnen Absätze, der sich uns in den letzten Capiteln darstellte, verschwindet hier in etwas. Ohne genauere Zeitangabe erscheint nämlich Jesus lehrend in einer Synagoge. Im Folgenden scheint jedoch eine Andeutung hervorzutreten, welche auf das Vorhergehende zurückweist. Die Geschichte, welche jetzt folgt, ist nämlich gleichsam ein Beispiel von der pharisäischen Heuchelei, welche der Erlöser Cap. 12. tadelte. Den Synagogenvorsteher redet daher Jesus (V. 15.) so-



fort ἰπποκρίτα an. Dann hätte der Verfasser die Begebenheit nicht um ihrer selbst willen erzählt (Lc. 6, 6. war schon eine Erzählung von derselben Art angebracht), sondern um der Art willen, wie sich die (gewöhnlich pharisäisch gesinnten) Priester betrogen. Ganz passend dazu erscheint B. 17. auch wieder der gutmüthige ὄχλος, sich zwar erfreuend an Jesus, ohne sich doch für ihn zu entscheiden und dem geistigen Joch der Pharisäer sich zu entwinden. Auf diese seine Stellung zwischen Priester und Volk, mit seiner kleinen Heerde, gehen dann höchst passend die beiden Parabeln vom Senfkorn und von dem Sauerteig, die Mt. 13, 31 ff. in seine große Parabelsammlung eingerückt hat. Das Unscheinbare der Masse nach, das sich Verlieren des neuen Lebenselements in dem alten, und das Siegen desselben durch seine inwohnende Kraft; dieses Alles bildet die Vergleichungspunkte zwischen den Gleichnissen und den nächsten Beziehungen derselben. Wir können daher mit vieler Wahrscheinlichkeit sie hier als in ihrem ursprünglichen Zusammenhange befindlich auffassen \*). — Was die Heilungsgeschichte selbst betrifft, so hat sie keine besondern Schwierigkeiten. Der Ausdruck: πνεῦμα ἀσθενείας, der durch B. 16. seine nähere Bestimmung erhält, bezeichnet nicht eine bloße physische Desorganisation, sondern eine solche, die begleitet war mit psychischen Erscheinungen, die auf verderbliche Einflüsse hindeuten schienen. Eine Krankheit als solche ward niemals vom bösen Geist hergeleitet, es mußten immer noch anderweitige Symptome hinzukommen. Das συγκρίπειν und ἀνακρίπειν ist als Gegensatz gebraucht; jenes steht hier intransitiv. Dieses ist gleich dem folgenden ἀνορθοῦσθαι, was aber zugleich das Heben dieses Fehlers des Organismus bezeichnet. Der heuchlerische Priester wagt Jesus nicht zu tadeln, aber das arme blinde Volk schilt er, und schüzet seinen elenden, äußerlichen Dienst vor, als den Liebesdienst an Werth übertreffend. Der Herr deckt diese Heuchelei auf, indem er zeigt, die Geheilte habe nichts gethan oder gearbeitet, er habe ein Band gelöst, das sie gefesselt hielt und Gleiches thaten sie selbst ja an jedem Sabbath. Eigenthüm-

\*) Das Gleichniß vom Senfkorn mit dem ἐβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ (B. 19.) weist auf das eben vorhergehende Gleichniß vom Feigenbaum nicht undeutlich zurück (B. 6.).

lich ist hier der Gebrauch von *λύειν* und *δέειν*, deren Bedeutung von physischen auf geistige Verhältnisse übertragen wird. Wiederum aber führt der Erlöser ohne allen Grund und alle Veranlassung die Krankheit auf den Satanas zurück; wozu solche Accommodation, wenn der Idee nichts Wahres zum Grunde läge? (Man vergl. übrigens die parallele Erzählung Mt. 12, 10 ff. Lc. 6, 6 ff.)

### §. 13. Gespräche Jesu auf dem Wege.

(Lc. 13, 22—35.)

Hier haben wir es wieder mit einer Reise nach Jerusalem zu thun (B. 22.), auf der Jesus mit seinen Jüngern begriffen war; und vielleicht mit einer Reise, welche am Schluß der großen Lehrthätigkeit Jesu zu denken ist, worauf das *οὐκ ἰσχύουσιν* und das folgende *ἀποκλείειν τὴν θύραν* hinweisen (B. 24. 25.). Überdies trägt die Darstellung wieder alle Zeichen der lebendigsten Unmittelbarkeit der Anschauung. Wir haben hier keinen Lehrvortrag Christi, sondern Gespräche, wie sie aus den momentanen Veranlassungen hervorgingen und die mit großer Wahrheit wiedergegeben sind (B. 23. 31.). Wie Mr. genau sich zeigt in der Zeichnung der äußern Verhältnisse bei den Handlungen, namentlich den Heilungen Jesu, so Lc. (und besonders in diesem Reisebericht) in der Darstellung der Gespräche Christi mit ihren Veranlassungen, Folgen, Verwicklungen und Ausgängen. (Vergl. Einl. §. 6.)

22. Eine ganz ähnliche, die Erzählung von der Reise bloß fortleitende Formel haben wir Lc. 10, 38. schon gehabt. (*Πορεύεσθαι* findet sich nur hier in der Bedeutung von *ὁδός*. Tropisch ist es gebraucht Jac. 1, 11.)

23. 24. Das erste Gespräch, von dem Lc. hier berichtet, beginnt mit einer Frage eines Menschen über die Zahl der *σωζόμενοι*. Schon diese Frage setzt einen Eindruck von dem Ernst voraus, den die Reden Jesu tragen, und der nothwendig gegen das Ende seiner öffentlichen Wirksamkeit verstärkt werden mußte. An den Begriff der geringen Zahl knüpft sich, dem Zusammenhange zufolge, die Idee der Schwierigkeit ihr anzugehören. Der Erlöser antwortet nicht geradezu, es seyen nur wenige, die der

σωτηρίῃ theilhaftig würden (Gegensatz von ἀπώλεια); denn an und für sich betrachtet, ist auch die Zahl der σωζόμενοι groß (Offenb. 7, 9.); nur relativ, mit den Verlorenen verglichen, ist sie klein (Mt. 7, 14.). Vielmehr wendet er die Antwort gleich so, daß er den Fragenden und alle, die dieselbe Richtung theilten, auf sich zurückführt. Die Frage nach der Zahl setzt ein gewisses nach Außengekehrtseyn voraus; diese falsche Stellung, die immer aus der Sicherheit für sich selbst hervorgeht, straft hier der Herr, so daß seine Worte zu paraphrasiren wären: „seht nicht auf Andere, sondern auf euch selbst.“ Zur Schärfung des Gedankens wird aber noch hinzugefügt, daß nicht nur solche verloren gehen, die sich um das Göttliche gar nicht bemühen, sondern auch Viele, die darum sorgen. Als solche ζητοῦντες hielten sich die Fragenden für sicher; diese Sicherheit macht ihnen aber Jesus schwankend, indem er bemerkt, das bloße Streben reiche zur Erlangung des Ziels nicht hin. (Das Bild von der στενῇ θύρᾳ — Andere haben aus Mt. πύλη gesetzt — wurde schon Mt. 7, 13. 14. erläutert. Es ist von der Art, daß Jesus es öfter angewendet haben mag, und es kann daher bei beiden Evangelisten ursprünglich seyn.) Dieser Gedanke hat etwas Dunkles und Schwieriges, besonders wenn man Stellen wie Mt. 6, 33. Lc. 12, 31. vergleicht, in denen eben das ζητεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ als dasjenige gesetzt ist, was allein erfordert wird zum Gelingen. Die folgenden Worte aber, welche dem Lc. eigenthümlich sind, klären die Dunkelheit auf.

25. In parabolischer Rede wird nämlich hier ein Hausvater dargestellt, am Abend die Hausgenossen erwartend, und zu bestimmter Stunde die Thüre verschließend. (Das ἐγείρεσθαι = ἔγειραι bezeichnet bloß die vorschreitende Thätigkeit, vom Stande der Ruhe aus.) Die Hausgenossen, die sich versäumt hatten, bleiben nun unerbittlich ausgeschlossen. Sie suchen ihr naheß Verhältniß mit dem Hausherrn geltend zu machen, allein sie können nur äußerliche Dinge anführen; der Mangel wahrer Liebe und wahren Gehorsams gegen den Herrn bezeugte, daß sie keine wahren Glieder des Hauses waren. Anklänge von dieser Parabel finden sich Mt. 25, 10 ff. Mt. 7, 21 ff. 8, 11 f. Aber das Ganze ist dem Lc. eigenthümlich. Was die Erklärung derselben anlangt, so kann es unmöglich genügen, wenn man nur das

ζητεῖν als ein Unvollkommenes, Unentschiedenes auffaßt, denn der Nachdruck liegt hier offenbar auf dem οὐκ ἰσχύουσιν, dem in der Parabel das ἀποκλείειν τὴν θύραν entspricht. Ja, es wird sogar in dem: κύριε, κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν, das Streben als ein sehr lebhaftes, ernstliches, nichts desto weniger aber vergebliches, zurückgewiesenes dargestellt. Nicht die Schwäche des Strebens ist es, die getadelt wird, sondern das Unzeitige darin, das Versäumen des rechten Moments. Dieses wird nicht weniger als strafbar und als höchst gefährlich in seinen Folgen dargestellt, als der Mangel an Streben. Dies führt auf die Idee, daß für das Gedeihen des göttlichen Saamens eben so wenig alle Zeiten gleich sind, als für die Entwicklung des Saamenforns im Acker; wer im Frühling nicht säete, mag sich im Herbst noch so ernstlich um die Erndte bemühen, er darf kein Gelingen hoffen. Der Erlöser selbst bezeichnet solche Zeiten durch den Gegensatz von Tag und Nacht (Joh. 11, 9 ff.), die Stunde, da die Finsterniß (und das Licht) Macht hat (Lc. 22, 53.); jene müssen benützt werden für die Entwicklung des Lebens, diese läßt nichts gedeihen. Eine solche Zeit des Ausblühens des Reiches Gottes (da es Gewalt leidet von denen, die nach demselben sich sehnen (Mt. 11, 12.)), war, als Johannes d. T. und Christus auftraten; als die Zeit des Todes Jesu herannahte, trat die belebende Geisteskraft zurück und finstere Nacht umschattete die Herzen. Vor dieser warnt Jesus die wohlmeinenden Unentschiedenen, die sich selbst mit ihrem ζητεῖν abtrösteten, und erinnert, es müsse wirklich zum Eingehen kommen ins Reich Gottes; sie müßten Alles aufgeben, um Alles zu gewinnen. Der Wechsel solcher begünstigten und minder begünstigten Zeiten für das Gedeihen des Guten, der sich in allen Verhältnissen, Völkern und Individuen erkennen läßt, würde nur in dem Fall etwas mit der göttlichen Gerechtigkeit nicht wohl zu Vereinigendes haben, wenn an die in ungünstigern Zeiten Lebenden derselbe Maassstab der Beurtheilung gelegt würde, als an die, welche die Entwicklungsmomente begünstigter Zeiten an sich erfuhren. Die verschiedene Beurtheilung vorausgesetzt, ist aber diese Idee verschiedener Zeiten eben so in der Erfahrung begründet, als den großen Zwecken Gottes mit der Menschheit angemessen; denn eben so wenig als ein Baum nur Blüthen treiben kann, vielmehr die Blüthe abfallen muß,



damit die Frucht werde, eben so wenig kann der Mensch vollendet werden in dem fröhlichen Zuflusse himmlischer Kräfte; ist sein Leben einigermassen erstarkt, dann folgen Kämpfe, durch welche sich seine Natur weiter ausbildet. Die Zeiten regen Lebens müssen aber benutzt werden, um aus dem Alten auszugehen; denn kommt erst die Stunde, da die Finsterniß Macht hat, so können die Saumseligen nicht mehr zur Geburt kommen, wenn gleich eben solche finstere Zeiten für den zum neuen Leben Erwachten reichen Segen bringen können; wie z. B. die Geschichte des Petrus zur Zeit der Leiden des Herrn zeigt. Demnach ist (wie schon zu Mt. 7, 21 ff. bemerkt ward) das οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ, äußerst bezeichnend. Es entspricht dem: οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς, bei Mt., und bezeichnet die Getrenntheit des Wesens zwischen dem Herrn und dem angeblichen Hausgenossen, das Leben in der alten Natur, das nicht wiedergeborene Daseyn.

26. 27. Statt der Verwandtschaft des ganzen innern Wesens mit dem Herrn, die allein in sein Reich führen kann, machen diese sich pharisäisch für etwas haltenden Menschen, was sie gar nicht sind, äußerliche Verbindungen geltend. Da diese aber sie nicht in die δικαιοσύνη geführt hatten, bleiben sie in dem alten Zustande der ἀδικία, und somit von Gottes Reich ausgeschlossen. An besonders lasterhafte Handlungen ist hier durchaus nicht zu denken; die Sünde dieser Menschen bestand in ihrem Ungehorsam gegen das Licht der Wahrheit, das ihnen aus Christi Wort entgegenleuchtete, und durch welches sie neue und andere Menschen hätten werden können. Sie hatten zu viel erkannt, um unbefangen zu seyn, und zu wenig, um das höhere Leben in sich zur Herrschaft haben kommen zu lassen. Dieser Mittelzustand begründete ihre Qual und ihre Ausschließung aus dem Reiche Gottes (vergl. über die Stelle Mt. 7, 21 ff.). Sehr bezeichnend setzt Lc. noch eben das hinzu, was sich gerade, indem er sprach, begab, was also besonders geeignet war, die Menschen, welche ihm zuhörten, zur Entschiedenheit zu bringen: ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας. Nicht das Lehren des Herrn war aber das Heilbringende (dieses konnte vielmehr eben so leicht das Verdammende werden), sondern das Aufnehmen seiner Lehre und das Thun nach seinem Wort.

28. 29. In den letzten Versen gewinnt diese Rede des Herrn

noch eine eigenthümliche Wendung, indem nach derselben zunächst die Juden als die Hausgenossen des οἰκοδεσπότης erscheinen, welche wegen ihrer Untreue (der großen Masse nach) vom Reiche Gottes ausgeschlossen werden, damit statt ihrer die Heiden, welche das Wort mit Willigkeit aufnehmen, zu den ewigen Freuden desselben eingeladen würden (vergl. über die Worte das Nähere zu Mt. 8, 11. 12.). An sich aber reicht die Parabel weiter, und kann auch von den Heiden im Ganzen, wie im Einzelnen verstanden werden, indem der Grundgedanke, derselben überall seine Wahrheit hat und seine Beziehung findet. Hier am Schluß der Wirksamkeit des Herrn unter seinem Volke ist die Beschränkung der Parabel auf dasselbe vollkommen den Verhältnissen gemäß.

30. Auf das Verhältniß der Juden zu den Heiden scheinen sich hier, dem Zusammenhange nach, auch die gnomisch=gebildeten Sätze: εἰσὶν ἔσχατοι κ. τ. λ., zu beziehen, die ohne Zweifel öfter gesprochen sind, und daher auch in verschiedenen Beziehungen vorkommen (vergl. das Nähere über die Gnome zu Mt. 19, 30. 20, 16.). Nur ist wohl zu bemerken, daß der Gnome nicht in der Form ausgedrückt ist, wie sie Mt. 20, 16. vorkommt: ἔσονται οἱ ἔσχατοι, πρῶτοι· καὶ οἱ πρῶτοι, ἔσχατοι. Diese Gestalt der Gnome wäre aber am geeignetsten, um den Gegensatz der Juden und Heiden scharf zu bezeichnen. Allein da auch viele Juden ihre Stellung im Reiche Gottes einnahmen, und nur manche durch Untreue ausfielen und durch Heiden ergänzt wurden, so wählte der Herr wohl deshalb lieber die hier hervortretende Form: „es giebt Einige, die in der Berufung zurückstehen, aber durch Treue erhöht werden, und eben so Manche, die eine erhabene Berufung haben, sich aber durch Untreue ihrer unwürdig machen.“ Die Form der Gnome modificirt sich daher nach dem jedesmaligen Zusammenhange.

Daß übrigens bei dieser Ausschließung der ζητοῦντες aus der βασιλείᾳ τ. Θ. nicht an den Verlust der ewigen Seligkeit zu denken ist, wurde schon (Mt. 8, 11.) bemerkt. Das Reich Gottes erscheint hier offenbar als die selige Gemeinschaft der Heiligen bei der Wiederkunft des Herrn (vergl. zu Mt. 25, 12.). Die Schilderung (Lc. 13, 25.) zeigt deutlich, daß nicht die Liebe zum Guten und die Freude daran als absolut fehlend dargestellt wer-

den soll (vergl. zu Mt. 25, 45.), sondern nur als unentschieden und schwankend, wodurch freilich der Eingang in die *βουικεία* unmöglich gemacht, keineswegs aber absolut das Heil gehindert werden kann. Die *βουικεία τ. Θ.* ist also auch hier (wie Mt. 8, 11.) nicht die Ewigkeit, als die vollendete Entwicklung der Schöpfung, sondern die auf Erden sichtbar werdende Herrschaft des Guten, die sich als lebendige Gemeinschaft aller Heiligen aller Zeiten darstellen soll.

31. Fast vorzuziehen der Lesart *ἡμέρα* dürfte die Lesart *ῥοή* seyn, welche A D L und mehrere andere Codd. schützen. Die Bemerkung der Pharisäer tritt dann plötzlich ein und die Erzählung wird lebendiger. Die Entstehung der Lesart *ῥοή* ist offenbar auch leichter zu erklären, als die von *ῥοή*. Eben weil nämlich das Folgende ganz fremdartig schien, mit dem Vorhergehenden zusammengehalten, deshalb wollte man auch der Zeit nach beides aus einander halten, und sonderte die Erzählung demnach von dem Frühern. Sehen wir, daß die obige Frage (V. 23.) auch von einem Pharisäer ausging, so tritt das Folgende in einen desto kräftigern Gegensatz mit derselben. Die scharfe Lauge, welche sie in der Antwort Jesu verspürten, ließ sie vermuthlich so bald als möglich ihn zu entfernen suchen. Die Antwort Jesu, in der er erklärt, noch einige Tage bleiben zu wollen, gewinnt dann eine klare Beziehung auf die Pharisäer, die seiner los seyn wollten, worauf auch V. 35. leitet. Merkwürdig ist übrigens, daß hier die Scene wieder nach Galiläa oder Peräa, dem Gebiet des Herodes Antipas, zurückversetzt wird. Die oben zu Lc. 9, 51. gegebenen allgemeinen Bemerkungen, daß Lc. nicht genau Zeit und Ortsverhältnisse bewahrt zu haben scheint, finden hierin ihre Bestätigung.

32. 33. Daß nicht die Pharisäer selbst mit dieser Insinuation etwas beabsichtigt hätten, sondern Herodes, ist wohl höchst unwahrscheinlich, besonders da Lc. später erzählt (23, 8.), daß Herodes Jesum gerne zu sehen gewünscht habe. Ueberdies hatte er offenbar näher liegende Mittel, Jesum zu entfernen, wenn er seiner los zu werden wünschte. Viel natürlicher ist die Annahme, daß die Pharisäer ein Gerücht von böshaften Absichten des Herodes, das nach der Ermordung des Johannes so leicht entstehen konnte, für ihre elenden Zwecke benutzten. Daß Jesus den He-

rodes einen Fuchs nennt, ist weit weniger ein scheinbarer Grund dafür, als der Auftrag, den er ihnen giebt, es dem Herodes zu berichten; diesen könnte man allerdings so deuten: „seht, ich durchschaue euren Plan, ihr thut, als wollt ihr mir einen guten Rath geben, und seyd bloße Abgeordnete meines listigen Feindes.“ Indesß haben die Worte auch eine sarkastische Beziehung, wenn man die Pharisäer gar nicht als ausdrückliche Abgeordnete des Herodes betrachtet. Die, welche sich ihm heuchlerisch als gute Freunde und Rathgeber aufdrängen, weist er an den, welchen sie ihm als Feind denunciiren, stellt sie folglich mit ihm zusammen, so daß, was ihn trifft, auch auf sie paßt, ja im Grunde, unter dem Namen des Herodes, nur auf sie gemünzt ist. Dies dürfte um so wahrscheinlicher seyn, da schwer glaublich zu finden ist, daß Jesus, der das Decorum gegen jede Obrigkeit so zart bewahrte, eben seinen eignen Landesherrn ἀλώπηξ gescholten haben sollte\*). Richtet sich aber Jesu Wort gegen die Pharisäer, die entweder ein leeres Gerücht zu ihren Planen brauchten, oder auch eins erlangen, so hat die Antwort Jesu den sehr treffenden Sinn, daß dieser Fuchs (in welchem Ausdruck nicht bloß die Schlaueit, sondern auch die schwache Kraft, somit das Verächtliche, den Vergleichungspunkt bildet), von dem sie da angeblich berichten, nirgends anders als in ihrem eignen Herzen stecke; daß sie die wahre Feindschaft in sich trügen, die sie sich als seine Rathgeber stellten. Das führte denn V. 33. sehr natürlich auf Jerusalem, wo sie ihre Ränke spielen lassen wollten. Diese Auffassung der Begebenheit paßt auch zu der durch alle diese Capitel (von Cap. 11. an) durchgehenden Strafrede wider die Pharisäer, die Cap. 14. weiter fortgeführt wird. Auch die folgenden Worte: ἰδοὺ ἐκβάλλω κ. τ. λ. bekommen eine scharfe Spitze, wenn sie auf die Phariseer bezogen werden: „ihr zum Heil des Volks Gesetzte solltet doch erkennen, daß ich nicht nur nicht verderblich, sondern höchst segensreich wirkte; doch läßt eure Bosheit nicht nach, mich zu verfolgen.“ (Τελειοῦμαι ist transitiv zu fassen, sc. ταῦτα τὰ ἔργα, ich vollende diese und alle meine Werke.) Dunkel ist in dem Gedanken die Zeitbestimmung: σήμερον, αὐριον καὶ τῇ τρίτῃ.

\*) Doch vergl. zu Luc. 23, 8 ff., wornach es scheint, als habe Jesus den Herodes nicht als seine Obrigkeit anerkennen zu müssen geglaubt.



Daß dieser Ausdruck eine ganz unbestimmte Zeit anzeigen könne, ist durchaus unglaublich und unerweislich. Am wenigsten kann die Stelle Hos. 6, 2. (וְשִׁשִּׁיִּם יָמִים וְשִׁשִּׁיִּם יָמִים), deren Auslegung überdies schwierig ist, hierfür angeführt werden; andere Parallelen fehlen durchaus. Aus den allgemeinen Denkfesetzen folgt aber, daß heute, morgen und übermorgen eben eine ganz bestimmte Zeitangabe sey\*). Was aber diese genaue Bezeichnung aussagen soll: „drei Tage heile ich noch hier,“ sieht man nicht. Noch dunkler macht den Gedanken das Folgende, indem statt τρίτην der parallele Ausdruck ἐχομένη steht. (Ἐχεσθαι in der Bedeutung, berühren, daran stoßen; ἡμέρα ἐχομένη findet sich Ap. Gesch. 21, 26. Vergl. noch Mr. 1, 38.) Das πλὴν δὲ bildet hier einen Gegensatz mit dem Vorhergehenden, der aber nicht rein heraustritt, denn die Worte (mit Dr. Paulus) zu übertragen: „siehe, ich brauche noch etwa drei Tage, um die Kranken zu heilen, doch (wenn Herodes befiehlt) will ich auch früher abreisen,“ dazu scheint der Zusammenhang keine Gründe an die Hand zu geben, zu geschweigen, daß der Gedanke sehr matt und für die sarkastische, salzvolle Rede nicht angemessen ist. Zum Verständniß der Stelle dient besonders die Erinnerung, daß die ganze Rede, die die Pharisäer dem Herodes hinterbringen sollen, eine fingirte ist, daß sie sich also auch nur formell an die Bemerkung derselben anreihet. Dem Gedanken nach geht die Rede gegen die Pharisäer und straft ihre Bosheit. Demnach kann der Sinn der Worte so gefaßt werden: „ich habe mein segensreiches Amt eine bestimmte Zeit zu führen; diese Zeit über muß ich wandeln und wirken, und keine Gewalt kann mich antasten (meine Stunde ist noch nicht gekommen); in Jerusalem wird sie aber kommen, dort werdet ihr Macht über mich gewinnen. Aber euer Sieg wird euer Verderben seyn, und ihr werdet den, welchen ihr von euch getrieben habt, nicht schauen, bis zur Zeit der Wiederkunft.“ Der Ausdruck: heute, morgen und übermorgen ist dann symbo-

---

\*) Die unbestimmte Zeitangabe muß durch ἡ gebildet werden, wie das von Wetstein zu dieser Stelle aus Arrian. Epict. IV. 10. beigebrachte Beispiel zeigt: οὐ αὖριον, ἢ εἰς τὴν τρίτην, δεῖ ἢ αὐτὸν ἀποθάνειν. ἢ ζεῖν.

lische Bezeichnung der gesammten öffentlichen Wirksamkeit Jesu, die eben eine bestimmt abgemessene ist, die keine irdische Macht verkürzen kann. — Merkwürdig ist noch der Schlußgedanke von V. 33. *ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφητήν ἀπολίσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ.* Aus V. 35. ist klar, daß Jerusalem als Sitz der Theokratie und Mittelpunkt des pharisäischen Treibens aufgefaßt wird, so daß der Sinn der Worte ist: „nicht in Galiläa, nein in eurer Hauptstadt muß ich sterben.“ Dann aber dehnt der Heiland den Gedanken aus auf die Propheten überhaupt und erklärt es für nothwendig, daß sie in Jerusalem sterben. (*Ἐνδέχεται* impersonell gebraucht = *ἀνένδεκτόν ἐστι* Lc. 17, 1. — bedeutet, es ist statthaft, möglich; *τὰ ἐνδεχόμενα* = *δυνατά.*) Dabei erscheint nur das auffallend, daß Johannes der Täufer, der als das jüngste Beispiel eines gemordeten Propheten Jedem vor Augen stehen mußte, eben nicht in Jerusalem, sondern gerade in dem Gebiete des Herodes getödtet war. Der Ausdruck scheint daher, in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, weder richtig, noch für die Verhältnisse passend. Man könnte in Versuchung kommen, zu lesen *τὸν προφήτην*, so daß die Person des Messias allein bezeichnet würde, allein da keine Handschrift den Artikel hat, müssen wir auch hier unserm Grundsatz treu bleiben, keiner Conjectur im Text des N. T. Eingang zu gestatten; überdies wird auch gleich V. 34. der Gedanke auf die Propheten überhaupt ausgedehnt. Wir können daher nur sagen, der Erlöser legt hier dem Prophetenstand, dem er sich selbst nicht subsumirt, sondern den er repräsentirt (s. zu V. 34.), bei, was der Mehrzahl seiner Glieder zukommt; eine gewisse Dunkelheit behält aber die Ausdrucksweise unter den obwaltenden Verhältnissen jedenfalls. Über den Gedanken der Nothwendigkeit des Todes der Propheten (und besonders des Propheten) in Jerusalem läßt sich eher etwas Befriedigendes sagen. Jerusalem ist der Mittelpunkt des Volks- und vor allen des religiösen Lebens des Volkes Israel (weßhalb V. 34. die Propheten zu Jerusalem Gesandete heißen, in sofern diese Stadt Land und Volk repräsentirte), gleichsam der Altar des ganzen Volks, da kein Opfer gebracht werden durfte, als im Tempel zu Jerusalem. In ihr daher mußte sich die Wirksamkeit der Propheten concentriren, und auch ihre letzte große Wirksamkeit, ihr Märtyrertod, vollzogen werden. Wie Isaak's Opfer

schon auf dem Berge Morijah (1 Mos. 22, 2.) geschah, so konnte auch das Wesen dieses Vorbildes nur in Jerusalem sich offenbaren. Das freie Walten Gottes bindet sich überall an Zeit und Ort, und ohne das freie Thun der Menschen aufzuheben oder zu beeinträchtigen, muß es doch die ewige Ordnung Gottes vollziehen; Freiheit und Nothwendigkeit durchdringen sich in der biblischen Geschichte, ohne sich aufzuheben. Den Pharisäern, als denen, die sich die Vertretung der Theokratie angemacht hatten, konnte übrigens nichts Stärkeres gesagt werden, als dieses: eure Hauptstadt, mit Tempel und Altar, ist die Mörderin aller Knechte Gottes, gleichsam Ein großer Altar, auf dem die Heiligen als Opfer fallen. (Vergl. Klagl. Jerem. 4, 13.)

34. 35. Die Schlußverse hat Mt. 23, 37—39. in seine große Strafrede wider die Pharisäer aufgenommen; hier bei Lc. haben sie ohne Zweifel ihre ursprüngliche Stelle. Die Erwähnung Jerusalems weckt die tiefste Wehmuth in dem Herzen Jesu über den Unglauben der Stadt; die Prophetenmörderin sollte in ihren Kindern zur Heerde Gottes gesammelt werden, aber diese wollten nicht. Indem sie aber so den einen Plan Gottes gleichsam zu nichte machten durch den Mißbrauch ihrer Freiheit, vollendeten sie wider Willen den andern; was sie von den lebenden Propheten nicht annahmen, das mußten sie von den sterbenden empfangen. In dem *ποσάκις ἠθέλησα κ. τ. λ.* sind nicht bloß diejenigen Bemühungen bezeichnet, die von Jesus selbst zum Heil des Volks ausgingen, das Jerusalem repräsentirt, sondern der Ausdruck bezeichnet alle Thätigkeit der Propheten zusammengefaßt. Diese führt der Erlöser insgesammt auf sich zurück, insofern er seiner göttlichen, ewigen Natur nach, der Prophet der Propheten war. (Vergl. Lc. 11, 49. mit Mt. 23, 34., wo Christus als der alle Propheten Sendende aufgefaßt wird.) Dieser Gedanke bestimmt rückwirkend das: *οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ* B. 33. (Das liebliche Bild von dem Vogel, der die Zungen unter die Flügel sammelt, ist nach Ps. 17, 8. Jes. 31, 5. Als zarter Ausdruck der mütterlichen Liebe im Naturleben drängt sich das Bild jeder tiefern Anschauung auf. So lesen wir im Euripides Hercul. fur. v. 71. οἱ δ' Ἡράκλειοι παῖδες, οὓς ὑποπτέρους σῶζω νεοσσούς, ὄρνις ὡς ὑφειμένη, — ὑφίεσθαι, eigenthümlicher Ausdruck für: Zunge

der Mutter unterlegen.) Nach dieser Apostrophe an Jerusalem wendet sich die Rede wieder an die Jünger; strafend setzt der Erlöser hinzu: ἀφίεται ὑμῶν ὁ οἶκος ὑμῶν. (Der Zusatz ἔρημος ist aus der Parallele bei Mt. 23, 38. genommen.) Der Ausdruck οἶκος (in weiterer Bedeutung wie בית) ist hier wohl nach Ps. 69, 25. gewählt (vergl. Apgsch. 1, 20.), in welcher Stelle das Verlassenfeyn des Hauses unter andern Verwünschungen mit aufgezählt ist. Eine besondere Beziehung hat aber jedenfalls das οἶκος auf den Tempel, als den Mittelpunkt des theokratischen Lebens, der in sofern als οἶκος Θεοῦ auch passend οἶκος ἱερέων genannt werden konnte. Die Verödung des Tempels, das Entweichen der göttlichen Gnadengegenwart aus demselben, war aber identisch mit dem Untergange ihres ganzen weltlichen Priesterreichs, der nothwendig an den Eintritt des geistigen Reichs Jesu geknüpft seyn mußte — beides konnte nicht zugleich bestehen; indem daher die Pharisäer scheinbar siegend Jesum tödteten, begründeten sie eben dadurch ewig sein Reich und vernichteten das ihrige. Schwierig sind noch die Schlußworte: λέγω δὲ ὑμῶν κ. τ. λ. Die Idee des den Erlöser nicht schauen Sollens schließt sich zwar noch als strafender Ausdruck eng an das Vorhergehende an; allein zunächst ist dunkel, welchen Termin das ἕως ἃν ἴξῃ κ. τ. λ. bezeichnen solle \*), dann scheint dem strafenden Charakter der frühern Rede zu widersprechen, daß die Pharisäer selbst als den Herrn begrüßend auftreten sollen. Daß nämlich die Worte εὐλογημένος κ. τ. λ. als Huldigungsausdruck zu fassen sind, leidet (nach Mt. 21, 9. vergl. mit Ps. 118, 26.) keinen Zweifel. Die erstere Bedenklichkeit kann nur gehoben werden, wenn wir mit der zweiten im Reinen sind. Diese würde aber gelöst seyn, wenn man etwa ὅτε εἴπωσι läse, so daß der Sinn der Rede dieser wäre: „ihr Ungläubigen, werdet mich nicht sehen, (als den sanften, milden Menschensohn,) bis man mich (als den strengen Richter der Welt) bewillkommen wird (näm-

\*) Vergl. das zu der verwandten merkwürdigen Stelle Mt. 26, 64. ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου κ. τ. λ. Bemerkte. Mt. 23, 39. in der Parallele von unserer Stelle hat: οὐ μὴ με ἴδῃτε ἀπ' ἄρτι κ. τ. λ. — Das ἴξῃ nimmt man am besten impersonell, „es kommt.“ Einige Handschriften haben ὦρα oder ἡμέρα ergänzt.



lich die Frommen) bei meiner Zukunft.“ Mit andern Worten: ihr werdet mich nur als euren Richter wiedersehen! Allein die Lesart wird durchaus von keinen kritischen Autoritäten unterstützt und kann daher keinen Anspruch auf Billigung machen. Die zweite Person führt auf einen ganz andern Sinn, der bei genauerer Betrachtung ungemein passend und für den Herrn, der *πλῆρης χάριτος* auch unter seinen Feinden wandelte, höchst angemessen ist. Die Stelle verheißt ihnen dann selbst Sinnesänderung und daraus hervorgehende Anerkennung der messianischen Würde Jesu. Was sie hier nicht fassen konnten, die eigenthümliche, ihrem ganzen Seyn und Wesen widerstrebende Wirksamkeit Jesu, wird nach dieser Verheißung ihnen später klar werden und sie mit einstimmen in die Jubeltöne derer, die auf den Herrn harrend ihm entgegenrufen: *בְּרִיךְ הָבָא בָּשֵׁם יְהוָה*. Die Stelle spricht dann den endlichen Sieg des Erlösers über alle seine Widersacher aus, die er so straft, daß er sie für sich gewinnt. Ob aber dieser Sieg, und das Kommen Christi, ein näher liegender Zeitmoment, etwa die Ausgießung des h. Geistes beim Pfingstfest und die sich daran knüpfende Bekehrung vieler Priester (Ap. Gesch. 6, 7.), oder die Zerstörung Jerusalems, oder ob es die Wiederkunft Christi zu seinem Reich oder zum Weltgericht sey, das ist unmöglich zu bestimmen. Theils nämlich geht, wie bereits zu Mt. 10, 23. bemerkt wurde, die Idee der Nähe des Kommens des Herrn durch das ganze N. T., so daß jene angeführten Momente ganz in die Zeit fallen, in der man der Wiederkunft Jesu entgegen sah; theils liegen in der Idee selbst so viele Beziehungen, daß man in Stellen, wie diese ist, kein Moment finden kann, das uns für die eine oder für die andere zu seyn zwänge. Man nimmt daher am besten den Ausdruck in der ganzen Allgemeinheit, die er haben kann, und denkt sich, daß der Sinn des Erlösers dieser sey, daß bei jeglichem Kommen des Herrn, in dieser oder jener vorläufigen Erscheinung, in der das Gute siegend sich darstellt, am vollständigsten aber bei der letzten entscheidenden, immer Widersacher des Erlösers sich zum Schemel seiner Füße legen sollen (vergl. zu Mt. 10, 23. besonders aber zu Mt. 24, 1 ff., wo alles die Wiederkunft Christi Betreffende im Zusammenhange abgehandelt ist.)

## §. 14. Jesus speiset bei einem Pharisäer.

(Luc. 14, 1—24.)

Dieser neue Abschnitt paßt wieder in einen Reisebericht wohl hinein (vergl. B. 1. mit 11, 37.) und theilt den Charakter der Darstellung, wie wir ihn bis daher kennen gelernt haben. Die Heilung des Wassersüchtigen in der Wohnung eines Pharisäers am Sabbath giebt die Veranlassung zu einem Gespräch in welchem Jesus durch parabolische Erzählungen lehrt\*). Ungemein anschaulich läßt Lc. die Rede zuerst an die Gäste, dann an den Gastgeber sich wenden (B. 7. und 12.), endlich veranlaßt noch der Ausruf eines der Gäste (B. 15.) eine besondere Parabel, die sich auf diesen und die ihm Gleichgesinnten bezieht. Die eigenthümliche Zusammenstellung des Ganzen bürgt auch hier wieder für die Ursprünglichkeit der Erzählung.

1—6. Die Heilung des Wassersüchtigen, die wohl als vor der Mahlzeit vollzogen zu denken ist, enthält nichts an sich Bemerkenswerthes, sie ist bloßes Moment für das Anknüpfen der folgenden Gespräche. Da schon öfter die Pharisäer die Heilungen Christi am Sabbath getadelt hatten, geht Christus selbst von der Frage aus, ob denn solche Heilungen dem Gesetz entgegen seyn könnten. Wie Mt. 12, 11. Lc. 13, 15. führt der Herr die Anwesenden auf ihre eigene Erfahrung zurück, und läßt sie den scharfen Contrast fühlen, in den sie ihr Tadel der freien Liebeswerke Christi mit sich selbst setze, indem sie, wo es ihr irdischer Vortheil mit sich bringt, dasselbe thun, was sie ihm zum Vorwurf machen. Nicht zu übersehen ist aber, daß der Erlöser eben in dieser letzten Zeit, in der sich der Haß der Pharisäer gegen ihn am bestimmtesten aussprach, sich ihnen nicht entzieht. Offenbar hoffte Jesus durch die Kraft der Wahrheit wenigstens die Bessern unter ihnen für sich und für Gottes Sache zu gewinnen (vergl. über das *φαιεῖν ἄρτον* B. 1. das Nähere zu B. 15. — über *παράτηρεῖν* s. zu Lc. 6, 7.).

7. Durch die folgenden drei Gleichnisse zieht sich nun die Eine große Ermahnung zur Demuth hin, die den hochmüthigen

\*) Der Pharisäer heißt *τὸς τῶν ἀρχόντων τῶν Φαρισαίων* = ἀρχισυνάγωγος. An die *ἀρχοντες*, welche bisweilen den Pharisäern entgegengesetzt werden, z. B. Joh. 12, 42., ist hier nicht zu denken.

Pharisäern vor allen Noth war. In der ersten (V. 7—11.), mit Beziehung auf das sichtbar werdende Rangstreben der Anwesenden, so daß Selbsterniedrigung gelehrt wird; in der zweiten (V. 12—14.), mit Hinblick auf die glänzende Gesellschaft, die der Pharisäer zusammen gebeten hatte, so daß Heraushebung der Armen und Elenden zu sich als Pflicht erscheint; in der letzten (V. 16—24.) mit Rücksicht auf die lüsterne Hoffnung des Pharisäers auf das Reich Gottes (V. 15.), indem das göttliche Walten in der Berufung zu seinem Reich, der eben so entschiedenen die satten Reichen von demselben ausschließt, als die hungri-gen Armen dazu ladet, als unerläßliche Norm für ein gleiches Verfahren hingestellt wird. Wenn demnach auch für die Modificationen des Grundgedankens jedesmal besondere Momente wirksam waren, so war doch vermuthlich die erste Veranlassung, daß das Gespräch Jesu eben diese Wendung nahm, die Heilung des *ιδρωπικός*. Schwiegen auch die Pharisäer und Schriftgelehrten (V. 4. 6.) auf die Fragen Jesu, so sprach ohne Zweifel ihr Blick hinreichend die Verachtung des Unglücklichen aus, und dies veranlaßte wohl schon den Erlöser (V. 5.), verachtete Thiere (*ὄνος* \*) *καὶ βοῦς*) zur Vergleichung heranzuziehen. „Eilt ihr schon am Sabbath hinzu, einen Esel aus dem Brunnen zu ziehen, so steht es mir doch wohl zu, einem Menschen, der im Wasser ersticken will, Hülfe zu bringen.“ Wie die leibliche Hülfe Vorbild der geistlichen Berufung der Geheilten ist, zeigt besonders V. 21 ff., wo eben die Elenden (wie dieser Geheilte einer war) als die Berufenen erscheinen; während die eigentlichen Gäste (die Pharisäer, die Repräsentanten der Ökonomie des A. T.) vom Mahle ausgeschlossen bleiben. Als nun beim Beginn des Mahles die Gäste die höchsten Plätze eifrig erstrebten (*πρωτοκλισίας ἐξέλεγοντο*), was aus derselben Selbstgefälligkeit herkam, welche die Quelle der

\*) Die Lesart *ὄνος* hat wegen der bedeutenden kritischen Autoritäten (die Codd. A B E G H M S haben sie) viel für sich; allein der Zusammenhang entscheidet am meisten für *ὄνος*. Die ganze Stelle enthält einen Schluß a minori ad majus, dazu paßt offenbar *ὄνος* nicht. Die Lesart *ὄνος* konnte leicht entstehen durch Personen, die diese Schlußform übersahen, und daher meinten, die Nothwendigkeit am Sabbath zu heilen werde noch viel einleuchtender, wenn man das Beispiel von einem Kinde hernähme, das doch die Elternliebe am Sabbath zu retten unfehlbar nöthigen werde.

Verachtung des Wasserfüchtigen war, so straft Jesus diese zunächst. (*Επέχειν* sc. *νοῦν*, animum advertere. Ap. Gesch. 3, 5.)

8—11. Ohne seine Absicht viel zu verschleiern, rügt der Herr die Eitelkeit der Pharisäer ganz offen; in der folgenden Parabel ist die Beziehung durchaus nicht maskirt. (Vergl. über *παροβολή* zu Mt. 13, 1. Die parabolische Form ist hier nicht vollständig ausgebildet.) Was aber den Sinn der Erzählung betrifft, so ist sehr auffallend, daß ein so untergeordnetes Motiv hervorgehoben wird, wodurch man zur Selbsterniedrigung veranlaßt werden soll. Es scheint nämlich falsche Demuth, somit versteckter Hochmuth zu seyn, sich unten an zu setzen, damit man die Ehre der Erhöhung gewinne; Christus scheint hier mehr eine feine Klugheitsregel, als eine rein ethische Vorschrift zu geben, und das Richtigere zu seyn, sich eben dahin zu setzen, wohin man gehört. Aber die Gnome (V. 11.), welche schließlich den Grundgedanken der parabolischen Erzählung angiebt, macht deutlich, weshalb eben diese Form der Darstellung gewählt ist. In der einen Äußerung selbstgefälliger Eitelkeit erkannte der Herr den innern Grund der Herzen, der eben solche Äußerungen im Geistlichen veranlaßt. Es ist ihm also um Reinigung des Grundes zu thun, und daher gestaltet sich die Darstellung so, daß sie eine Warnung vor geistlichen Höhen involvirt. Dem *ὑποὺν ἑαυτόν* mußte der stärkste Gegensatz gegenüber gestellt werden, der nicht bloß das sich nicht Erhöhen, sondern das sich positiv Erniedrigen (*ταπεινοῦν ἑαυτόν*) ist; um diesen Gegensatz in der Parabel heraustreten zu lassen, wurde das *ἀναπέσαι εἰς τὸν ἔσχατον τόπον* dem *κατακλίνεσθαι εἰς τὴν πρωτοκλισίαν* entgegengestellt. Was aber in den irdischen Verhältnissen nur eine halbe Maßregel seyn würde (indem das absichtsvolle sich unten an Setzen für eine andere Form der Eitelkeitsäußerung gilt), das ist im Geistigen im vollen Sinne wahr und richtig; es gilt da in der That nicht nur die Abwesenheit positiver Hochmuths-äußerungen, sondern auch das Angreifen des verborgenen (auch wenn es sich nicht äußert, vorhandenen) Übels. Diese positive, in Kraft des Geistes geführte, heiligende Thätigkeit \*) bezeichnet das *ταπεινοῦν ἑαυτόν*, dasselbe setzt noch ein Hochseyn voraus

\*) Vergl. darüber das zu Mt. 18, 2. Bemerkte.



(das von dem ἐν ὧν ἑαυτὸν wohl zu unterscheiden ist), indem der ταπεινός nicht mehr erniedrigt werden kann. (Vergl. über die Gnome B. 11. zu Mt. 23, 12.)

12—14. Was der Herr im Folgenden sagt, ist im Grunde nicht verschieden von der vorhergehenden Rede an die Gäste (ἔλεγε καὶ τῷ κεκληρότι αὐτόν). Es ist nämlich die folgende Parabel nur eine Fortleitung der früheren. Wie die Gäste sich selbst erniedrigen sollen durch die Wahl des niedrigsten Platzes, so soll der Gastgeber sich selbst erniedrigen durch Einladung der Ärmsten. Nur tritt nach dem verschiedenen Standpunkt von Gast und Gastgeber in der ersten Vergleichung mehr die Anspruchslosigkeit, in der zweiten mehr die herablassende, demüthige Liebe hervor. Hiernach kann man beide Parabeln als für Personen von verschiedener Stellung im Reiche Gottes berechnet ansehen. An eine Mahlzeit, die von öffentlichen Geldern veranstaltet sey, ist hier gar nicht zu denken, wie Dr. Paulus aus dem Verbot die Verwandten einzuladen gefolgert hat. Dieses Verbot ist vielmehr zu parallelisiren mit Lc. 14, 26., „wer nicht hasset Vater und Mutter, der ist mein nicht werth.“ Es soll dasselbe nur die Nothwendigkeit der Aufhebung des bloß Sinnlichen und Natürlichen in der Liebe anzeigen; die höhere in der Wiedergeburt geschenkte Liebe adelt alle natürlichen Liebesverhältnisse. (Ἀνάπηρος, verstümmelt, dem ein Glied fehlt, = πηρός, von πηρώω verstümmeln. Es findet sich im N. T. nur noch Luc. 14, 21. — Vergl. über die Idee der Vergeltung in Stellen, die den evangelischen Standpunkt voraussetzen, zu Mt. 5, 12. 10, 42.) Die Erwähnung der ἀνάστασις τῶν δικαίων, ohne daß irgend zu derselben eine Veranlassung gegeben wäre, ist ein deutlicher Fingerzeig, daß der Herr die Unterscheidung der Juden zwischen einer ersten und zweiten Auferstehung als richtig anerkennt. Stellen, wie Offenb. 20, 5. (wo der Ausdruck ἀνάστασις ἡ πρώτη vorkommt) 1 Kor. 15, 22. 23. 1 Thess. 4, 16. beweisen, daß auch die Apostel diese Unterscheidung in ihren Ideenkreis aufgenommen hatten. In der Offenbarung ist ohne dieselbe der ganze Schluß des Werks völlig unverständlich. Die rationalistischen Ausleger waren unbefangen genug, die Lehre als im N. T. begründet anzuerkennen, allein sie benutzten dieses zur Begründung ihrer Ansichten von der Befangenheit der Apostel

(und zum Theil des Erlösers selbst) in jüdischen Vorurtheilen, oder von der Unbequemung an solche Irrthümer. (Vergl. über die jüdischen Ansichten Bertholdt in der christ. jud. §. 35. pag. 176 sqq.) Wir werden später [und zwar vorläufig zu Mt. 24. \*)] nachzuweisen bemüht seyn, daß die Unterscheidung einer doppelten Auferstehung mit dem ganzen Kreise der Lehren über die letzten Dinge im genauesten Einklange steht, und vielen Stellen der Schrift erst ihre eigentliche Bedeutung giebt.

15. Einer der Gäste verstand den vom Erlöser gebrauchten Ausdruck von der ἀνάστασις δικαίων ganz richtig. Er setzte mit derselben nicht die ewige Seligkeit, die sich zunächst an die allgemeine Auferstehung anschließt, sondern das Leben im Reiche Gottes zusammen. Die βασιλεία τοῦ Θεοῦ ist daher hier, wie der Zusammenhang zeigt, der zu erwartende Zustand der Herrschaft des Gotteswillens auf der Erde, die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes derselben. In diesem hofften die Juden mit den auferstandenen Frommen d. A. T., als deren Repräsentanten die Stammväter ihres Volks, Abraham, Isaak und Jacob, genannt werden (Mt. 8, 11. Lc. 13, 28.), unter der Herrschaft des Messias in Frieden zu leben. Mit der frohen Hoffnung auf die baldige Erscheinung des Messias verband sich gemeinlich der selige Blick in das Leben im messianischen Reich. Im Wesentlichen war diese Vorstellungssreihe vollkommen richtig, und sowohl den Weissagungen des A. T., als auch den Schilderungen des N. T. entsprechend; nur faßten die Juden die Idee des messianischen Reichs gemeinlich grob materiell auf und vergaßen die innern Bedingungen, welche für die Aufnahme in dasselbe erfüllt werden mußten. Als Glieder des Volkes Gottes, glaubten sie, würden sie dem Reiche Gottes jedenfalls einverleibt werden. Aus dieser sichern und selbstgefälligen Stellung scheint auch der Ausruf des Einen unter den Gästen hervorgegangen zu seyn. Als Jesus der Vergeltung im messianischen Reich, bei der Auferstehung der Gerechten, Erwähnung that, rief er in freudigem Entzücken, sich selbst mit in diese Freudenscene hinein-

---

\*) Man vergl. auch über den Unterschied von ἀνάστασις ἐκ τῶν νεκρῶν und ἀνάστασις τῶν νεκρῶν das zu Mt. 22, 31. Bemerkte.

denkend: μακάριος ὃς φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ \*). An Bosheit, Hinterlist, Spott, absichtliche Heuchelei ist bei diesen Worten nicht zu denken; die folgende Parabel des Herrn deckt nur die weltliche Gesinnung derer auf, die eingeladen sind zum Reiche Gottes, aber durch dieselbe der Einladung verlustig gehen. Dieses trifft den Einen nebst der ganzen Parthei der Pharisäer und Schriftgelehrten, welcher er angehörte; nicht aber ihn allein und persönlich. Der eigenthümliche Ausruf aber, und der genaue Zusammenhang der folgenden Parabel mit demselben und mit allem Vorhergehenden, spricht für die Ursprünglichkeit der ganzen Darstellung aufs Entschiedenste. (Die Lesart ἄριστον für ἄρτον φαγεῖν ist nur eine Erklärung der hebräischen Redensart für Griechen, nach B. 12. gebildet.) Das ἄρτον φαγεῖν steht unzweifelhaft für ein Mahl einnehmen, s. B. 1. entsprechend dem: כֹּחֵל לֶחֶם 1 Mos. 43, 16. 32. Hier führt der Zusammenhang auf das große messianische Mahl zurück (vergl. Mt. 8, 11. Lc. 13, 28.), das man sich nach prophetischen Stellen (z. B. Jes. 25, 6.) als Eröffnungsact des Reiches Gottes dachte. (Vergl. Bertholdt in der christ. jud. S. 39. pag. 196. Eisenmenger im entd. Judenth. II. 872 ff. giebt die abgeschmackten Fabeleien der spätern Rabbinen über dieses Mahl. — Zu unterscheiden von dem ἄρτον φαγεῖν ist die Phrase: ἐσθίειν καὶ πίνειν, welche die fortgesetzte Gemeinschaft, das zuständige Leben [im Reiche Gottes] bezeichnet. Vergl. zu Lc. 22, 30.)

16. Mit großer Weisheit leitet in der folgenden Parabel der Herr den Pharisäer, der die Freuden des Reiches Gottes so laut gepriesen hatte, von dem Außern zurück auf das Innere. Er lehrt nämlich, daß es nicht mit der bloßen Einladung genug sey, sondern daß es darauf ankomme, wie der Mensch dieselbe benutze. Die erste Hälfte stellt die mancherlei Formen dar, wie die sinnlichen Menschen (besonders die Juden) die göttliche Berufung mißbrauchen, die andere Hälfte drückt das Verfahren Gottes aus und zeigt, daß statt der Berufenen Andere zum Reiche Gottes eingeladen werden. Mt. 22, 1 ff. wird eine Parabel, welche der unsrigen sehr verwandt ist, erzählt, allein sie ist doch zu selbst-

\*) Vergl. Offenb. 20, 6., wo es ähnlich lautet: μακάριος καὶ ἅγιος ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ.

ständig ausgeführt, als daß wir glauben könnten, sie wäre dieselbige mit der des Lc. Die gleichen Grundgedanken hat Jesus ohne Zweifel zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise benutzt \*). Wenn nun die Parabel vom δεῖπνον μέγα ausgeht, so bezieht sich dies offenbar auf B. 15. zurück, und es steht das messianische Mahl für das Reich Gottes überhaupt, zu dem Gott die Menschen, und zwar zunächst die Juden, durch seine erleuchteten Diener und Knechte einladen läßt. (Das καλεῖν bezeichnet hier daher in dogmatischem Sinn die vocatio, und involviret sowohl die Ankündigung, daß ein solches Reich existire, als auch die inwendige Anregung, in dasselbe einzutreten. Doch ist diese Anregung durch den Geist nach Gottes Willen keine zwingende, sondern nur eine die Willensentscheidung erleichternde. Vergl. das Nähere zu Mt. 20, 16.)

17—20. Die eigenthümliche Form der Darstellung, daß die bereits früher Geladenen im Moment des Anfangs der Mahlzeit (ὥρα τοῦ δεῖπνου) noch einmal erinnert werden, ist offenbar gewählt, um die Form, unter der die göttliche Einladung an die Juden gekommen war, desto genauer und nachdrücklicher zu bezeichnen. Es war ihnen nicht bloß im Allgemeinen die Einladung zum Reiche Gottes durch die Propheten zugekommen, sondern als dasselbe kam, waren sie durch den Täufer noch besonders darauf hingewiesen: πάντα εἶναι ἑτοιμα τὰ τῆς ζωῆς καὶ σωτηρίας. Das folgende παραιτεῖσθαι wird daher um so strafbarer, je nachdrücklicher die Einladung gewesen war. (Παρατεῖσθαι, sich verbitten, wird für recusare und excusare gebraucht; jene Bedeutung findet sich Ap. Gesch. 25, 11., diese liegt deutlich in B. 19. ἔχε με παρητημένον, das dem habeas me excusatum entspricht. Zu dem ἀπὸ μῆς ergänzt man am besten: γνώμης oder γνώμης, indem die gemeinsame Grundstimmung Aller hervorgehoben werden soll.) Da aber die Einladung selbst nur an Viele gelangt war (B. 16. vergl. das zu Mt. 20, 16. Bemerkte), so bestimmt dieses den Begriff der πάντες (B. 16.); es sind πάντες οἱ κεκλημένοι. Allein immer geht doch der Ausdruck zu weit, wenn wir die Juden als die zunächst Geladenen, die später (B. 21.) Gerufenen als die Heiden auffassen wollen, indem doch die

\*) Vergl. hierüber das Nähere zu Mt. 22, 1.



Apostel und alle Gläubigen, die sich an Jesum selbst angeschlossen, auch Juden waren. Dem nächsten Zusammenhange nach müssen wir daher unter den zunächst Geladenen die Repräsentanten der alttestamentlichen Theokratie verstehen, unter den *πτωχοῖς* (B. 21.) aber den Kreis von Idioten (zu denen auch jener *ὑδροπικός* B. 2. zu zählen ist), die Jesus seines nähern Umgangs würdigte und die er zum Reiche Gottes bereitete. Dann behält das *ἤρξαντο ἀπὸ μιᾶς παραιτεῖσθαι πάντες*, seine eigentliche Bedeutung, indem wir in der That keinen der vornehmen und gelehrten Vertreter der Theokratie offen und entschieden an den Herrn sich anschließen sehen. Die Beziehung der Parabel auf Juden und Heiden ist aber deshalb nicht ausgeschlossen zu denken, nur ist sie nicht die nächste und eigentliche. Die verschiedenen Formen der Entschuldigung, welche von den Geladenen vorgebracht werden, bezeichnen im Allgemeinen die Gebundenheit durch Irdisches. Die beiden ersten fassen die groben Äußerungen derselben auf, die dritte ist eine feinere, aber bloß scheinbare; das Nehmen eines Weibes sollte ihn nicht von Gott abziehen, sondern ihm förderlich für's göttliche Leben seyn. Nach dieser ihrer Beschaffenheit richten sich auch die Formeln, mit denen sie ihr Kommen ablehnen. Jene, die sich durch grobe Äußerlichkeiten binden lassen, fühlen selbst ihre Sünde und bedienen sich einer feinern Wendung: *ἔρωτῶ σε, ἔχε με παρητημένον*, dieser aber behält das Band, das ihn fesselt, selber für eine hinreichende Entschuldigung, er erklärt schlechthin: *διὰ τοῦτο οὐ δύναμαι ἔλθεῖν*. Das Wesen aber ist bei Allen dasselbe.

21—24. An diese Schilderung des Betragens der unwürdigen Gäste schließt sich die Ausführung der Berufung Anderer, und zwar der Elenden und Armen, die als ohne Obdach, ohne Wohnung dargestellt werden. (*Πλατεῖα* und *ρύμη* stehen eben so Jes. 15, 3. LXX. zusammen; jener Ausdruck bezeichnet mehr Straßen und freie Plätze, dieser Gäßchen, angiportus.) Von den armen Bewohnern der Stadt geht das Gleichniß (B. 23.) sogar noch zu den verachteten Landbewohnern hinüber. Diese Berufung neuer Gäste in zwei Absätzen, mit der Absicht: *ἵνα γεμισθῇ ὁ οἶκος μου*, spricht die Alles, auch die Fernsten und Geringsten, umfassende Gnade Gottes aus. Die Wahl der Ausdrücke: *εἰσαγάγε ἴδε*, und das stärkere: *ἀνάγκασον εἰσελθεῖν*, be-

zeichnen sehr angemessen die Stellung der *πτωχοί* zu dem Mahle des erhabenen *οἰκοδεσπότης*. Sich selbst für unwerth achtend, bedürfen sie der nachdrücklichsten Versicherung von dem gnädigen Willen des Herrn, daß auch sie an dem von den fatten Reichen verschmäheten Mahl Antheil haben sollen. Züge, die so ungewungen in die Tendenz des Gleichnisses hineingehen, sind nicht zu übersehen. Schließlich wird noch der ausschließende Rathschluß Gottes hervorgehoben (V. 24.). Die Worte: *λέγω ὑμῖν*, begründen nicht die Annahme, daß Jesus mit diesem Verse die Pharisäer angeredet habe, denn wenn auch die Rede des Herrn (V. 23.) nur an einen *δοῦλος* gerichtet ist, so ist doch dieser Eine Repräsentant Mehrerer. Die Worte: *οὐδεὶς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων τῶν κεκλημένων*, fordern durchaus, daß die Worte noch als Schluß der Parabel aufgefaßt werden. Freilich aber mag sich in Stimme und Mienen die Beziehung auf die Pharisäer wohl anschaulich genug zu Tage gelegt haben. (Das Ausschließen von dem Mahl ist übrigens hier wie Mt. 25, 10. ff. zu verstehen, welche Stelle man vergleiche.)

### §. 15. Jesu Forderungen an seine Jünger.

(Luc. 14, 25—35.)

Der neue Anfang (*συνεπορεύοντο αὐτῷ ὄχλοι πολλοί*) läßt uns den Erlöser wieder auf einer Wanderung erkennen. Einer besondern Bemerkung, daß Jesus das Haus des Pharisäers (V. 1.) verlassen habe, bedurfte es nicht, indem sich das von selbst verstand. Gleiche Verhältnisse führten aber wieder den Herrn auf dieselben Gedanken, die er schon Luc. 12. ausgesprochen hatte. Volkshaufen folgten ihm nach, in einer unklaren Geneigtheit für den Herrn, aber unentschieden und wankelmüthig. An diese wendet er sich mit ernster Rede und ruft sie zur Entschiedenheit auf; da aber die letzte Stunde schon herannahete, zeigt Jesus die ernste Seite seiner Erscheinung so offen, daß die Unberufenen sich zurückziehen veranlaßt werden mußten. Und dies war besser, als daß die Wankelmüthigen in einen ungleichen Kampf hineingeführt würden. (V. 31 ff.) Übrigens beginnt hier ein neues, zusammenhängendes Redeganze, das sich bis 17, 10. verfolgen läßt. Es unterscheidet sich indeß von dem frühern Redegangen (Cap. 11,

12.) dadurch, daß hier der Erlöser allein redend erscheint, außer Luc. 17, 5., während dort durch die Zwischenreden ein förmliches Gespräch mitgetheilt ward. Indesß bekommt die fortgesetzte Rede des Herrn dadurch ihre Modificationen, daß sich bald die Rede an die Pharisäer, bald mit an die Jünger, bald an diese allein richtet. (Vergl. Luc. 15, 2. 16, 1. 17, 1.)

25—27. Die ersten Worte, in denen der Heiland dem Volke die Nothwendigkeit der völligen Entschiedenheit ausspricht, hatten wir Mt. 10, 37 ff. in der Instruction für die Apostel. Es wäre allerdings sehr möglich, daß Jesus denselben Gedanken öfters ausgesprochen hätte, besonders da er, wie schon zu Mt. (a. a. D.) bemerkt wurde, eine alttestamentliche Grundlage hat (5 Mos. 33, 9. 10.); auch findet sich Joh. 12, 25. derselbe Gedanke, nur in veränderter Form wieder. Doch ist die Instruction (Mt. 10.) von solcher Beschaffenheit, daß sie den Charakter einer Composition deutlich trägt; hier ist daher die Stelle, als in ursprünglichem Zusammenhang gegeben, aufzufassen, besonders da die Verhältnisse, unter denen die Apostel zuerst ausgesendet wurden, sich zunächst für diesen Gedanken weniger eigneten. Was aber die Erklärung der Stelle selbst betrifft, so ist zu Mt. 10, 37 ff. das Nöthige bemerkt; es bedarf nur noch einer Betrachtung dessen, was dem Luc. eigenthümlich ist. Dahin gehört der Ausdruck *μισεῖν* und die Ausdehnung des Hasses auf die *ψυχή*. Von dieser indesß handelt Mt. 10, 39. nur unter andern Ausdrücken in gleicher Art, indem zwischen dem *ἀπολέσαι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* und dem *μισεῖν* kein wesentlicher Unterschied angenommen werden kann. Für *μισεῖν* hat aber Mt. 10, 37. *μὴ φιλεῖν πατέρα κ. τ. λ. ὑπὲρ ἐμέ*. Das Positive des *μισεῖν* bloß zu reduciren auf das mehr negative *μὴ φιλεῖν ὑπὲρ* dürfte bedenklich seyn. Der Ausdruck ist zu schneidend, als daß er nicht absichtlich gewählt seyn sollte, und in diesem Fall haben wir keine Berechtigung, ihm seine Schärfe zu nehmen. Wir dürfen ja auch diese um so ruhiger dem Gedanken lassen, da der Sohn der Liebe keinen Haß gelehrt haben wird, als einen heiligen. Wie von dem aber in den hier obwaltenden Beziehungen die Rede seyn könne, dürfte durch folgende Betrachtungen anschaulich werden. Die Darstellung des Mt. ist so gefaßt, daß das Göttliche in seinem Verhältniß zum Creatürlichen als das Höhere betrachtet

wird, weshalb auch von der Liebe des Einen und des Andern ein quantitativer Ausdruck gewählt ist. Lc. aber faßt, was eben so zulässig ist, das Göttliche und das Creatürliche in seinem reinen Gegensatz auf, in den es jedesmal tritt, wenn das Letztere aufhört seyn zu wollen, was es ist, das Vergängliche, und anfängt sich als das Ewige, Unvergängliche geltend zu machen. Aus diesem Gegensatz geht dann auch nothwendig der Haß des Creatürlichen, sowie die Liebe des Göttlichen hervor, nach dem Grundsatz: Niemand kann zweien Herren dienen, er muß den einen hassen, und den andern lieben (Lc. 16, 13.). Die reine Liebe des Göttlichen beschließt daher nothwendig den reinen Haß des Sündlichen, welches eben das Creatürliche ist, sofern es sich als das Ewige geltend machen will. Der Gedanke behält daher, in voller Schärfe gefaßt, seine reine Wahrheit, wenn man ihn so umschreibt: „wer zu mir kommt (nicht äußerlich, sondern mit innerer Zuwendung des ganzen Wesens), der darf außer mir Nichts (obgleich in mir Alles) lieben; er muß vielmehr die zartesten Bande des sinnlichen Lebens, ja das sinnliche Leben in sich selbst, im Lichte des Geistes so scharf beurtheilen zu können im Stande seyn (somit sich von aller sinnlichen, und als solcher parteilichen Anhänglichkeit so weit zu lösen wissen), daß er die Sünde auch in denselben rein zu hassen fähig wird.“ Der Erlöser fordert also in diesen Worten einen erhabenen Standpunkt von den Seinen, von dem herab sie auch in den naheliegendsten (und deshalb am schwierigsten zu beurtheilenden) Erscheinungen Göttliches und Ungöttliches klar zu scheiden wissen. Von diesem Standpunkt aus kann sich Liebe und Haß an demselben Object vereinigen, wie z. B. der Herr selbst an Maria, seiner Mutter, und an seinen Jüngern, eben so rein die Sünde haßte, als das Göttliche in ihnen liebte; und deshalb hebt eben dieses Gebot das Gebot: ehre Vater und Mutter, keineswegs auf. In dem nicht erneuten Menschen dagegen ist weder Liebe noch Haß rein; in dem Geliebten liebt er die Sünde mit, in dem Gehaßten haßt er das Göttliche mit; nur die Reinheit und Schärfe des göttlichen Geistes kann den Menschen lehren recht richten, und eben so entschieden Gott und Göttliches lieben, als Ungöttliches hassen. Es leuchtet hiernach auch ein, daß wir hier kein Gebot haben, das der natürliche, unter dem Gesetz stehende Mensch auszuüben



versuchen soll; denn wenn er es versucht, muß natürlich, da ihm die Geistesgabe der Unterscheidung fehlt, Alles verwirrt und das Heiligste in das Unheiligste verkehrt werden. (Zu B. 27. vergl. das Nähere zu Mt. 10, 38.)

28—30. Wie so die Kräfte mit der Größe der Unternehmung in einem Verhältniß stehen müssen, erläutert der Herr durch einige Gleichnißreden, die dem Lc. eigenthümlich sind. Das erste Bild ist von einem Bau hergenommen, zu dessen Vollendung die nöthigen Geldsummen vorhanden seyn müssen. Die Wahl eben dieser Vergleichung rührt wohl her von der häufigen Parallelisirung der innern geistigen Thätigkeit und Arbeit mit einem Bau (*oikodomí*), besonders einem Tempelbau (1 Kor. 3, 10 ff.). Der Ausdruck *τέρας* ist von einem mächtigen, palastartigen Gebäude zu verstehen, indem die Tendenz der Gleichnisse etwas Außerordentliches fordert, das mit gewöhnlichen Mitteln nicht erreicht werden kann. (Das *καθίσας ψηφίζει* schildert die genaue, sorgfältige Bemühung des Berechnens. — Das Substantiv *ἀπαρτισμός* findet sich nur hier, von *ἀπαρτίζειν* = *ἐκτελεῖν*.)

31—33. Das andere, ebenfalls sehr anschauliche, Gleichniß ist hergenommen vom Kampf, den man nur unternimmt, wenn man sich mindestens einigermaßen gleiche Kräfte zutraut. Zwei Fürsten werden sich bestreitend dargestellt, und wenn der eine seine Schwäche empfindet, läßt er um Frieden bitten. (*Συμβάλλειν εἰς πόλεμον, μάχην* ist eine ächt griechische Redensart.) Die beabsichtigte Anwendung aber (B. 33.) von diesen beiden Gleichnißreden auf die Lage der Christo Nachfolgenden ist nicht so recht klar. Christus fordert, im Zusammenhange mit B. 26. 27., das *ἀποτάσσεσθαι πᾶσι τοῖς ἐαυτοῦ ὑπάρχουσι*, indem er allein die Liebe des Menschen besitzen will. Das *ἀποτάσσεσθαι* aber scheint bloß etwas Negatives zu seyn, während in den Gleichnissen ein Positives gefordert wird, nämlich Kraft. Allein das *ἀποτάσσεσθαι τοῖς ὑπάρχουσι* erfordert eben auch positive geistige Kraft, da die *ὑπάρχοντα* nicht isolirt aufgefaßt werden dürfen, sondern in Verbindung mit dem ganzen *κόσμος*, und dieser wieder im Zusammenhange mit dem *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*. Dem Gleichnisse zufolge erscheint eben deshalb der zu unternehmende Kampf so schwierig, weil er gegen ein mächtiges Reich und seinen Fürsten unternommen werden muß, daher auch

nur gelingen kann, wenn man eine stärkere Kraft in sich trägt. Durch diese Auffassung verständigt sich denn auch der dunkle Punkt, wie der Erlöser in diesen Gleichnissen dem Menschen scheinbar die Kraft zuschreiben kann, das Schwierige (B. 26. 27. Geschilderte) zu verwirklichen. Die Tendenz der Gleichnisse ist offenbar diese, darzuthun, daß eben die genaue, unpartheiische Prüfung den Menschen zur Überzeugung bringt, daß er so unfähig ist, mit eigener Kraft das Reich des creatürlichen Lebens zu überwinden, als ein König mit 10,000 den mit 20,000 Mann zu besiegen \*). Das Bewußtseyn der eignen Unfähigkeit soll aber zum Suchen einer höhern Kraft, zum Anschließen an das große Reich des Lichts und seines Fürsten leiten, das unter allen Bedingungen das Reich der Finsterniß besiegt. In Verbindung mit dem Vorhergehenden (B. 26. 27.) besagen also die Gleichnisse: „ihr unternimmt, indem ihr mir nachfolgen wollt, einen Kampf, den ihr nicht hinausführen könnt; kommt erst zum Bewußtseyn eurer Schwäche und sucht die höhere Kraft des Geistes, dann werdet ihr geschickt zum Reiche Gottes.“

34. 35. Sehr passend reihen sich hieran die Schlußworte, die Mt. (5, 13.) in die Bergpredigt aufgenommen, Mr. (9, 49.) aber in andern Zusammenhang eingereiht hat. Die Beschaffenheit der Worte ist von der Art, daß man immerhin annehmen kann, daß der Erlöser sie, eben so wie das *ὁ ἔχων ὡτα ἀκούειν, ἀκούτω!* am Schluß dieses Abschnitts, öfter gesprochen haben mag; auf jeden Fall aber ist auch hier bei Lc. der Zusammenhang der Worte sehr passend. Denn eben von dem Aufnehmen in die Jüngerschaft, und von den Erfordernissen dazu, war die Rede (B. 26. 27.); sehr zweckmäßig ist daher die Bemerkung, daß, so groß und herrlich der Beruf sey, als Salz der Erde belebend und kräftigend auf das Ganze einzuwirken, so groß auch die Gefahr wäre, wenn man dem Beruf nicht genüge, indem man in diesem Fall nicht nur nichts wirke für das Ganze, sondern auch Schaden nähme für sich selbst. Es wird also in diesen

---

\*) Deshalb sagt Augustinus (Conf. VIII. 6.) sehr richtig von einigen Personen, die den Kampf mit dem alten Menschen gläubig begonnen hatten: *aedificabant turrim sumtu idoneo relinquendi omnia sua et sequendi te.* Das Aufgeben des Eignen ist Eins mit dem Ergreifen Christi.

Worten die ernste Ermahnung wieder aufgenommen, die in den ersten Versen dieses Abschnitts liegt, lieber zurückzutreten von dem Vorhaben der Nachfolge, als mit getheiltem Herzen in dieselbe einzugehen. (Über die Erklärung vergl. man das Nähere zu Mt. 5, 13. und zu Mr. 9, 49.)

## §. 16. Parabeln von der barmherzigen Liebe Gottes.

(Lc. 15, 1—32.)

In den Übergangsworten: ἦσαν δὲ ἐγγιζόντες κ. τ. λ. liegt keine bestimmte Angabe des Verhältnisses des Folgenden zum Vorhergehenden. Es ließe sich denken, daß ein Zeitraum dazwischen läge. Allein der Gegensatz zwischen den frühern und zwischen den folgenden Parabeln macht doch höchst wahrscheinlich, daß sie sich eng an einander anschlossen [?]. Während nämlich 14, 28 ff. der strenge Ernst herausgestellt war, den das Bekenntniß Jesu und seine Nachfolge fordern, wird nun gleichsam als die ergänzende Hälfte die barmherzige Liebe hervorgehoben, die sich im Evangelium ausspricht, indem er die Elenden und Armen zu sich ruft. Es fordert von diesen dasselbe, was denen vorgelegt ward, zu welchen die Parabeln vom Thurmbau und vom Streit gesprochen wurden; allein es ist dies für die Elenden nicht, wie für die Unentschiedenen, Getheilten, etwas Lästiges, sondern es ist ihre Wonne und Lust, Alles lassen zu dürfen, und nur dem zu dienen, den ihre Seele liebt. Die barmherzige Liebe Gottes, welche den Contrast bildet mit den hartherzigen Pharisäern, begegnet sich also hier mit der gänzlichen Hingabe des Verlorenen (V. 21.), die dem berechnenden Anhangen der Unentschiedenen entgegensteht (14, 26 ff.), indem sie sich das als Gnade ausbittet, was dem Andern lästige Pflicht ist, nämlich dem Vater zu dienen. In den ersten beiden Gleichnissen herrscht übrigens die erste Beziehung vor; Gott erscheint im Gegensatz mit den kalt die Menschen verurtheilenden Pharisäern als der Barmherzige, der sich des Verlorenen liebevoll annimmt; in der dritten wird auch der andere Gegensatz sorgfältig ausgeführt.

1. 2. Als Jesus die obigen Reden, welche er ohne Zweifel nach beendigtem Tagemarsch gesprochen, vollendet hatte, sammelte sich ein Kreis von wahrhaft heilsbedürftigen Menschen um ihn,

nicht um ihn auszuhorchen, sondern um von ihm Leben und Geist zu empfangen (ἀκούειν αὐτοῦ). Unter diesen waren τελῶναι (s. zu Mt. 5, 46.) und andere Personen, die gröber oder feiner das Gesetz übertreten hatten. Immer ist nämlich nach dem Gegensatz von ἁμαρτωλός und δίκαιος (B. 7.) in jenem der Begriff der äußern, sichtbaren Gesetzesübertretung, wie in diesem der Begriff der äußern Gesetzesbeobachtung zu suchen. Die groben Formen der Übertretung sind hier gar nicht auszuschließen, das zeigt deutlich die Parabel vom verlorenen Sohn, der absichtlich als ein καταφαγὼν τὸν βίον μετὰ πορνῶν beschrieben wird (B. 30.). Die ganze Pointe in den drei Parabeln beruht auf diesem Gegensatz. Die Pharisäer im (nicht bloß erheuchelten) Bewußtseyn ihrer δικαιοσύνη verachteten die ἁμαρτωλούς, denen die Gerechtigkeit nach dem Gesetz in der That abging. Eben das Verhältniß aber zwischen der Gesetzes- und zwischen der Glaubensgerechtigkeit ist es, über das die folgenden Gleichnisse Licht verbreiten sollen. (Λιγογγύζω ist = dem gewöhnlichern γογγύζω, murren, unwillig seyn. Προσδέχεσθαι und συνεισθίειν bezeichnet jegliche nähere oder fernere Berührung; προσδέχεσθαι ist = dem häufig vorkommenden δέχεσθαι [vergl. Mt. 10, 40.] in der Bedeutung, Dienste der Liebe erweisen, was eine geistige Zuneigung voraussetzt. Das συνεισθίειν geht auf ein näheres Berühren in fortgesetztem Umgange.) — Der pharisäische Grundsatz, sich vom Umgange mit sündhaften, besleckten Personen zurückzuziehen, hat seine Wahrheit, wenn er aus der Besorgniß hervorgeht, selbst von der Sünde versucht zu werden. In ihnen war es aber das Resultat ihres hochmüthigen Sinnes, der sie auch dann von solchen Unglücklichen sich entfernt halten ließ, wenn deren Gemüth empfänglich war für etwas Besseres.

3—7. Die erste Parabel, welche Jesus den Pharisäern erzählt (εἶπε πρὸς αὐτούς B. 3. vergl. mit 16, 1.), ist von dem im A. T. schon gewöhnlichen Bilde hergenommen, nach dem das Verhältniß zwischen Gott und dem Volke Israel mit einem Hirten und seiner Heerde verglichen wird. Eben auch für die hier ausgeführte Form der Auffassung der Vergleichung bietet das A. T. Analoga (Jerem. 50, 6. Ezech. 34, 11. 12. 16.). Die Hauptbeziehung der Parabel ist nun ganz unverkennbar, indem das ἀπολωλός, das der Hirte sucht, eben die ἁμαρτωλοί sind,



deren sich der Erlöser liebeich annimmt, während die Pharisäer sie verachten. Allein die einzelnen Beziehungen bedürfen einer genauern Betrachtung. Zuvörderst nämlich fragt sich, wie das Suchen und Finden des verlorenen Schafs, von Seiten des Hirten, sich verhalte zu dem μετανοεῖν, das B. 7. und 10. an dem ἁμαρτωλός hervorgehoben wird; das Gleichniß redet gar nicht von einem veränderten Zustande des Verlorenen. Es ist aber nach dem Sinn des Bildes eben die suchende und findende Thätigkeit des Hirten zu verstehen von der Wirksamkeit Gottes an dem Herzen des Sünders, wodurch er die μετάνοια in ihm weckt. Es bildet daher diese Parabel einen Gegensatz in dieser Beziehung mit der folgenden vom verlorenen Sohn, in der nicht die göttliche, sondern die menschliche Thätigkeit im Werke der Bekehrung geschildert ist. Ähnlich stand (wie zu Mt. 13, 44 ff. bemerkt wurde) das Gleichniß vom Schaf im Acker und vom Kaufmann, der Perlen sucht, in wechselseitiger Beziehung. Sodann ist nicht bloß das Suchen des verlorenen Schafs hervorzuheben, sondern auch das καταλείπειν (B. 4.) der neun und neunzig. Darauf weist theils der Gegensatz von ἔρημος und οἶκος hin, theils der Umstand, daß B. 7. der rückkehrende Sünder höher gehoben wird, als die nicht Verlorenen. (Weiter ausgeführt ist der Gedanke im dritten Gleichniß vom verlorenen Sohn B. 22 ff.) Es scheint dies freilich auffallend, da die Nichtverlorenen als δίκαιοι bezeichnet werden, οἵτινες οὐ χρεῖαν ἔχουσι μετανοίας (B. 7.), und dieselben sich von der geschlossenen Gemeinschaft der Heerde in der That nicht entfernt haben, sie somit wegen ihrer Treue Lob verdienen. Allein aus dem Verhältniß von Gesetz und Evangelium läßt sich diese Schwierigkeit leicht heben, und die Bedeutung der Parabel in ihrer eigentlichen Beziehung festhalten. Das Gesetz hat nämlich allerdings die Bestimmung, den Menschen anzutreiben es zu halten, und wenn er es hält, erwirbt er eine δικαιοσύνη τοῦ νόμου, und bedarf der μετάνοια wegen positiver Gesetzesübertretung nicht. Diese δικαιοσύνη indeß ist unfähig in das höhere Leben zu führen, welches das Evangelium fordert, aber auch selbst giebt, wo die Empfänglichkeit dafür ist. Diese kann nur auf eine doppelte Weise entstehen; entweder durch solchen Ernst in der Gesetzesbeobachtung, daß der Mensch sich mit äußerer Legalität nicht (wie es bei den Pharisäern der Fall war) begnügt, sondern

auch innere Conformität mit dem Gesetz erstrebt; oder wenn er, sich selbst überlassen, in Sünde verfällt. Im ersten Fall empfindet er bald die Unfähigkeit, die innere Welt in sich zu beherrschen, und so wirkt das Gesetz die ἐπύγνωσις τῆς ἀμαρτίας (Röm. 3, 20.), und ein solcher δίκαιος (s. zu Lc. 1, 5.) kann dann zugleich μετάνοια und wahre Sehnsucht und Empfänglichkeit nach und für Erlösung haben. Im zweiten Fall aber (der eben hier berücksichtigt ist) bezeugt das auffallende Übertreten des Gesetzes dem Menschen handgreiflich seine Sünde und er kommt ebenfalls zur μετάνοια, indem da, wo die Sünde mächtig ward, die Gnade sich oft übermächtig offenbart (Röm. 5, 20.). In beiden Fällen aber begründet die μετάνοια die Möglichkeit des Übergangs in einen vollkommnern Zustand des geistigen Lebens, nämlich die Wiedergeburt, als die bloße δικαιοσύνη τοῦ νόμου zu erreichen vermag; wohin diese führt, zeigt im dritten Gleichnisse der gerechte Bruder (B. 25 ff.). Also eben das will der Herr den Pharisäern zeigen, daß diese von ihnen verachteten Sünder durch Gottes Barmherzigkeit in ein höheres Leben des Geistes erhoben werden könnten, als ihnen in diesem ihren Zustande zu erreichen möglich sey. Daß sie aber auch zur μετάνοια kommen könnten, wenn sie sich ihre Kälte und Härte zu Herzen gehen lassen wollten, deutet B. 31. an. Endlich ist in dem Gleichniß nicht zu übersehen die χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ (B. 7.), ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ (B. 10.), womit B. 22. ff. zu vergleichen ist. Die Freude der göttlich-barmherzigen Wesen bildet einen grellen Contrast mit dem Ärger der Pharisäer über die Annahme der Sünder (B. 2. 25 ff.). Das Reich des Guten erscheint darnach als in lebendiger Einheit und in Zusammenhang stehend, so daß, wenn ein Glied sich freut, Alles sich mitfreut; Himmel und Erde werden durch das Band der Vollkommenheit, die Liebe, vereinigt. Die Lieblosigkeit mußte demnach den Pharisäern zugleich als das Ungöttliche, von der regen Gemeinschaft des Himmlischen Ausgeschlossene sich darstellen. (Das Gleichniß findet sich übrigens auch Mt. 18, 12 ff. aufgenommen und in den dortigen Zusammenhang eingereiht; daß es aber hier bei Lc. seine ursprüngliche Stelle hat, bedarf wohl keines Beweises.)

8—10. Das zweite Gleichniß von der verlorenen Drachme ist dunkel. Daß nämlich dem Bilde, das die drei Parabeln aus-

führen, gar kein neuer Zug durch dasselbe gegeben seyn und somit der Gegensatz von γνή und ἄνθρωπος (B. 4.), von δέκα und ἑκατόν bloß zufällig seyn sollte, davon kann ich mich nicht überzeugen. Das Weib bezeichnet wahrscheinlich die Gemeinde in ihrer idealen Form, da sie mit Muttertreue für ihre Kindlein sorgt. In den kleiner werdenden Zahlen (100, 10, 2) liegt vielleicht ein Antiklimax, durch den angedeutet werden soll, daß aus weitem und engern Kreisen des geistigen Lebens ein Abfall möglich ist, aber auch für alle diese Verhältnisse die Gnade sich hülfreich offenbart.

11—19. In dem dritten Gleichniß vom verlorenen Sohn [richtiger: von den verlorenen Söhnen] stellt sich das Eigenthümliche um so leichter heraus. In demselben wird das stufenweise sich ausbildende Verlorengehen und Rückkehren zur Buße und zum Glauben genau geschildert, während es in dem ersten Gleichniß nur angedeutet und statt dessen die Thätigkeit des Vaters herausgehoben war. Diese wird hier erst gemalt, wie sie sich im Moment der Rückkehr des Sohnes äußert, und dann mit der väterlichen Liebe die Härte des andern [des verlornen] Sohnes parallelisirt, gegen den aber auch die Liebe des Vaters dieselbige bleibt. In Beziehung auf die Phariseer (B. 1.) ist die erste Hälfte des Gleichnisses Apologie für die von ihnen verachteten τελῶναι und ὑμαρτωλοί, indem theils daraus hervorgeht, daß sie edlerer Regungen der Buße und des Glaubens fähig sind, theils deutlich ist, daß Gott sie werthschätzt und gern aufnimmt. Diese ὑμαρτωλοί werden daher zum freien, freudigen Herzutreten zur Gnade zugleich kräftigst in dieser Hälfte der Parabel ermuntert. Die zweite Hälfte aber stellt den Pharisiern ihr eignes Bild vor Augen, und enthält eine Strafpredigt für dieselben. Der Anfang der Parabel: ἄνθρωπός τις εἶχε δύο υἱούς, stellt absichtlich beide Partheien (die δίκαιοι und ὑμαρτωλοί) in ein gleiches Verhältniß zu Gott. Die Bezeichnung der Söhne selbst aber durch νεώτερος und πρεσβύτερος (B. 11. und 25.) kann passend auf Heiden und Juden bezogen werden, obgleich der Zusammenhang zunächst auf diesen Gegensatz nicht führt. Eine Parabel, wie die vom verlorenen Sohn, welche das Verhältniß der Menschen zu Gott in seinen wesentlichen Momenten darstellt, findet natürlich überall ihre passende Beziehung, wo diese Momente hervortreten. Schon das Verlassen des väterlichen Hauses von Seiten des Sohnes



führt auf den Abfall von Gott, aus dem sich der ganze übrige Fall desselben allmählig entwickelt. (In dem Ausdruck: τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας, ist ἐπιβάλλειν intransitiv gebraucht. Ähnlich Joh. 6, 13. σοὶ ἐπιβάλλει ἡ κληρονομία αὐτῆς. — Βίος wie oft = οὐσία, ἐπάροχοντα. Lc. 8, 43. 21, 4.) Zur Bezeichnung des Lebens in der Sünde ist der Ausdruck ζῶν ἀσώτως gewählt. Ἀσώτως, von σώζω, ist [nicht] gleich perditus [sondern heißt einfach „verschwenderisch,“ vergl. Eph. 5, 18. Tit. 1, 6. 1 Petr. 4, 4.]. Ohne daß es ausdrücklich ausgesprochen wäre, wird nun auch in diesem Gleichniß die Buße weckende Gnade Gottes, die dem verlornen Sohn nachgeht, angedeutet. Äußere Noth, Armuth, Hunger, die fühlbaren Folgen seiner Sünde, wecken nach göttlicher Fügung zuerst das Bewußtseyn der Schuld, und daß sich mit diesem Bewußtseyn der Glaube an die Liebe Gottes im Gemüth des Sünders vereinigen kann, setzt die Offenbarung der Liebe Gottes (deren Spitze in der Aufopferung des Sohnes Gottes hervortritt, Joh. 3, 16.) nothwendig voraus. Der Zweck des Gleichnisses ließ aber dies in den Hintergrund zurücktreten, weshalb es auch nur aus der Totalität der Schriftlehre als stillschweigende Voraussetzung ergänzt werden kann. (V. 15. κολῶσθαι = dem hebräischen קָלַף.) Er sank zur tiefsten Tiefe irdischen Glends hinab. (Κεράτια, von dem Baum, der unter dem Namen Keratonia, keronia vorkommt, bezeichnet die unter dem Namen Johannisbrod bekannte Frucht, welche im Morgenlande häufig als Futter gebraucht wird.) Dieses Leiden aber rief das Leben in der innersten Natur auf und mit lauterer Verachtung seiner selbst und gründlicher Buße vereinigte sich Glauben an den Vater. In dieser Stimmung waren die Elemente seiner Rettung gegeben. (Der bezeichnende Ausdruck ἔρχεσθαι εἰς ἑαυτὸν läßt seinen frühern Zustand als ein Verlorenhaben seiner selbst erkennen. — V. 17. bildet ἄρτος als menschliche Speise den Gegensatz mit den κεράτια, welche den Thieren bestimmt sind. — Die μετάνοια wird als eine lautere charakterisirt durch die ausdrückliche Beziehung auf das Göttliche, die in dem εἰς τὸν οὐρανόν liegt. Er erkannte die Sünde in ihrer Wurzel als Übertretung des göttlichen Willens. — Das ἐνώπιόν σου ist nach dem hebräischen עֲנִי, das 1 Sam. 20, 1. eben in dieser Verbindung vorkommt: עֲנִי עֲנִי תִּתֶּנָּה-חֶמְדָּה.)



20—24. Wenn die ersten Regungen der Buße nach obiger Darstellung nicht ausdrücklich auf Gott zurückgeführt wurden; so ist im Folgenden desto sorgfältiger die göttliche Milde und Vaterliebe in der Aufnahme des Reuevollen rührend ausgemalt. (Vergl. über *σπλαγχνίζεσθαι* zu Lc. 1, 78.) Dem rückkehrenden Sünder eilt die helfende Gnade entgegen und überschüttet ihn mit ihren Segnungen. Was so das strenge Gesetz nicht konnte, Lust zur Heiligkeit wirken, das bringt die Gnade selbst hervor; sie erfüllt das Herz des in der Sünde seine Freude suchenden und in ihr nur Bitterkeit findenden Menschen mit einem Frieden und einer Süßigkeit, die ihm sagt, hier sey, was er irrend bei der Creatur gesucht habe. (Die einzelnen Züge B. 22. sind so bezeichnend, daß man sie nicht verkennen kann. Die *στολή πρώτη* bezeichnet die göttliche Gerechtigkeit [Offenb. 3, 18. 7, 13. 19, 8.], das *δακτύλιον*, der Siegelring, das Siegel des Geistes, das Zeugniß Gottes zu seyn, die *ὑποδήματα* [Ephes. 6, 15.] die Fähigkeit auf Gottes Wegen zu wandeln. — Das bereitete Mahl geht auf das *δεῖπνον*, mit dem so oft die *βουσιλεία τοῦ Θεοῦ* verglichen wird. *Σιτεντός* von *σίτος*, mit Getreide gefüttert, gemästet. Der Artikel deutet auf das einzige, darum werthvollere Thier hin, das der Vater voll Freude dem Sohne weihet.)

25—30. An diese Schilderung der Rückkehr des jüngern Sohnes reiht sich die Darstellung des Benehmens des ältern. Dieser war in der That ein *δίκαιος* nach dem Gesetz, er hatte den Vater nicht verlassen, sein Gebot nicht übertreten, aber seine gesetzliche Gerechtigkeit hatte seinem Wesen eine Kälte und Lieblosigkeit eingehaucht, die ihn unbarmherzig den Bruder verdammen ließ. Bei der allgemeinen Freude war in seinem Innern mißgünstiger Ärger. Ein anschauliches Bild jener Pharisäer, welche über die Zöllner spotteten, und eben so der Juden in ihrer Verachtung der Heidenwelt! In lebhaften Contrast mit der demüthigen Unterordnung des jüngern Sohnes, der sich unbedingt dem Willen des Vaters ergibt (B. 18. 19.), tritt der Stolz des ältern, der in seinem Grimm sogar des Vaters Anordnungen zu tadeln wagt; einmal seine Milde gegen den ausschweifenden Bruder, dann die (angebliche) Härte gegen ihn. [Man bemerke im Benehmen des ältern Sohnes insbesondere folgende Züge. Er ist von vornherein seinem Vater innerlich so entfremdet, daß

er (B. 25 ff.), wie er den Jubel hört, nicht hinein zum Vater geht, diesen zu fragen, sondern mißtrauisch sich an einen Knecht wendet. Auf die erhaltene Antwort wird er dann zornig; er fühlt, daß der wiedergekehrte nun dem Herzen des Vaters näher steht, als er je ihm stand. Sodann, wie der Vater sich herabläßt zu ihm herauszukommen, rechnet er diesem seine Verdienste vor (B. 29.), und taxirt den verdienten Lohn — nach Böcken! die sein Vater ihm hätte schlachten sollen — im Vaterhause gelebt zu haben galt ihm nichts! — B. 30. bilden die Worte: „dein Sohn, dieser da,“ eine schändliche und impertinente Bezeichnung des Bruders. Er gönnt ihm den Brudernamen nicht, und beleidigt zugleich auf höchst verletzende Weise den Vater; denn in den Worten: „dieser, dein Sohn da,“ liegt deutlich genug der freche Gedanke ausgedrückt, daß für den Vater dieser Mensch allenfalls gut genug zum Sohne seyn möge, der für ihn zum Bruder zu schlecht sey. In den Worten endlich: *ὁ καταγαγὼν σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν*, liegt (wie Schleiermacher richtig sah) jedenfalls eine infame Übertreibung der Sünden des Bruders. In *ἀσώτως ζῶν* (B. 13.) liegt die *πορνεία* nicht. Und woher wußte der ältere Bruder so accurat, was der jüngere im „fernen Lande“ getrieben hatte? — Wir haben hier ein anschauliches Bild der äußerlich ehrbaren Weltfinder, die, wenn erst ein Sünder sich bekehrt hat, alsdann sein früheres Sündenleben nicht kraß genug darstellen können, in der thörichten Meinung, es falle von der Schwere der Krankheit ein Vorwurf auf den Arzt, der dieselbe geheilt hat!]

31. 32. Einen ganz neuen Zug fügen noch die letzten Verse zu dem Bilde hinzu. Die Barmherzigkeit des Vaters, der die Sünde mit Sanftmuth rügt, bleibt dieselbe auch gegen die Frechheit des ältern Sohnes, der seine Wege zu tadeln sich erkühnt, zur Andeutung für die Pharisäer, daß ihnen auch die Gnade den Weg der *μετάνοια* offen lasse, dieser aber eben so gut der Weg zur *πίστις* für sie sey, als für die *ἁμαρτωλοί*. Denn was diese im Außern und Groben sind, das sind jene im Innern und Feinen, und eben in solchen Formen ist die Sünde am gefährlichsten und am verderblichsten; einmal, weil sie schwerer als das, was sie ist, erkannt wird, dann, weil sie, als die geistigere, tiefer in das innere und äußere Leben eingreift. (Vergl. hierüber

zu Mt. 21, 31., in welcher Stelle dieser Gedanke ausdrücklich ausgesprochen ist.) In der Rüge des Vaters wird noch etwas Irriges in der Stellung des ältern Sohnes hervorgehoben. Der wahrhaft väterliche Sinn betrachtet den Sohn als Mitbesitzer seiner Güter (πάντα τὰ ἐμὰ, σὰ ἐστίν), dieser aber in knechtischem Geist zieht sich scheu zurück und wagt nicht in des Vaters Sinn die Güter als sein Eigenthum anzusehen, steht aber doch wieder geizig und fordernd da, und verlangt, trogend auf seine Gerechtigkeit, der Vater hätte ihm aufdringen sollen, was er sich kindlich hätte ausbitten müssen. Die verkehrte Stellung der Pharisäer gegen Gott und Menschen wird ihnen also in diesen Worten aufgedeckt und so eine gewaltige Mahnung zur Buße an ihr Herz gebracht. Die Paulinische Darstellung von der Unfähigkeit des νόμος zur wahren δικαιοσύνη (wie sie Röm. 3. und Gal. 3. gegeben ist), und von der Nothwendigkeit eines andern Heilswegs durch die πίστις und χάρις, bildet den besten Commentar über diese Parabeln.

## §. 17. Parabeln von der barmherzigen Liebe der Menschen.

(Luc. 16, 1—31.)

Das scheinbar in einem ganz andern Gebiet Liegende der folgenden Parabel kann im ersten Augenblick zweifelhaft machen, ob ein nachweisbarer Zusammenhang hier stattfindet oder nicht; allein da gar kein Schluß oder Anfang von etwas Neuem angedeutet ist, so macht schon die Beziehung von 16, 1. 14. 15. auf 15, 1. einen Zusammenhang sehr wahrscheinlich, indem Jesus nach den angeführten Stellen immer vor denselben Zuhörern redend erscheint, nur bald mehr zu dieser, bald mehr zu jener Partei unter ihnen sich hinwendend. Die genauere Betrachtung des Inhalts läßt dann auch den Sachzusammenhang mit dem Vorhergehenden nicht verkennen. Das ganze 16te Capitel bildet eine Parallele zum 15ten. Was in diesem von der barmherzigen Liebe Gottes gelehrt war, wird im 16ten Capitel auch als Aufgabe des Menschen in seinen Umgebungen dargestellt. Zu dieser Anwendung auf die menschlichen Verhältnisse veranlaßt den Erlöser sehr natürlich die Stellung der Pharisäer und Zöllner.



Jene waren in ihrer kalten Lieblosigkeit geizig (16, 14.), weshalb auch schon 15, 29. bei dem ältern Bruder, der die Pharifäer darstellen soll, diese Neigung angedeutet war. Die Zöllner dagegen, obgleich gemeiniglich durch Ungerechtigkeiten reich, übten in ihrer lautern *μετάνοια* Barmherzigkeit, z. B. Zachäus (Lc. 19, 7.). Deshalb lehrt der Herr den rechten Gebrauch des irdischen Besizes in den folgenden Parabeln. In der ersten aber, vom ungerechten Haushalter, wird die Darstellung so gefaßt, daß die rechte Barmherzigkeit, welche sich in der Erscheinung als ein Durchbringen der Güter gestaltet (der richtige Gegensatz von dem falschen Durchbringen des Besizes von Seiten des verlorenen Sohnes), eben auch die wahre Klugheit sey, die Unbarmherzigkeit aber Thorheit. Durch diese Fassung sollten erstlich die verspotteten Zöllner, die als mit zu den *μαθηταί* gehörig zu denken sind (B. 1.), vertheidigt und zur Fortsetzung eben solchen Gebrauchs ihrer Güter ermuthigt, die Pharifäer aber, die sich selbst für eben so klug als gerecht hielten (B. 15.), gestraft werden. Indem sie halb Gott dienen wollten, als Repräsentanten der Theokratie, halb aber auch dem Mammon (B. 13.), waren sie nichts recht und wurden Narren in ihrer falschen Klugheit. Die endlichen Folgen solcher falschen Klugheit schildert die andere Parabel (B. 19 ff.), mit der Bemerkung, welche wichtigen Folgen die wahre Klugheit für den Menschen haben kann. (Mit Anspielung auf das *δέξασθαι εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς* B. 9.) Fragen wir aber, aus welchem Grunde der Herr nicht ein Gleichniß gewählt haben mag, um die wahre Klugheit zu lehren, in der zugleich die *δικαιοσύνη* sich zeigte, also eine mildthätige Aufopferung des eignen Vermögens, nicht aber eines fremden; so ist die Ursache davon wohl keine andere als diese, daß dann jene Doppelbeziehung zwischen Gott und der Welt nicht hätte in's Licht gestellt werden können, die dem Erlöser eben das Wichtigste war. In B. 13. liegt der Schlüssel zum Verständniß der eigenthümlichen Form der Parabel. Beide nämlich, die Zöllner wie die Pharifäer, standen gleichsam zwischen zwei Polen; von der einen Seite standen sie mit der Welt und irdischen Verhältnissen, von der andern standen sie mit Gott und göttlichen Dingen in Verbindung. Der Unterschied bestand nur darin, daß die Zöllner (d. h. die hier gegenwärtigen, welche Jesus liebevoll aufnahm [15, 1.] und die nun



zu den μαθηταί zu zählen sind [16, 1.] äußerlich zwar sehr in die Welt verflochten waren, aber ihr innerlicher Mensch brannte von Sehnsucht nach dem Göttlichen; die Pharisäer dagegen waren äußerlich an das Göttliche gefesselt, als die gebornen Repräsentanten der Theokratie, aber ihr inneres Leben hing an der Welt, und sie brauchten selbst ihren geistlichen Charakter zu irdischen Zwecken. Um nun das Richtige in der Stellung zwischen zwei solchen anziehenden Kräften zu lehren, deshalb wählt der Herr eben diese Darstellungsweise, die den im 13ten Vers enthaltenen Gedanken: „Niemand kann zweien Herren dienen, er muß den einen verachten, um dem andern anzuhängen,“ nach beiden Seiten hin, sowohl für die Zöllner, als auch für die Pharisäer, in's Licht setzt. Etwas Eignes hat der Mensch nie und soll es nie haben (vergl. zu Luc. 14, 33.); er ist immer bloßer οἰκονόμος; es fragt sich bloß, als wessen οἰκονόμος er sich betrachtet, ob als des Gottes der barmherzigen Liebe (den Cap. 15. schilderte), oder als der hartherzigen Welt und ihres Fürsten. In Beziehung auf die Zöllner enthält die Parabel demnach die Ermahnung, dem Herrn, mit dem sie durch die äußern Verhältnisse immer noch in Berührung stehen, gänzlich abzusagen; in Beziehung auf die Pharisäer aber involvirt sie die rügende Bemerkung, daß ihre innere Halbheit sie zu keinem wahren Gottesdienst kommen lasse. Demnach ist der ἄνθρωπος πλούσιος (B. 1.) nichts Anderes als der κόσμος, oder sein Repräsentant, der ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, in dessen Dienste die τελῶναι durch ihre äußern Verhältnisse zu denken sind. Diesem οἰκοδεσπότης ist nach B. 13. Gott als der andere, wahre Herr (der Repräsentant der δεχόμενοι εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς, B. 9.) gegenüberstehend zu denken. Diesem wahren Herrn dient eben der kluge διυκοροπίζων τὰ ὑπάρχοντα τοῦ ἀνθρώπου πλουσίον in rechter Weise; er verachtet den Einen, um dem Andern ganz anzugehören; er arbeitet mit dem Besiz des Einen für die Zwecke des Andern. Gegen seinen wahren Vorthail (also nicht klug) handelt aber der, welcher, wie die Pharisäer, den Dienst des Einen wie des Andern gleich zu stellen sucht. Das Bild von der Ungerechtigkeit konnte also deshalb hier, ohne Mißverständnisse zu veranlassen, gebraucht werden, weil es so höchst bezeichnend die innere Empfindung des Menschen ausdrückt, der sich zwischen zwei solche anziehende Kräfte gestellt

fühlt; auf der andern Seite aber ein Verwenden der Dinge, welche dem κόσμος gehören, für Gottes Zwecke nie falsch seyn kann, indem der κόσμος, wie sein ἄρχων nicht die wahren Besitzer sind. Da also Gott im letzten Grunde der rechte Herr ist, so wird eben durch solche Täuschung des κόσμος, wie Jesus sie hier lehrt, die Wahrheit recht festgehalten; Alles wird zu Gott geführt, dem Alles gebührt. Eine solche Verdrehung seiner Worte aber, als dürfe man Andern das Ihre nehmen, um es so zu verwenden, war gar nicht zu besorgen, da dies schon durch das Gebot: „du sollst nicht stehlen,“ hinlänglich ausgeschlossen war. Eben die Zeichnung der ἀδικία mit so starken Zügen macht jedes solche Mißverständniß unmöglich. Hiernach aber hat die Parabel, wiewohl sie zunächst auf temporelle Verhältnisse sich bezieht, auch ihre ewige Wahrheit; in jenen bilden sich die bleibenden ab. Wie nämlich hier die Zöllner aufgefaßt sind, so stehen die Menschen zu allen Zeiten, sofern sie ein Eigenthum haben. Der Besitz an sich, als ein abgegrenztes ausschließendes Recht an gewisse Dinge, ist ein Product der Sünde im κόσμος, von dem man in der βασιλεία τοῦ Θεοῦ nichts weiß \*). In solchem Besitz ist daher der Mensch ein οἰκονόμος des ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου. Ist er diesem treu, so arbeitet er in seinem Interesse, häuft also Güter auf Güter; ist er ihm aber untreu, und tritt er als Glied in die βασιλεία τ. Θ., folglich in die Dienste eines andern Herrn, so wirkt er im Interesse dieses neuen Herrn und bringt dem ersten seine Güter durch, sie zu geistlichen Zwecken verwendend. Dies weist wieder auf 14, 33. zurück, wo die Kinder des Reichs zu dem ἀποτάσσεσθαι πᾶσι ermahnt wurden, so daß

---

\*) Die verschiedenen Ansichten über den Besitz sind es hauptsächlich, welche die Vereinigung der Ausleger über das Verständniß dieser Parabel erschweren. Nach der herrschenden Ansicht ist nur ein unrechtmäßiger Besitz tadelnswerth und vom geseglichen Standpunkt aus ist dies richtig, sowie nur ein Meineid demselben zufolge strafbar ist. Allein Christus faßt die Menschheit weit höher auf und will den ursprünglichen paradiesischen Zustand zurückgeführt wissen. Darnach kann von keinem Besitz, der den Gebrauch des Besessenen Andern verschließt, die Rede seyn, und so behandelt der Herr hier das Verhältniß des Menschen zu den Dingen dieser Welt.

selbst bis dahin zurück der Zusammenhang bei dieser Auffassung vermittelt erscheint.

Der Hauptirrthum in der gewöhnlichen Erklärung des Gleichnisses scheint mir darin zu bestehen, daß man unter dem *ἄνθρωπος πλούσιος* Gott versteht \*). Bei dieser Auffassung läßt sich weder begreifen, wie B. 13. von zwei Herren die Rede seyn kann, noch auch, wie ein Durchbringen der Güter des Gottes der Liebe kann gelehrt werden. Soll durch dasselbe nämlich ein wohlthätiges Verwenden des Vermögens gelehrt werden, so wird doch Gott einen solchen Verwalter nicht entsetzen; soll es aber ein falsches, verschwenderisches Vergeuden des Besizes seyn, so wie es bei dem verlornen Sohn getadelt war, dann ist nicht abzusehen, wie das mit den Erklärungen B. 8—13. vereinigt werden kann, in denen eben die Treue im Kleinen gelobt wird. Denn daß durch eine Parabel gerade das Gegentheil gelehrt werden solle, was die Geschichte besagt, wird man wohl nach der treffenden Ausführung von Schulz (über die Parabel vom Verwalter S. 98.) nicht mehr behaupten wollen. Der reiche Mann kann nur die Welt repräsentiren, in deren Dienst die Zöllner standen; dieser ihren Reichtum zu vergeuden, um ihn im Interesse des höhern Herrn und zugleich zu seinem eignen (wahren und ewigen) Nutzen zu verwenden, das konnte allein zur Nachahmung empfohlen werden \*\*). Die Erklärung von Schulz (a. a. D.) ist

---

\*) Diese Auffassung hat auch noch Jensen in seiner schätzbaren Abhandlung (in den Studien und Kritiken von Ullmann, 2ten Bandes 4tes Heft. S. 699 ff.) zum Nachtheil seiner Ansicht festgehalten. In der Polemik, welche der Verf. gegen Schleiermacher führt, liegt dagegen viel Wahres. Eben so will Schneckenburger (Beitr. S. 55.) unter dem *πλούσιος* Gott verstehen; sehr gewaltsam muß er deshalb B. 13. für spätern Zusatz halten.

\*\*) Wollte man mit de Wette sagen, der *ἄνθρωπος πλούσιος* solle in der Parabel keine Bedeutung haben, so könnte man sich das eher gefallen lassen, wenn nicht durch willkührliche Aussonderung von Zügen aus dem Bilde der Parabel eine oberflächliche Auffassung des Schriftworts begünstigt würde. — De Wette giebt im Grunde die Erklärung der Parabel ganz auf, indem er B. 10—13., die allein den Schlüssel für ihr Verständniß darbieten, als in einer ganz schiefen Stellung zu ihr befindlich erklärt; auch ist ihm in der Erzählung selbst eine innere Unwahrscheinlichkeit, von der er äußert, daß der Ausleger sie sich eben gefallen lassen müsse. Die Parabel,



nach meiner Ansicht im Wesentlichen die richtige, nur unterließ dieser Gelehrte den *ἄνθρωπος πλούσιος* bestimmt auf die Welt zu beziehen, und mußte daher bei seiner übrigens richtigen Auslegung die Wendung gebrauchen: „daß nicht das ganze schlechte Wesen und Treiben des Mannes, nicht sein weltlicher Standpunkt, nicht sein ruchloser ungöttlicher Sinn und die niedrige Selbstsucht belobt wird; sondern nur sein wohlüberlegtes, zweckdienliches Verfahren mit den ihm noch zu Gebote stehenden Gütern.“ (a. a. O. S. 103.) Daß aber die Bedeutung der Parabel sich noch inniger an die Hülle der Erzählung anschmiegt, wenn man den reichen Mann mit der Welt und ihrem Fürsten parallelisirt, scheint mir unverkennbar. Von Schultheß (theol. Annalen. Jahrg. 1827. März. S. 213 ff.) ist diese Beziehung richtig hervorgehoben. Die Erklärung von Schleiermacher (über die Schriften des Lucas S. 202 ff.), der zufolge die Zöllner unter dem Haushalter gemeint sind, und der Herr die Römer bedeutet, ist von meiner Auffassung nicht specifisch verschieden \*), indem ja die Römer eben die Repräsentanten des *κόσμος* bilden. Nur darin kann ich Schleiermachern nicht beistimmen, wenn er den Charakter des *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* mildern will. Gerade in der Schärfe seiner *ἀδικία* liegt die Spitze der Erzählung \*\*). [Auch des sel. Dishausen Erklärung ist nicht befriedigend, weil zu künstlich. Dies Gleichniß gehört offenbar (wie auch das vom unbarmherzigen Richter) zu den Gleichnissen, wo nicht jeder einzelne Zug eine sinnbildliche, sondern das Ganze als solches eine contrastirende Bedeutung hat. Der Gutsherr bedeutet

---

meint dieser Gelehrte, behalte immer etwas Paradoxes, aber gebe doch den Christi würdigen Gedanken, daß man die irdischen Güter zur Förderung des Reiches Gottes verwenden solle.

\*) Schleiermacher bleibt bloß bei den nächsten Gegensätzen stehen, ohne, wie mir nothwendig scheint, zu dem Gegensatz im letzten Grunde hinaufzusteigen.

\*\*) Über die vielen andern (meistentheils ganz unhaltbaren) Erklärungen der Parabel vergl. man die bekannten Abhandlungen von Schreiter und Reil. Lesenswerth sind die neuern Deutungen der schwierigen Stelle von Großmann (Lips. 1823.), Niedner (Lips. 1826.), Syro (Stud. und Krit. Jahrg. 1831. H. 4.) und Bahnmeyer. (Bahnmeyer in Kleiber's Studien B. I. H. 1. S. 27 ff.)



weder Gott noch den Teufel, sondern einfach einen Gutsherrn auf Erden, und dient so nur zur Staffage, zur Einleitung der *fabula*. Der unredliche Haushalter ist nicht sowohl ein Sinnbild, als ein Beispiel eines Menschen, der in der Sphäre der Ungerechtigkeit und Sünde die Tugend der Klugheit übt, und sich dadurch Lob verdient selbst von dem, den er betrogen hat. Von ihm soll der Christ lernen Klugheit üben, aber in der Sphäre der Gerechtigkeit. Er soll mit dem an sich mit der Ungerechtigkeit so verwachsenen Erdengut so haushalten, daß er im Himmel sich Freunde erwirbt — klug und gerecht (V. 9.). Seine Klugheit soll (V. 10.) in Treue bestehen, während die Klugheit des Weltkinds in Untreue besteht. Die ganze Ermahnung ist nöthig, weil (V. 8.) die Weltkinder in ihrer Sphäre der *ἀδικία* viel klüger zu seyn pflegen, als die Kinder Gottes in ihrer Sphäre der *ἀγιοσύνη* es sind, wie es denn wirklich an sich viel schwerer ist, Klugheit mit Treue zu verbinden, als mit Untreue.]

Luc. 16, 1. Das *ἔλεγεν καὶ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ* weist zunächst auf 15, 3. zurück, wo die Rede sich direct an die Pharisäer wendete. Nun richtet sich der Erlöser zugleich mit an seine *μαθηταί*, so daß beide Partheien, Pharisäer und Zöllner, angeredet werden; somit ist auch in der Parabel eine Beziehung für Beide anzuerkennen. Die *μαθηταί* aber umfassen hier in weiterm Sinn alle Anhänger Jesu, die Apostel (welche 17, 5. besonders hervorgehoben werden) und die wohlgesinnten *τελῶναι* zusammen. Die Apostel, könnte man sagen, hatten zwar schon das Gebot, sich des Mammons zu entledigen, geübt (vergl. zu Mt. 19, 27.), allein theils waren doch auch sie noch nicht innerlich vollkommen vom Besitz gelöst, so daß eine Ermahnung, in der Entledigung des Mammon zu verharren, für sie nicht unpassend erscheinen kann, theils können wir uns Judas unter ihnen denken, der eben durch die *φίλαργυρία* gefangen wurde, und die Parabel mag (wie für die Pharisäer) so auch für ihn als Warnung mit berechnet seyn. Daß nun der *ἄνθρωπος τις πλούσιος* nicht Gott bezeichnen soll, mögte schon das *τις* vermuthen lassen, das dem Gedanken eine Unbestimmtheit giebt, die offenbar dazu nicht paßt; man könnte die Worte übertragen: „irgend ein reicher Mann, wie es deren so viele giebt.“ Es soll also eben ein

gewöhnliches Verhältniß, wie es im sündigen κόσμος vorzukommen pflegt, bezeichnet werden. Es sollen eben in der Parabel die gemeinen Verhältnisse des αἰῶν οὗτος geschildert werden, wie der οἰκονόμος, so ist daher auch der κύριος. (Vergl. zu B. 8.) In dem Begriff des οἰκονόμος liegt übrigens (wie Schulz a. a. D. S. 44 ff. nachweist), daß derselbe mehr als bloßer δοῦλος ist; er ist als Verwalter und Curator (des etwa eine Zeit abwesenden Herrn) zu denken, der deshalb auch mit größerer Freiheit walten und schalten konnte in dem Vermögen des Herrn. Der οἰκονόμος wird so ein um so passenderes Bild für den Menschen, sofern er sein Besizthum auch in gewisser Unabhängigkeit zu verwalten hat. Von diesem οἰκονόμος verbreitete sich nun das Gerücht, das durch bereitwillige Angeber an den Herrn kam, daß er das anvertraute Gut verschwende. (Διασκορπίζειν wie Lc. 15, 13. In dem διαβάλλειν, das sich im N. T. nur hier findet, liegt durchaus nicht das durch falsche Berichte Verläumdnen, sondern vielmehr nur das [wenn auch Richtiges enthaltende] Angeben, Anklagen. In dem Charakter des Verwalters soll eben die ἀδικία als Grundzug hervortreten.)

2. 3. Der reiche Mann zieht den οἰκονόμος zur Verantwortung (ἀποδιδόναι λόγον = δίδοναι λόγον Röm. 14, 12.), und deutet ihm seine bevorstehende (οὐ δυνήσῃ ἔτι οἰκονομεῖν) Amts-entsetzung an. Die Zeit bis zur Entscheidung sucht der kluge Verwalter noch zu seinem Vortheil zu nutzen. Die angeführten etwanigen Unterhaltungsmittel (σκάπτειν und ἐπαιτεῖν, welches letztere = ἡσπ [Ps. 109, 10.], in der Bedeutung stipem rogare steht) findet der seiner erzogene Verwalter für sich nicht passend, weil er theils an schwere Arbeit nicht gewöhnt war, theils die Urtheile der Menschen fürchtete. Diese Darstellung bezieht sich auf die gemeine Denkart des Menschen, der nach weltfluger Art sich aus Verlegenheiten zu ziehen wußte, und allem Lästigen auswich.

4—7. Von der ihm noch zustehenden Freiheit in der Verwaltung des Vermögens macht der οἰκονόμος dahin Gebrauch, daß er Schuldnern Nachlässe bewilligt und sie durch diese Milde für sich gewinnt. (Μεδιστάναι eigentlich nur, versetzen, wie Kol. 1, 13. hier mildernd für absetzen. Eben so Ap. Gesch. 13, 22.) Die Schulden sind als zur Zeit seiner Verwaltung con-

trahirt zu denken, so daß diese neuen Veruntreuungen nur mit auf dieselbe große Rechnung kamen. (*Bátos* = *בַּט*, nach Ezech. 45, 14. für flüssige Dinge. *Kópos* = *כֹּר*, oder *כֶּר*, ein Maaß für trockene Gegenstände. Es ist dem *חֶרֶץ* gleich.) [Die Schuldner hatten Getreide, Öl u. dergl. vom Gute des Herrn bezogen, und schuldeten noch die Zahlung. Der Haushalter giebt jedem seinen früher ausgestellten Schuldschein zurück (*δέξει* κλ.) und heist ihn einen auf ein geringeres Quantum lautenden Schein ausstellen. Somit erläßt er einem jeden einen Theil seiner Schuld.]

8. Als der Herr (d. i. der *ἄνθρωπος πλούσιος*, B. 1.) von dieser neuen Veruntreuung Kunde erhielt, lobte er dessen Klugheit, womit er sich für die Zukunft sicher zu stellen gewußt hatte. Da nämlich von dem Richter dem Verwalter natürlich genommen wurde, was er hatte, um den Herrn einigermaßen zu befriedigen für seine Verluste, so blieb ihm nichts, als durch solche Liebesdienste sich Freunde zu machen; daß die ihm von dem Ihrigen mittheilten, konnte Niemand verbieten. Fraglich könnte seyn, ob *τῆς ἀδικίας* mit *οἰκονόμος* oder mit *ἐπὶ ἤνεσεν* zu verbinden ist. Für das Letztere entscheidet sich Schleiermacher. Allein das gleich B. 9. folgende *μυμρωνῆς τῆς ἀδικίας*, das analoge *κρίτης τῆς ἀδικίας* (Lc. 18, 6.), spricht offenbar schon mehr für die Verbindung mit *οἰκονόμος*, zu geschweigen, daß das folgende *ὅτι φρονίμως ἐποίησεν*, nicht wohl zuläßt, auch die *ἀδικία* als Gegenstand des Lobes zu nehmen \*). Die Schlußworte der parabolischen Erzählung: *ὅτι φρονίμως ἐποίησεν*, heben hervor, was durch dieselbe besonders gelehrt werden sollte, nämlich die Klugheit (Gegensatz von *μωρία*). Die *φρόνησις* (*בְּרִיָּה*) verhält sich eben so zur *σύνεσις* (Verstand), wie *σοφία* (*חָכְמָה*) zum *νοῦς* (Vernunft). Die Klugheit bezeichnet die active Thätigkeit der Seele, welche sich namentlich in gehöriger Benützung der äußern Verhältnisse zu (guten sowohl, als bösen) Zwecken zeigt. Die Weisheit bezeichnet die Receptivität des Geistes für Einwirkungen einer höhern Welt. Da, wo der *νοῦς* vorzugsweise thätig ist, pflegt es schwer zu halten, gleichmäßig die *σύνεσις*

---

\*) Gerade darin liegt vielmehr die Pointe, daß die Klugheit und Pfliffigkeit so groß war, daß um ihretwillen der Herr selbst den an sich unredlichen Act lobt! (C.)



zu üben, und eben dies rügt der Erlöser im Folgenden. Die Ermahnung ist also der Mt. 10, 16. gegebenen: „seyd klug wie die Schlangen,“ analog. Mit den Worten: ὅτι φρονίμως ἐποίησεν, wird nun die parabolische Erzählung geschlossen; B. 9. mit dem: καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω, folgt erst die ausdrückliche Anwendung derselben für die Jünger. Die zwischen eintretenden Worte gehören daher weder zu dem einen, noch zu dem andern Theil, sondern bilden eine Zwischenbemerkung, welche die Zuhörer auf die Fassung der Parabel hinleiten soll. In derselben werden nämlich die υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου den υἱοὶ τοῦ φωτός entgegen gestellt, wodurch offenbar der οἰκονόμος jenen zugezählt und den Jüngern (B. 1.) als Gliedern der βασιλεία τ. Θ., gegenüber gestellt werden soll. (Vergl. über αἰὼν οὗτος zu Mt. 12, 31.) Was beide verbindet, ist die φρόνησις, worin die Kinder der Welt die Kinder des Lichts übertreffen (υἱοὶ τοῦ φωτός werden die Christen öfter genannt, Joh. 12, 36. 1 Thess. 5, 5., als die durch das wahre φῶς Joh. 1, 4. Erleuchteten), in Beziehung auf ihre Lebensverhältnisse. (Das etwas dunkle: εἰς τὴν γενεὰν τὴν αὐτῶν, ist auf beide Partheien zu beziehen, so daß jeder Classe eine γενεά zugeschrieben wird, in Hinsicht, auf welche sie die φρόνησις übt. Man behält γενεά am besten in der gewöhnlichen Bedeutung bei, nach der es Geschlecht, die Zusammenlebenden einer Art bedeutet.) Weltmenschen arbeiten im Geist der Welt und in der sündlichen Art der Welt, wenn sie Schätze sammeln für das irdische Leben. In dieser Beziehung entfalten sie oft eine ungemeine Klugheit. Dies wird ihnen leicht, weil sie die höhern Kräfte schlummern lassen und alle ihre Anlagen auf die irdischen Dinge concentriren. Ganz anders ist es mit den Gliedern des Reiches Gottes; auf ein höheres Leben gerichtet, vergessen sie oft die Klugheit in den irdischen Dingen; die harmonische Verbindung von Beidem ist das Vollkommene. Der Zusammenhang mit dem Folgenden (B. 13.) führt aber darauf, daß die υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου nicht gerade identisch zu nehmen sind mit den πονηροί. Immer nämlich müssen wir festhalten, daß Jesus die Pharisäer vor Augen hatte, die zwischen Gott und der Welt hin und her schwankten. Den eigentlichen πονηρός müssen wir uns eben so entschieden gegen Gott denken, als das Kind des Lichts für Gott; zwischen beiden stehen die υἱοὶ τοῦ



αἰῶνος τούτου, zwar nach der allgemeinen Sündhaftigkeit dem σκότος angehörend, aber dem φῶς nicht absolut feind, vielmehr strebend Licht und Finsterniß zu vermengen. So standen die Pharisäer und von der Unlauterkeit solchen Zustandes will sie der Herr eben überführen; zugleich aber die Zöllner zu völliger Entschiedenheit für Gott bestimmen.

9. Die Worte: ποιήσατε ἑαυτοῖς φίλους κ. τ. λ. sind offenbar so zu ergänzen: macht euch in der Sphäre des Lichtes mit solcher Klugheit Freunde mit dem ungerechten Mammon, wie es jener Verwalter in der Sphäre der Sünde und Finsterniß that. Es wird auch bei ihnen ein μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας vorausgesetzt. Es kann nur die Frage entstehen, in wiefern hier vom μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας die Rede ist? (Vergl. über μαμωνᾶς zu Mt. 6, 24.) Der Mammon wird als solcher als etwas mit der ἀδικία nothwendig Zusammenhängendes aufgefaßt; er ist gleichsam das Band, durch welches jeder Einzelne an den αἰὼν οὗτος und seinen Fürsten angeknüpft ist. Dieses Band muß daher zerrissen, es muß der Mammon mit Klugheit zu geistlichen und heiligen Zwecken verwendet werden. Ganz in dem Gleichniß bleibend faßt nun der Herr das δέχεσθαι (B. 4.) als Folge des sich Freundemachens auf; ohne solche bestimmte Deutung, von dem Erlöser selbst gegeben, hätte man versucht werden können, dies für bloßen Schmuck zu halten. Schwierig ist hier zunächst das ὅταν ἐκλείπητε. Es lesen nämlich, der Lesart ἐκλείπητε nicht zu gedenken, gute Handschriften (wie A D L) ἐκλείπη. Dabei wäre μαμωνᾶς zu ergänzen. Diese Lesart verräth sich wohl nicht als Änderung nach B. 4., so daß der Sinn wäre: „Wie der Verwalter hofft, daß seine Freunde bei seiner Absetzung ihn aufnehmen werden, so sollet ihr auch euch Freunde machen, die euch aufnehmen, wenn ihr darbt.“ Denn daß dem leiblichen Darben ein geistliches Aufgenommenwerden entgegengestellt wird, ist nicht passend. Vielleicht ist es nur Schreibfehler, indem das folgende δέ Veranlassung werden konnte τε auszulassen. Die Lesart ἐκλείπητε ist allein dem Zusammenhang gemäß. Es giebt die Idee an die Hand, daß man durch zeitliche Mittel sich möge für geistige Bedürfnisse Hülfe bereiten. (Ἐκλείπειν kommt in der Bedeutung mangeln, fehlen vor, z. B. Luc. 22, 32. hier in der Bedeutung sterben. Ἐκλείπειν τὸν βίον, eine ursprünglich classische, auch in die LXX. überge-

gangene Redensart, vergl. 1 Mos. 25, 8. 49, 33. Im N. T. findet es sich nur hier in diesem Sinn. Die Beziehung auf den Tod, als den Moment der Rechenschaft, sowohl in Hinsicht auf Strafe als Lohn, paßt hier sehr gut. Vergl. in der folgenden Parabel B. 22.) Das *δέχεσθαι εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς* mit Beziehung auf B. 4. spricht die geistige Hülfe aus. Der Ausdruck ist ohne bestimmtes Analogon im N. T., denn Stellen, wie Hebr. 8, 2. Offenb. 13, 6. gehen auf die Stiftshütte, von der hier nicht die Rede ist. Die beste Parallele bietet noch Joh. 14, 2. dar: *ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου μοναὶ πολλαὶ εἰσιν*. Die *σκηναὶ* bezeichnen hier das höhere, bleibende Seyn, im Gegensatz mit dem irdischen, flüchtigen. Eine Schwierigkeit liegt aber noch in dem Gedanken, wie denn die *φύλοι* Andere in die ewigen Hütten aufnehmen können? wen haben wir uns unter denselben zu denken? Da die Rede an die *μαθηταί* mit gerichtet ist, so können wir, wie es scheint, an die Apostel nicht denken, die mit unter den *μαθηταί* befindlich waren; es ergeht daher eben an sie, wie an alle seine Jünger, namentlich an die reichen Zöllner, die Aufforderung, sich Freunde zu machen mit dem Mammon. Wenn es aber überhaupt ungehörig bedünken will, irgend Jemandem die Befugniß zuzugestehen, in die ewigen Hütten aufzunehmen, so werden wir die Worte nur auf die Person Jesu selbst beziehen können, aber in Verbindung mit den Bewohnern der himmlischen Welt, die früher (15, 10.) und später (16, 22.) thätig erscheinen. Wir können nämlich, was Christo zukommt, auch den Seinigen, besonders den Aposteln, beilegen, in sofern Christi Kraft rein in ihnen wirksam gedacht wird und sie die Macht haben zu binden und zu lösen (Mt. 16, 19.). Allein weil damals diese Macht ihnen nur gleichsam in spe zugetheilt war, da sie den heiligen Geist noch nicht empfangen hatten (weshalb auch Mt. 16, 23. gleich wieder Petrus dem Satan Raum lassen konnte), deshalb geht der Befehl, sich Freunde zu machen mit dem Mammon, theilweise auch noch an sie. Wollte man nämlich die Apostel allein für die *δεχόμενοι εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς* halten und die Ermahnung, sich Freunde zu machen, mit dem Mammon bloß an die Zöllner gerichtet seyn lassen, so bietet die Darstellung durchaus kein Moment an, wodurch begründet werden könnte, die B. 1. genannten *μαθηταί* in zwei Hälften zu spalten.

10—12. Die etwanigen, bis daher nicht zerstreuten Zweifel über die Erklärung des Gleichnisses sind die folgenden Worte geeignet zu entfernen. Hier stellt nämlich der Herr zuerst den allgemeinen, sprichwörtlich gefaßten Satz hin, wendet denselben dann auf das Gleichniß an und kehrt sodann mit einer andern Wendung in's Allgemeine zurück. Offenbar leuchtet ein, daß das ἐλάχιστον und ἀλλότριον dem ἄδικος μαμωνᾶς, das πολὺ aber dem ἀληθινόν und ἐμέτερον entspricht; für den Gebrauch von jenem wird die Treue empfohlen, um sich dieses werth zu machen, die Entledigung vom Fremden also als Bedingung der Anvertrauung des Eignen dargestellt; ganz wie 14, 33. (Die Ausdrücke ἀλλότριον und ἐμέτερον beziehen sich auf die edlere Natur im Menschen, die in den μαθηταί geweckt ist; ihr ist das Ewige — ἀληθινόν — das Verwandte, das Irdische das Fremde.) Das Betragen eines Kindes des Lichts daher, das nach Art des Haushalters den Mammon durchbringt, heißt Treue; das Bewahren desselben würde Untreue heißen. Erst durch solche Verwendung des Geringen für göttliche Zwecke kann man sich des Größern werth machen, d. h. himmlische Kräfte des Geistes in Demuth und Liebe recht verwalten. Das mußten daher die Apostel auch erst gründlich lernen, bis sie die Fülle des Geistes von oben empfangen. (Es ist hier ἄδικος mit πιστός in Gegensatz gestellt, wegen des vorhergehenden Gebrauchs dieses Worts. Jede ἀπιστία ist auch ἀδικία.)

13. Die Schlußworte hatten wir Mt. 6, 24. in der Bergpredigt; daß ihre Stellung hier ursprünglich ist, und nicht bloß bei Mt., bedarf keiner Erinnerung. Jedes Wort des Verses schließt sich hier an die ganze Parabel innig an. Der οἰκέτης führt auf den οἰκονόμος zurück, der eine Herr ist der ἄνθρωπος πλούσιος, der andere der Besitzer des ἀληθινόν, die Gegensätze des μισεῖν und ἀγαπᾶν, des ἀντέχεσθαι und καταφρονεῖν gehen auf das Verwenden des Besitzes wider den einen und für den andern Herrn; die unentschiedene Stimmung der Pharisäer soll dadurch gänzlich ausgeschlossen werden, die Jünger will aber der Herr ermahnen, Alles zu verlassen und ganz Gottes zu seyn. Der Vers vollendet die Erklärung Jesu von der vorhergehenden Parabel und läßt über die Zusammengehörigkeit des Ganzen keinen Zweifel.



14. Wiewohl die Parabel (nach B. 1.) zunächst an die μαθηταί gerichtet war, so sollten doch die Pharisäer nicht ausgeschlossen seyn. (Daher die Worte: ἤκουον ταῦτα πάντα καὶ οἱ Φαρισαῖοι.) Ihr Geiz sollte eben durch die Parabel vom schlechten Haushalter gestraft werden, und im Ärger über diese Rüge ließen sie in Spott (der sich nicht bloß in Mienen, sondern auch in Worten mag ausgedrückt haben) ihren Unwillen gegen Jesum aus. (Ἐκμυκτηροῦν, das Compositum findet sich noch Lc. 23, 35. Das Simpler nur Gal. 6, 7. Bei den LXX. steht es = ἁρῶ, spotten, höhnen, die Nase rümpfen.) Dieser Vorfall veranlaßt den Erlöser, die Rede wieder direct an die Pharisäer zu richten (εἶπεν αὐτοῖς), und in einer andern Parabel ihnen ein Bild von den Folgen ihrer φιλαργυρία vorzuhalten. Wir finden also auch hier wieder den Lc. sehr genau in der Mittheilung der Wendungen des Gesprächs, und dürfen daraus schon schließen, daß auch hier (B. 15—18.) der genaue Zusammenhang nicht fehlen wird. Dunkel freilich sind die folgenden Verse gar sehr, und es wäre möglich, daß Lc. sie uns in etwas verkürzter Gestalt überliefert hätte. Vielleicht aber redete der Herr auch absichtlich in etwas dunkler Sprache, da er doch kaum hoffen durfte, die Pharisäer für seine Sache zu gewinnen, und deshalb das Verhältniß der alttestamentlichen Ökonomie (der die Pharisäer äußerlich angehörten, obgleich sie sich nicht in ihren Geist schickten) zu der des N. T., welche sich vor ihnen entfaltete, nur andeutungsweise berühren wollte, um sie nicht verantwortlicher zu machen.

15. Schon gleich der erste Vers dieser Zwischenrede ist rückfichtlich des Zusammenhangs dunkel. Der Erlöser tadelte an den Pharisäern ihre Heuchelei; sie stellen sich vor den Menschen als δίκαιοι dar (δικαιοῦν ἑαυτὸν = פִּיטְרָה, hier in gesetzlichem Sinn, als genaue Beobachter des Gesetzes sich darstellen), während sie vor Gott, der nicht wie Menschen das Äußere, sondern das Innere (καρδία = לֵב) durchschaut, es nicht sind. Als Grund dieses Mißfallens Gottes wird in den Schlußworten das ὑψηλόν genannt. (Βδέλυγμα von βδέω, stinken, stärkster Ausdruck für das Gott Mißfällige. Es steht für תִּבְיָהּ und wird namentlich von Göten gebraucht. In dem ὑψηλόν liegt auch das Abgöttische, Gott die Ehre Raubende und sich Beilegende angedeutet.) Dem Vorhergehenden nach scheint wohl vom Geiz,



vom Anhängen an irdischem Besitz, aber weder von Heuchelei, noch von Hochmuth die Rede zu seyn. Eben so scheint in B. 15. selbst, zwischen dem ersten und dem zweiten Gedanken, zwischen der Heuchelei und dem Hochmuth, kein vermittelndes Band gegeben. Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt in der tiefern Auffassung der *φιλαργυρία*, als *ὅλζα πάντων τῶν κακῶν* (1 Tim. 6, 10.). Als das Hangen am Vergänglichen überhaupt gefaßt, involvirt die *φιλαργυρία* Alles, namentlich zunächst für die Pharisäer, die äußerlich einen geistlichen Charakter trugen, somit Liebe zu Gott, dem Ewigen, zu haben schienen, die Heuchelei. Ihrem Geldgeiz wußten sie das Gewand einer eifrigen Sorge für Gott, d. i. für den Tempel, umzuwerfen. Mit der Heuchelei war aber wieder selbstgefälliger Hochmuth nothwendig verbunden, indem die Scheingerechtigkeit es war, auf die sie ihre Ansprüche begründeten. Wenn daher auch das: *τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλόν*, mehr in's Allgemeine zurückgeht und jede Form des Hochmuths bezeichnet, so geht es doch vor Allem auf die gefährlichste Äußerung desselben, die pharisäische Selbstgefälligkeit in erdachtem Gottesdienst, die vor Gott Abgötterei ist. Dem *ὑψηλόν* ist daher das *ταπεινόν* als gegenüberstehend zu denken; wie dieses Gott allein gefällt, so mißfällt ihm jenes (Lc. 14, 11.).

16—18. Schwieriger noch sind rücksichtlich des Zusammenhanges die folgenden Verse. B. 17. und 18. hat Mt. in der Bergpredigt (5, 18. 32.) in ganz anderm Zusammenhange; von B. 16. aber findet sich Mt. 11, 12. etwas Ähnliches auch eigenthümlich verbunden. Dazu kann ich mich nun auf keine Weise entschließen, anzunehmen, daß diese drei Verse Reminiscenzen sind, wobei den Evangelisten ein Wort auf's andere leitete. Wir fanden ja bis daher den genauesten Zusammenhang [?]; es ließe sich nicht absehen, wozu hier eine solche Unterbrechung eingetreten seyn sollte, da gleich im Folgenden der genaueste Zusammenhang sich wieder zeigt. Auf der andern Seite ist aber freilich auch nicht wahrscheinlich, daß Mt. in den so ganz andern Gedankengang, in welchen bei ihm die drei Sätze versflochten sind, dieselben eben aus dieser Rede aufgenommen haben sollte; vielmehr glaube ich, daß die Worte (absichtlich versteckt gesprochen und überdies vielleicht vom Referenten verkürzt) hier zwar ursprünglich sind, aber bei Mt. gleichfalls. Die Sätze sind von solcher Beschaffen-

heit, daß sie leichtlich mehr als ein Mal gesprochen werden konnten. Was aber die Erklärung dieser schwierigen Stelle anlangt, so kann ich zuvörderst der von Paulus und Schleiermacher vorgetragenen nicht beistimmen, als gehe das *ἐν ἀνθρώποις ὑψηλόν* auf Herodes Antipas und die Beziehung auf die Ehe (B. 18.), auf die Verbindung desselben mit der Gattin seines Bruders, welche die feilen Pharisäer gebilligt hätten. Denn daß auf ein so specielles Factum in diesem Zusammenhange hingedeutet seyn sollte, in dem sich weder vorher noch nachher das geringste darauf Bezügliche vorfindet, ist schwer denkbar. Dann kann aber schwerlich eine Auffassung mißlungener seyn, als die, der zufolge das *ἐν ἀνθρώποις ὑψηλόν* auf Herodes gehen soll \*). Das Irdischgroße als solches kann unmöglich ein *βδέλυγμα* vor Gott seyn; der König kann als *ταπεινός* gedacht werden, und der Bettler *ὑψηλός* seyn; der Gedanke hat nur im Geistigen seine Wahrheit. Ueberdies paßt B. 18. nicht für die geschichtlichen Verhältnisse, denn der Bruder des Herodes hatte seiner Gattin nicht den Scheidebrief ertheilt, sondern Herodes hatte sie ihm verführt; es paßt demnach der Satz *ὁ ἀπολύων κ. τ. λ.* gar nicht für die angenommene Beziehung. Es dürfte somit kaum eine andere Erklärung der Stelle (B. 18.) als nachstehende bildliche sich anbieten \*\*). B. 16. und 17. setzen zuvörderst die alttestamentliche Ökonomie (*νόμος καὶ προφηταί*), in ihrer zeitlichen Beschränktheit (der zufolge sie als Vorbereitungsanstalt auf das N. T. sich mit Johannes dem Täufer beschließt), ihrem ewigen Charakter (dem zufolge sie im N. T. geistig vollendet fort dauert †)) entgegen. Jene erste Beziehung kündigt den Pharisäern den bevorstehenden Untergang ihres sichtbaren theokratischen Reichs an, für das sie wirkten, und das Aufblühen einer neuen höhern Ordnung der

---

\*) Das *ἐν ἀνθρώποις* ist nicht zu fassen *ἐν μέσῳ τῶν ἀνθρώπων*, sondern es ist gleich dem *ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων* (s. unmittelbar vorher). Ähnlich steht 1 Tim. 4, 15. *φανερὸν εἶναι ἐν πᾶσι*.

\*\*) Dieselbe ist denn doch sehr künstlich. Man entgeht dieser Künstlichkeit, wenn man in diesem Cap. einfach eine von Jc. herrührende Zusammenstellung einzelner Gnomen und Aussprüche Jesu sieht, die unter einander zwar innerlich, aber nicht durch äußerlichen logischen Zusammenhang verwandt sind. (C.)

†) Vergl. hierüber das zu Mt. 5, 17. Bemerkte.

Dinge, in die sich alle empfänglichen regen Gemüther (zunächst die von den Pharisäern verachteten Zöllner) hineindrängten; die andere, welche das Ewige im Gesetz heraushebt, bezeugt ihnen theils, daß sie selbst, so gut wie die Zöllner, den Eingang in dieses neue Reich hätten finden können, das in seiner Zukunft schon im A. T. verkündigt ist, theils aber macht sie ihnen auch bemerklich, daß dieselbe Oekonomie, auf die sie sich, als auf ihr Fundament, stützen, sie eben verdammt, indem die Gesetze der Vergeltung, welche ihr zum Grunde liegen, ewige (auch für die künftige Welt geltende) Gesetze Gottes sind. (Darauf beziehen sich im folgenden Gleichniß die B. 29. 31., in denen Moses und die Propheten als die genügende Offenbarung Gottes bezeichnet werden, weshalb der keine Entschuldigung hat, der das Gesetz nicht braucht, oder sich eigenmächtig von demselben löst.) Das Verhältniß der Menschen zu dem sie bindenden göttlichen Gesetz wird nun als eine Ehe aufgefaßt, und vom Herrn geleugnet, daß eine willkührliche Lösung von solchem Bande stattfinden darf. Wer dieselbe vollzieht und aus eigner Wahl eine andere Verbindung eingeht, der treibt geistige Hurerei. Durch dieses Bild bezeichnet einmal Jesus die Untreue der Pharisäer gegen Gott, indem sie den Mammon mehr liebten als ihn, dann aber auch ihre Unfähigkeit in das neue Lebenselement des Evangeliums einzutreten, wie sie wähten es zu können, indem sie sich mit Sicherheit als Glieder des Reiches Gottes ansahen; dazu würden nämlich innere Lösungen des Geistes vom Gesetz erfordert, die bei ihnen nicht vorhanden seyen. Gegen diese bildliche Auffassung der Stelle läßt sich wohl weniger das Ungewöhnliche derselben anführen, da Paulus (Röm. 7, 1 ff.) mit demselben Bilde das Verhältniß der Seele zum Gesetz bezeichnet, als die Form, in der das Bild hier angewendet ist; diese hat allerdings etwas, das Bedenken erregen könnte. In jener Paulinischen Stelle nämlich ist das Gesetz als der Mann und die Seele als das Weib aufgefaßt, hier aber wäre das Bild umgekehrt, das Gesetz wäre das Weib, der Mensch aber, der mit demselben verbunden ist, der Mann. Indes läßt sich wohl erkennen, weshalb hier eben diese Auffassung des Bildes vorgezogen seyn mag. Es war nämlich hier nicht sowohl die Rede vom Stande der Seele unter dem Gesetz, wovon der Apostel (a. a. O.) redet und



deshalb das Gesetz als das Herrschende (als den Mann) darstellt; als vom Verhältniß der Pharifäer zu der ganzen alttestamentlichen theokratischen Verfassung. In dieser waren die Pharifäer die bestimmende Kraft (die Pharifäer für die ganze herrschende priesterliche Parthei genommen), und daher war für diese Form der Auffassung des Verhältnisses eben auch diese Wendung des Bildes angemessener. Das *μοιχεύειν* von geistlicher Untreue gegen Gott gebraucht, beruht auf einer so gewöhnlichen Vergleichung, daß es keiner besondern Erwähnung bedarf. Der Gedanke, wer sein wahres Weib verläßt und mit einer Andern sich einläßt, bricht die Ehe, steht hier ganz dem Dienen zweier Herren (B. 13.) parallel; es ist dergleichen unverträglich mit der Einheit der ganzen Lebensrichtung, die der wahre Gottesdienst verlangt. Wer daher so auf beiden Achseln trägt, der verfällt nothwendig dem Gesetz, das in dieser Beziehung seine ewige Geltung hat und noch in jener Welt sich wirksam zeigt (B. 29. 31.) Eine andere Schwierigkeit der bildlichen Auffassung dieser Stelle scheint aber noch darin zu liegen, daß ihr zufolge die eine Hälfte des Verses: *πῶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει*, zur Bedeutung gewinnt, die zweite aber: *ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει*, überflüssig zu seyn scheint. Allein auch diese andere Hälfte der Stelle gewinnt eine Beziehung, wenn man die Pharifäer in ihrer zwiefachen falschen Stellung auffaßt. Die Sünde der Pharifäer bestand nicht bloß darin, daß sie das Gesetz nach seiner ewigen Bedeutung (B. 17.) nicht hielten, indem sie Geld und Gut mehr liebten als Gott; sondern auch darin, daß sie die alttestamentliche Ökonomie nach ihrer vergänglichen Seite (B. 16.), also ihr sichtbares theokratisches Reich, das ihnen eine Quelle des Reichthums war, festhalten wollten, als die Zeit seiner Auflösung da war. Das von Gott Gelöste wollten sie in bindender Kraft erhalten wissen, das von Gott Gebundene lösten sie eigenmächtig auf, und so trieben sie zwiefachen geistlichen Ehebruch. Das Richtige wäre gewesen, wenn sie sich durch den Geist Gottes von dem alten Bunde hätten lösen lassen und dann mit aufrichtigem Sinn in den neuen Bund des Evangeliums (in dem das A. T. nach seiner ewigen Natur fortbesteht) eingetreten wären. Nach dieser Auffassung entsprechen die beiden Hälften von B. 18. genau den beiden vorhergehenden Versen,



und der ganze Gedanke rundet sich somit vollkommen in sich selbst ab. Die folgende Parabel aber gewinnt demnach auch in den Theilen ihre genaue Zurückbeziehung auf das Vorhergehende, in welchen von der ewigen Bedeutung des Gesetzes die Rede ist (B. 29. 31.), welche die Pharifäer übersahen. (Vergl. über die Einzelheiten der Verse die Bemerkungen in den Parallelen bei Mt. 11, 12. 5, 18. 32.)

19. Daß die folgende Parabel zuvörderst eine Beziehung auf die frühere vom ungerechten Haushalter hat, ist unverkennbar \*). Wie nämlich in jener ein Beispiel dargestellt werden sollte, wie man irdische Güter verwenden soll im Dienste Gottes, so ist hier ein Beispiel von einem Reichen gegeben, der sein Vermögen nur zu seinem Genuß verwendet. Absichtlich ist er nicht als lasterhaft (*πονηρός*) gezeichnet, er ist bloß weltlich gesinnt. Im Lazarus dagegen tritt eine Persönlichkeit hervor, die dem Reichen fürs Himmlische hätte dienen können (Lc. 16, 9.). Auch hier also wird wieder Wohlthätigkeit, barmherzige Liebe gegen die Brüder empfohlen. Weniger klar tritt eine andere Beziehung des Gleichnisses heraus, die zur Vermittlung des Zusammenhangs mit dem Früheren sehr wichtig ist. In dem Gespräch zwischen dem reichen Mann und Abraham nämlich wird deutlich hervorgehoben, daß jener als Israelit (weshalb er Abraham Vater nennt B. 24. 27.) diesen als seinen natürlichen Helfer und Beschützer betrachtet. Die Wichtigkeit dieses Vertrauens auf leibliche Abstammung, in dem alle Pharifäer standen, soll durch die Parabel herausgestellt werden. Abraham weist ihn nämlich auf Moses und die Propheten (B. 16. 17.) und richtet ihn durch diese. Daß dem ganzen N. T. zur Basis dienende jus talionis ist es (B. 25.), durch welches Abraham ihn von der Rechtmä-

---

\*) Ganz verfehlt und durchaus irreleitend ist de Wette's Ansicht von dieser Parabel. Er meint, es sollten in derselben bloß die Armen und Reichen, ohne alle Rücksicht auf sittliches Verdienst, einander entgegengestellt und behauptet werden, bloß die Armen als solche würden selig, die Reichen als solche aber verdammt. Wie kann dieser crasse Irrthum der Ebioniten der h. Schrift aufgebürdet werden, und zwar dem auf Seite der Heiden-Christen stehenden Lucas! — Anregend ist v. Meyer's Erklärung dieser Parabel in den Blätt. f. höh. Wahrh. B. VI. S. 88 ff.

figkeit seiner Leiden überzeugt. Der Moses also, auf den die Pharisäer hofften, erscheint eben als ihr Verurtheiler. (Die Parabel ist demnach ein Commentar zu Joh. 5, 45—47.) Das Gleichniß schließt aber hiermit noch nicht; der reiche Mann vielmehr, sich in sein Loos ergebend, appellirt von der Gerechtigkeit an die Gnade, und bittet, daß Lazarus zu seinen Brüdern gesandt werde, um sie zu warnen, aber auch für diese läßt es Abraham bei Moses und den Propheten. Merkwürdig ist hier, daß was Abraham abschlägt, Gott in Christo erfüllt hat, so daß wir in dieser Parabel eben so sehr eine Darstellung des Wesens des Gesetzes haben, als auch eine Andeutung, daß ein darüber Hinausgehendes erforderlich sey. In dieser Beziehung kann man in dem Lazarus, nach dessen Auferstehung der reiche Mann sich sehnt, ein Vorbild Christi sehen, in dessen Auferstehung verwirklicht ist, was jener erbittet. Daß übrigens der Parabel ein bestimmtes Factum zum Grunde gelegen haben sollte, ist kaum wahrscheinlich, mindestens ist eine solche Annahme ganz unnöthig, weil die anschauliche Seite der Parabel nichts Eigenthümliches hat; Arme vor den Thüren der Reichen finden sich überall. Der Name *Λάζαρος* ist daher auch vermuthlich symbolisch = *עֲזָרָא*, Eleazar, „Gottshelf,“ der nur bei Gott Hülfe findet, und — sucht. Wie der reiche Mann wieder die weltliche Gesinnung repräsentirt (nicht die grelle Lasterhaftigkeit, denn offenbar war dieser nach seiner Lust dahin gehende Lebemann noch edler Empfindungen fähig [B. 27.]), so der Lazarus die von allem Zeitlichen entkleideten Frommen. In sofern daher auch Christus zu diesen gehörte, ja diesen Charakter der vollkommenen Armuth rein ausprägte, in sofern paßt auch die Parabel auf ihn selbst; doch erlaubt das Verhältniß des Lazarus zum Abraham, das in dem Gleichniß festgehalten wird, nicht die Beziehung über das Allgemeine auszudehnen, wenn man nicht Abraham als Symbol Gottes des Vaters auffassen will. Während also in der ersten Parabel ein Haushalter mit der Welt und denen, die in die ewigen Hütten aufnehmen, in Verbindung stehend dargestellt wird, erscheint hier die Welt mit den bedürftigen Frommen selbst in Verbindung, so jedoch, daß man sieht, wie von der in der frühern Parabel gegebenen Lehre die rechte Anwendung hätte gemacht werden sollen. Es leuchtet demnach ein, wie viel reicher der Sinn

der Erzählung wird, wenn man sie als Parabel faßt, als wenn sie Geschichte ist; als Gleichniß spricht sie das allgemeine Verhältniß der genussüchtigen Welt zu den Frommen aus, die nicht haben, wo sie ihr Haupt hinlegen. (Die Schilderung des Reichen enthält nur die Züge eines genussüchtigen Weltmenschen. — Ἐνδιδύσσω findet sich nur noch Lc. 8, 27. — Βύσσος = בִּישׁ, womit בִּישׁ und בִּישׁ gleichbedeutend gebraucht wird. Es bedeutet seine Baumwolle. Πορφυρα steht wie פִּרְפִּירָא für die Farbe und das damit Gefärbte.)

20. 21. Im Gegensatz mit dem Reichen wird Lazarus als auch des Nothwendigsten entbehrend dargestellt; er hatte nicht, wo er sein Haupt hinlegte. (Πυλῶν, der den Hof des Palastes einschließende Säulengang, durch den das Thor in denselben einführte. — Über ψυχή vergl. Mt. 15, 27. Von der menschlichen Gesellschaft ausgeschlossen, machte er nur mit den Thieren Anspruch auf den Abfall.) Ja, einem Hiob gleich, war er überdies mit Krankheit beladen, mit Geschwüren (ἐλκῆ) bedeckt. Aber Niemand pflegte sein, oder verband die Wunden, die Hunde leckten sie. (Ἀπολείω findet sich nur hier. Der Ausdruck scheint nicht auf das Mitleid der Hunde gehen zu können, auf welches in dem Zusammenhange nichts führt; die Worte bezeichnen vielmehr seine gänzliche Vernachlässigung von Seiten der Menschen, seine Wunden standen offen, und statt helfender Menschen umringten ihn Hunde. Ihr Lecken der Wunden kann eher ihre Gierigkeit und Lüsterheit, als Mitleid bezeichnen. Die Hunde tragen im A. und N. T. nur einen schlimmen Charakter; nie erscheinen sie als Symbole der Treue oder gar der Barmherzigkeit.) Daß Lazarus zugleich einen geistlichen Charakter wahrer Frömmigkeit und Gottesfurcht repräsentirt, ist nicht ausdrücklich hervorgehoben, der Zusammenhang führt aber nothwendig darauf. Das Gleichniß widerlegt also beiläufig auch jenes jüdische, von den Pharisäern besonders unterhaltene Vorurtheil (das schon das Buch Hiob bekämpfen sollte), daß die Leiden des Einzelnen Folge und Strafe eben seiner individuellen Sünde sey; somit ein Leidender nie den Gottesfürchtigen repräsentiren könne. Jedes Leiden, auch das des Frommen, ist allerdings ein Zeugniß von der Sünde der Gesamtheit; den Folgen dieser allgemeinen Sünde entzieht sich der Heilige nicht, sondern er nimmt sie in

Geduld und kindlicher Ergebung in der Form auf, wie Gott sie eben zur Vollendung des Einzelnen und des Ganzen auf ihn zu legen für gut findet. Das Leiden erscheint somit in der Hand Gottes als ein Vorzug, als ein Mittel sittlicher Vollendung; wessen Streben hingegen dahin geht, jedem Leiden hienieden auszuweichen, der geht ganz in die Selbstsucht ein, verhärtet sein Herz gegen die Unglücklichen, deren Leiden ihn zum Mitleiden veranlassen sollten, und geht somit der Seligkeit, die in der Liebe besteht, verlustig.

22. 23. Kurz, aber höchst bezeichnend ist die Schilderung des Ausgangs dieser verschiedenen Lebensrichtungen. Der Tod, der Act der Auflösung der irdischen Verhältnisse, ereilte Beide; nun aber wurde ihr inneres Wesen offenbar. Lazarus, dem keine Menschen gedient hatten, ward von himmlischen Mächten emporgetragen; dem reichen Mann gab man den letzten sinnlichen Pomp eines Leichenbegängnisses und senkte ihn hinab in's Grab. Nach dem Grundsatz der Vergeltung (V. 25.) erschien also ihr Zustand gerade umgewandelt, und mit dem Maaß, mit dem der Reiche gemessen hatte, ward ihm wieder gemessen (Mt. 7, 2.), wie er den Lazarus nicht erquickt hatte, so ward er in seinem Leiden auch nicht erquickt. (*Βάπτειν* wird auch von classischen Schriftstellern mit dem Genitiv construiert, aber nur in intransitiver Bedeutung. Hier findet die Verbindung mit *ὕδατος* in transitiver Bedeutung statt.)

24 — 26. Diese Darstellung des ganz umgewendeten Verhältnisses ist der Inhalt des folgenden Dialogs. Der Reiche, auf Erden *εὐφραϊνόμενος καθ' ἡμέραν λαμπρῶς*, erleht sich nun eine Wohlthat, um die selbst Lazarus in seinem Elende nicht hatte zu bitten brauchen. (*Καταψύχειν*, erfrischen, abkühlen, findet sich im N. T. nicht weiter.) Aber auch diese wird ihm nach dem unerbittlichen Vergeltungsrechte (Auge um Auge, Zahn um Zahn) abgeschlagen; er hatte seinen *μισθός* dahin (Mt. 6, 2.). Sein irdisches Streben hatte ihm irdischen Lohn reichlich eingetragen. Mit dem ganzen Boden seiner Wirksamkeit sank aber der Lohn selbst in die Vergänglichkeit hinab. Außer diesem Gesetz der Vergeltung wird ihm auch die vorhandene Scheidung der Elemente des Guten und Bösen, die mit dem Tode eintritt, zum Bewußtseyn gebracht. Die *κρίσις* hebt die in dieser zeitlichen Weltordnung



vorhandene Mischung von Gut und Böse auf, und das Verwandte sammelt sich dann zu dem Verwandten, und findet Qual wie Freude eben darin, bei dem Gleichen zu sein. (Χάσμα von *χαίρω*, gähnen, offen stehen, bezeichnet Schlund, Abgrund. Es findet sich im N. T. nur an dieser Stelle. In dem *ἐσθήριαι* liegt das Feste, Unveränderliche solcher Anordnung ausgedrückt. — Eben so nennt Hesiodus den Raum, *ἔνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ λόφῳ κροβάντι κεκρίγεται*, in seiner Theogonie V. 740. χάσμα μέγα.) Hier entsteht aber die schwierige Frage, wie sich in dieser Parabel in demjenigen Theil, der über das irdische Leben hinausführt, Bild und Wahrheit verhalte; eine Frage, die um so weniger mit vollkommener Sicherheit beantwortet werden kann, weil rein didactische Stellen über den Zustand der Seelen nach dem Tode bis zur Auferstehung in der Schrift nicht vorkommen. Den allgemeinen Grundsatz der möglichst sorgsamten Benützung aller Züge der Parabeln festhaltend, scheint mir Folgendes als wahre Idee aus diesem Gleichniß entnommen werden zu können: 1) daß die abgeschiedenen Seelen an einem bestimmten Orte sich versammeln; 2) daß sie geschieden sind nach ihrem Grundcharakter in Gute und Böse, aber doch wechselseitig von einander wissen; 3) daß nach dem Tode ein Übergang von den Guten zu den Bösen oder umgekehrt unmöglich ist. Dagegen ist als parabolische Darstellung aufzufassen das Reden unter einander, sowie die Schilderung der Pein und der gewünschten Erquickung. Jenes, das Wechselgespräch, ist als lebendige Wechselwirkung des Wesens aufzufassen, der Sehnsucht nach Erlösung von der einen und der Stimme des Gesetzes von der andern Seite; dieses als sinnlicher Ausdruck für analoge Empfindungen des psychischen Wesens \*).

Zum richtigen Verständniß der ganzen Schilderung ist aber vor Allem festzuhalten, daß in derselben nicht die Rede ist von der ewigen Seligkeit und Verdammniß, sondern daß der Mittelzustand der abgeschiedenen Seelen vom Tode bis zur Auferstehung hier beschrieben wird. Die Bibel kennt weder den Ausdruck:

---

\*) Man vergl. die lesenswerthe Schrift von Becker's „Mittheilungen aus den merkwürdigsten Schriften der verfloffenen Jahrhunderte über den Zustand der Seele nach dem Tode.“ Augsburg, 1835.

Unsterblichkeit der Seele (Gott ist ὁ μόνος ἔχων ἀθανάσιον, 1 Tim. 6, 16.), noch die moderne Unsterblichkeitslehre. Die Lehre von der ἀνάστασις giebt die Darstellung des Zustandes nach dem Tode ihre eigenthümliche Farbe. Bis zur ἀνάστασις ist die ihres Organs entkleidete Seele in einem Zwischenzustande, in dem sich freilich die Empfindung von Pein oder Freude nach dem ethischen Standpunkt des Individuums richtet, aber der Zustand ist immer nur ein Durchgangszustand, erst mit der Auferstehung und der κρίσις ἐσχάτη tritt die endliche Entscheidung ein. Der Aufenthaltsort für die vom Leibe entkleideten Seelen heißt nun in der Schriftsprache ᾠδης \*) = ἡσῶ; und mit besonderer Beziehung auf die in diesem Ort sich befindenden sündhaften Personen: ἄβυσσος, γέεννα, πυλακή (Mt. 18, 34. 1 Petr. 3, 18.). Mit besonderer Beziehung auf die Frommen aber κόλπος Ἀβραάμ \*\*), παράδεισος (Lc. 23, 43.). Von diesem παράδεισος ist wohl zu unterscheiden das obere Paradies, wie die Rabbinen sich ausdrücken, von dem 2 Kor. 12, 4. die Rede ist. (Vergl. Eisenmenger's entd. Judenth. B. II. S. 296 f. 318.) Obwohl getrennt von einander (B. 26.), sind doch alle abgeschiedenen Seelen, der Auferstehung harrend, an diesem Orte vereinigt [vergl. 1 Sam. 28, 19.], nur in verschiedener Empfindung, je nachdem sie dem Guten oder Bösen sich hingegeben haben, und in verschiedenen Graden des Bewußtseyns, nach den Stufen der geistigen Entwicklung. Auch für die Frommen aber gestaltet sich der Aufenthalt im Scheol als ein Zustand der Sehnsucht, weil die Vereinigung mit dem Körper in seiner verklärten Gestalt die

\*) Vergl. über die Unterscheidung von Hades und Tartarus bei den Griechen Plato's Republik (edit. Steph. p. 614 sqq.). In der dort erzählten Geschichte von dem Armenier spricht sich auch die Idee der Nothwendigkeit aus, daß einer von den Todten wiederkehre, um den Lebenden die Realität der Zustände nach dem Tode zu verbürgen.

\*\*) Der Ausdruck κόλπος Ἀβραάμ findet sich nur an dieser Stelle; er hat seine Parallele an der Stelle Joh. 1, 18., wo der Sohn heißt: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς. Von dem Mahl mit Abraham, Isaaß und Jacob (Mt. 8, 11.) ist der Ausdruck nicht hergenommen, denn dieses ist nicht im Freudenorte des Hades, sondern in der βασιλεία τοῦ Θεοῦ zu denken. Besser nimmt man den Ausdruck als bildliche Bezeichnung der innigsten, unmittelbarsten Einheit und Gemeinschaft.

Vollendung bedingt \*). Hieraus erklären sich die Ausdrucksweisen des N. T. über den Aufenthalt im Scheol, die zu dem Mißverständniß Anlaß gegeben haben, als kenne das N. T. keine Fortdauer der Seele nach dem Tode. Es hebt nur dieselbe seltner hervor wegen des unentwickelten Zustandes des Volks, und konnte auch, so lange der Erlöser nicht erschienen war, nicht zu dem Leben mit dem Herrn in der himmlischen Welt führen. Der Glaube an den Erlöser nämlich führt die Wiedergeborenen sogleich in seine himmlische Gemeinschaft (Joh. 3, 18. 5, 24. 6, 40. 47. 11, 25. 26. 12, 26. 14, 2), so daß der immer unvollendete Zustand im Scheol im N. T. als überwunden erscheint. Stellen der Schrift (z. B. Mt. 12, 32. 1 Petr. 3, 18. 4, 6.), deren Inhalt die Kirche in der Lehre vom descensus Christi ad inferos in ihren engsten Lehrkreis aufzunehmen sich veranlaßt fand, reden von einer Rückkehr aus der *γλαζή* (= Scheol, Hades) und von der damit verbundenen Möglichkeit einer Vergebung der Sünden nach dem Tode. Diese Vorstellung läßt sich nur construiren bei der Annahme eines Mittelzustandes bis zur Auferstehung, an welche sich erst die *κρίσις ἐσχάτη*, die ein vorläufiges Gericht voraussetzt, anschließt. Durch diese *κρίσις ἐσχάτη* werden die Bösen gänzlich der Verdammung anheim gegeben, welche durch Gehenna oder Abyssos im engern Sinn (*λίμνη τοῦ πυρός* Offenb. 20, 14. 15.) local bezeichnet wird. In unserer Parabel kann deshalb von ewiger Verdammniß des Reichen unmöglich die Rede seyn, weil sich die Reime von Liebe und Glauben an die Liebe deutlich in seinen Worten aussprechen, und offenbar der ganze Standpunkt der Darstellung als vor der Auferstehung (und der Offenbarung des Auferstandenen) genommen ist. Abraham erscheint also nur als der Inhaber des Paradieses im Hades und als Repräsentant des Gesetzes; nach diesem befand sich der Reiche in der Pein, aber die Barmherzigkeit konnte sich seiner erbarmen, da in seinem Herzen Anklänge für sie nicht fehlten.

Die hier gegebene Scheidung zwischen Scheol und Gehenna\*\*)

---

\*) „Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes,“ sagt ein christlicher Denker, „ohne Leiblichkeit keine Seligkeit,“ spricht ein anderer.

\*\*) Vergl. Joh. Fr. von Meyer's Schrift: der Hades (Frankf., 1810.), und Blätt. f. höhere Wahrh. Th. 6. S. 222 ff.

ist nothwendige Voraussetzung für das Verständniß vieler dunkler Stellen. Die alte Kirche, welche die Lehre von der Auferstehung des Fleisches festhielt, erkannte die Unterscheidung durchaus an, in den rabbinischen Schriften liegt sie ebenfalls zum Grunde (vergl. Eisenmenger's entdecktes Judenthum, Band II. Abschnitt 5. und 6.) und selbst in der römischen und griechischen Mythologie finden sich Schilderungen, die den alttestamentlichen vom Hades sehr verwandt sind. (Man vergl. Hesiodus in der Theogonie B. 713 ff. Virgil in der Aeneide VI. B. 540 ff.) Die von dogmatischen Ansichten weniger befangenen rationalistischen Ausleger (s. Paulus zu d. St.) erkennen auch im N. T. diese Auffassungsweise willig an, schließen aber freilich sehr falsch daraus auf Accommodation oder Befangenheit in jüdischen Meinungen von Seiten des Erlösers und der Apostel. Vergleicht man, ohne sich durch philosophische und dogmatische Ansichten einnehmen zu lassen, die Lehren des N. T. vom Verhältniß der *ψυχή* und des *πνεῦμα*, der Auferstehung und der *κόλις* genau, so ergibt sich, daß nicht nur die gegebene Auffassung vom Verhältniß der *ψυχή* nach dem Tode die verschiedenen Ausdrucksweisen der Schrift in Harmonie bringt, sondern allein auch so manche Räthsel löst, die bei jeder andern Darstellungsweise ungelöst bleiben. Namentlich läßt sich hiernach der verschiedene Stand, in dem die Seelen abscheiden, besonders der Zustand der Unentwickelten und weder für das Gute noch für das Böse zur Entscheidung gekommenen besser in ihrem Verhältniß zur Seligkeit oder Unseligkeit verstehen \*), als es nach den herrschenden Ansichten der Fall ist. Die biblische Lehre von einem Übergangszustande, in dem die Entschlafenen bis zur Auferstehung verweilen, erlaubt, die Äußerungen der Strenge des Gesetzes und der Barmherzigkeit der vergebenden Liebe in ihrem Schicksal vereinigt zu denken.

---

\*) Mit der katholischen Lehre vom Fegfeuer ist die Lehre von einem Mittelzustande der Seelen nach dem Tode ja nicht zu verwechseln. Das Fegfeuer bezieht sich nach katholischen Grundfägen bloß auf die Gläubigen, welche noch nicht zu vollendeter Heiligung gelangten. Von einem solchen vollendenden Läuterungsfeuer für Gläubige weiß die Schrift durchaus nichts. (Vergl. zu 1 Kor. 3, 13.) In den Mittelzustand des Hades kommen bloß die Vorchristlichen und Ungläubigen; weil viele ohne ihre Schuld des Glaubens entbehren, eröffnet ihnen die göttliche Gnade noch eine Möglichkeit zu demselben zu gelangen [vergl. Offenb. 22, 2.].



27—31. In den letzten Versen der merkwürdigen Parabel läßt der Herr den reichen Mann Fürbitte thun für seine Brüder. In dieser Bitte spricht sich offenbar eben so sehr ein liebendes Andenken an die Brüder, als Glauben an die barmherzige Liebe aus; beides Momente, die zeigen, daß in seinem Innern noch Reime ruhten, die ihn für das Reich der Liebe befähigte. Er hatte sie nur nicht, wie er sollte, entwickelt, und kam erst in der Entbehrung zum Bewußtseyn der Wahrheit. Auf diese Bitte hält ihm Abraham, der hier als Repräsentant des Gesetzes erscheint \*), entgegen, daß sie (die Brüder) das Gesetz hätten, dem sie folgen könnten. Was aber Abraham unerfüllt ließ, das erfüllte die Barmherzigkeit in Christo; er kehrte von den Todten wieder, um die Menschen für Gott zu gewinnen. Die Bitte des Einen ist demnach als die allgemeine Stimme der Sehnsucht aufzufassen, die in der Auferstehung Christi ihre Erhörung fand. In Beziehung auf die Pharisäer gewinnen die Worte, so gefaßt, diese Beziehung: „also werdet auch ihr das ersehen, was ihr jetzt von euch weiset.“ Die Stelle ist verwandt mit Lc. 13, 35. Mt. 23, 39., wo auch die Pharisäer als vom Erlöser überwunden erscheinen. Freilich aber involvirt Lc. 16, 31. *εἰ Μωσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν, οὐδὲ ἐὰν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ, πιστεύουσιν*, auch die Weissagung, daß Viele dieses Wunder der Liebe in der Auferstehung nicht würden glauben wollen. Nichts konnte hiernach ergreifender für die Pharisäer seyn, als diese Parabel! Ein Sohn Abraham's, der Moses und die Propheten kannte, kommt nach dem Tode nicht an den Versammlungsort der Väter, sondern an den Ort der Qual, wo sich ihm Sehnsucht nach Hülfe entwickelt. Die Pharisäer mußten hierin ein Bild ihres eignen Schicksals sehen. Der verachtete Lazarus dagegen (der Repräsentant der Zöllner und Sünder), dessen Seufzen der Reiche überhört hatte, kommt an den Ort der Freude und wird vom Leidenden zu Hülfe gerufen. So, spricht gleichsam das

---

\*) Als solcher konnte Abraham von Moses und den Propheten, die nach ihm lebten, redend geschildert werden. Als Inhaber des Paradieses, in dessen Schoos sich alle Heiligen des A. B. sammelten, konnte Abraham wohl von denen reden, in welchen die Ökonomie des A. T. sich am vollständigsten aussprach.

Gleichniß, werdet ihr auch bei denen Hülfe suchen, die ihr hier verachtet; aber eben nach dem Moses, auf den ihr euch verlaßt (Joh. 5, 45 ff.), werdet ihr abgewiesen werden, nur die Gnade kann sich euer erbarmen, die nicht Böses mit Bösem, sondern mit Gutem vergilt.

## §. 18. Beschluß der Gleichnißreden.

(Luc. 17, 1—10.)

1. 2. Der Anfang dieses Absages weist deutlich auf 16, 1. 14. zurück, und schon das muß wahrscheinlich machen, daß der Zusammenhang zwischen dem Vorhergehenden und Folgenden nicht fehlen wird. Die ersten Sätze schließen sich auch aufs Klarste an die Strafpredigt wider die Pharisäer an. Diese werden als die Anstoß Gebenden und Viele vom Eingehen in das Reich Gottes Abhaltenden dargestellt und mit dem Wehe belegt, die Jünger aber vor ihnen gewarnt. Die Worte passen am Schluß der Rede sehr gut, indem der Herr, nachdem seine ernstesten Ermahnungen ohne Erfolg geblieben waren, nun seine Thätigkeit an ihnen aufgebend, sie ihrem verkehrten Sinn überließ. Mt. 18, 6. 7. finden sich dieselben Gedanken, bei der Gelegenheit, als Jesus das Kind unter die Jünger stellt; nur sind die beiden Sätze dort umgekehrt. Der Inhalt beider Sätze aber ist von der Art, daß man sich leicht eine öftere Anwendung derselben Worte denken kann. (Vergl. über das Verhältniß der Verse zum Zusammenhang im Mt. die a. St.) Was aber den Gedanken des ersten Verses betrifft (der im Mt. seine nähere Betrachtung nicht fand), so liegt darin das Verhältniß der Nothwendigkeit in der Gesamtentwicklung der Menschheit zur individuellen Freiheit auf interessante Weise angedeutet. Das Hervortreten der *σκανδαλα* nämlich liegt theils in der vorhandenen Sünde, theils auch in der Entwicklung der Kirche begründet, die durch den Gegensatz eben vollendet wird; aber ungeachtet der Nothwendigkeit der *σκανδαλα* auf der einen Seite, hat doch auf der andern der *σκανδαλιζων* keine Entschuldigung, weil das Böse nur durch die Zustimmung des Willens in einem Individuum zur Wirklichkeit kommen kann. Es ist also nur das wunderbare Walten Gottes, das selbst aus dem Bösen Gutes zu entwickeln

weiß, das die Einsflechtung desselben in die Entwicklung begreiflich macht, da es einmal ohne sein Zuthun entstanden ist. (*Ἀνεκ-δεκτόν* = *ἀδύνατον*, vergl. Mt. 18, 7.)

3. 4. Von dem böshaften *σατανάζειν* (der Pharisäer) scheidet aber der Herr das aus Schwachheit hervorgehende Fehlen der Brüder (der Zöllner). Wie jenes ernste Strafen fordert, so dieses sanftes Rügen und fortgesetztes Vergeben; wie man von jenen sich aussondern muß, um nicht selbst Schaden zu nehmen (*προσέχετε ἑαυτοῖς*), so diese liebe reich tragen. Verwandte Elemente finden sich Mt. 18, 15. 22. (wo man die Erklärung sehe), allein auch diese Worte sind von solcher Beschaffenheit, daß eine öftere Wiederholung derselben gar nichts Unwahrscheinliches hat; sie mögen an beiden Stellen in richtigem Zusammenhange stehen.

5. Dunkler scheint der Zusammenhang des Folgenden mit dem Vorhergehenden. Schleiermacher (S. 213.) findet die Formel: *ἐποὺν οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ*, verdächtig, weil sie sonst nicht vorkommt. Allein wir können ja bestimmte Gründe für die Wahl derselben hier nachweisen. Es wird das Allgemeinere (*μαθηταί*, B. 1.) in das Speciellere aufgelöst, und die Apostel von der größern Masse der *μαθηταί* geschieden; es mußten somit die *ἀπόστολοι* genannt werden. Was aber den Gebrauch des *ὁ κύριος* anlangt, als Specialname für den Erlöser, so ist eben Lc. derjenige unter den Evangelisten, der denselben am häufigsten hat (vergl. zu Mt. 17, 4.). Schwierig ist nur das *πρόςδεσ ἡμῶν πίστιν*, woran sich (B. 6.) eine Schilderung der Kraft des Glaubens reiht. Verkürzt ist nun die Rede des Erlösers auf jeden Fall; dies aber angenommen läßt sich der Gedankenzusammenhang wohl nachweisen. In den vorhergehenden Ermahnungen sich gegen Pharisäer und schwache Brüder richtig zu stellen, lag natürlich eine Anforderung an die Apostel, ihrem erhabenen Beruf zu entsprechen; aus dem Gefühl der Schwierigkeit entwickelte sich dann die Sehnsucht, das Princip des christlichen Lebens, dessen Besitz ihnen allein die Bürgschaft gab, jenen Ermahnungen nachkommen zu können, in vollstem Maaße in sich zu tragen, und daher die Bitte: *πρόςδεσ ἡμῶν πίστιν*.

6. Der Herr erkennt die Richtigkeit und Wahrheit dieses Verlangens an, indem er die Wirkungen des Glaubens schildert

als welcher das Unmögliche möglich machen kann. Auch diese Stelle hat Mt. 17, 20. ihr Analogon und die öftere Wiederholung von Parallelen aus Mt. macht sehr erklärlich, wie man glauben kann, hier ähnliche Compositionen von Redeelementen zu haben, als sich in der Bergpredigt des Mt. finden. Indesß wollten wir das auch zugeben, so müßte doch auch hier irgend ein Zusammenhang seyn, denn ein unzusammenhängendes Aggregat von Stellen können wir bei keinem sorgsamem Schriftsteller statuiren. Dann ist aber der ganze Charakter des Lc. eben so sehr gegen eine solche Annahme, als der des Mt. dafür ist. Namentlich in diesem Reisebericht ist ein merkwürdiges Beispiel von zusammenhängenden Gesprächen (nicht Reden) Jesu, und deshalb glaube ich, überall den ursprünglichen Gang der Wechselrede bewahrt, und höchstens das Ganze in abgekürzter Gestalt uns von Lc. mitgetheilt zu sehen. Das Bild ist übrigens (mit Mt. 17, 20. vergl.) etwas modificirt. Das Einpflanzen in's schwankende Meer ist, wie dort das Bergeversetzen, Bild des Unmöglichen für menschliche Kraft und die Gesetze irdischer Entwicklung. Die *πίστις* wird daher wieder als Empfänglichkeit für ein höheres Lebensprincip aufgefaßt. (*Συζάμινος* = *סוזאמינוס*, die bekannte Sykomore, welche besonders in Aegypten häufig wächst, und deren Holz zu den Mumienkasten verarbeitet ward. Vergl. Gesenius im Lex. u. d. W.)

7—10. An diese Empfehlung des Glaubens (die natürlich den Rath einschließt, für sein Wachsthum mit Ernst Sorge zu tragen) reiht sich nun eine parabolische Darstellung des Verhältnisses der Jünger zu ihrem Herrn, die mit dem Vorhergehenden offenbar so verwachsen ist. Als Grundstimmung der Gemüther der Apostel ist nach dem *πρόςθες ἡμῖν πίστιν* eine wehmüthige Empfindung von der Schwierigkeit des ihnen bevorstehenden Kampfs und Sehnsucht nach baldiger Ruhe und Belohnung zu denken. In Beziehung auf diese erinnert sie Jesus an ihr Verhältniß; sie stehen als *δοῦλοι* zum *κύριος* da, und die Aufgabe des *δοῦλος* ist für die Zwecke des Herrn und nach seinem Willen zu arbeiten. Dieses ihr Arbeiten giebt aber kein Verdienst, sondern es ist Pflicht. Freilich will es scheinen, als wenn diese Auffassung der von Lc. 12, 37. widerspräche, wo es heißt, der Herr wird die treuen *δοῦλοι* zu Tische setzen und ihnen dienen.



Diese verschiedene Darstellung ist aber nach dem verschiedenen Standpunkt zu erklären, von dem aus der Erlöser spricht. Dort redete er von der Gnade aus, die über Bitten und Verstehen segnet, hier hebt er den strengen gesetzlichen Standpunkt hervor, um die Jünger auf ihre innere Unlauterkeit aufmerksam zu machen. Der demüthige Menschensohn erscheint daher hier als der Gebieter, dem Alle dienen müssen, und die Spitze der Parabel legt den Aposteln, und in ihnen allen Gliedern der Kirche, nahe, daß der Mensch im Dienste Gottes kein Verdienst erwerben kann, daß die höchste Treue nichts als Pflicht ist, und er somit sich stets nur der Gnade getrösten darf. (Ἀποτρίαν und ποιμαίνειν, Bilder der geistlichen Thätigkeit, für welche die Apostel berufen sind.) Absichtlich wählt der Erlöser das Verhältniß des gewöhnlichen Lebens, in dem der Knecht, nach der Arbeit, noch den Herrn bedienen muß. Auch das *μὴ χάριν ἔχειν* soll das dienende Verhältniß genau charakterisiren. Wenn die Spitze des Gedankens als ein Ausspruch gegeben wird, so versteht sich von selbst, daß derselbe als lebendiger Ausdruck des Innern zu fassen ist. Das *ἀχρεῖος* kommt Mt. 25, 30. in positiver Bedeutung vor, in der es den strafbaren, nutzlosen bezeichnet; hier ist es mehr negativ gebraucht, von dem, der keine (besondere) *χρεία* wirkt, sondern nur das Erforderliche thut, dem daher nur die Gnade zu Gute kommen kann. Es involvirt in sofern die Idee des *ταπεινός*, in dem nach biblischem Sprachgebrauch das Bewußtseyn des eignen Mangels an Verdienst und Würdigkeit im Verhältniß zum göttlichen Wesen liegt.

## §. 19. Heilung von zehn Aussätzigen.

(Lc. 17, 11—19.)

Während bis hierher sich ein genauer Zusammenhang verfolgen ließ, tritt mit B. 11. offenbar ein neuer Absatz ein. Es geschieht wieder (vergl. 9, 51.) einer Reise nach Jerusalem Erwähnung, mit der Nebenbemerkung, daß der Erlöser *διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας* wanderte. Rücksichtlich der Darstellung übrigens wegen des Orts der Rückkehr des Aussätzigen läßt B. 14. das: *ἐγένετο ἐν τῷ ἐπάγειν αὐτοὺς ἐκὰς Ἰαυρίσθησαν*, gar keinen Zweifel darüber, daß die Heilung als eine plötzliche und bemerk-

bare, auch sogleich die Rückkehr des Einen veranlaßte, die also noch in der *κώμη* selbst vor sich gehend zu denken ist. (Über die Heilungsgeschichte selbst vergl. das Nähere zu Mt. 8, 2.) In dem Evangelium des Lucas hat diese Erzählung besonders deshalb Bedeutung, weil der Eine Dankbare, der den Gegensatz mit den neun Undankbaren bildet, ein *ἀλλογενής* war; es sprach sich also in dieser Begebenheit aus, daß die Heiden (denen die Samariter nahe standen) vom Erlöser nicht ausgeschlossen würden aus dem Reiche Gottes, sondern als zum Theil vor den Juden berufen erscheinen.

## §. 20. Vom Kommen des Reiches Gottes.

(Lc. 17, 20—37.)

An die vorhergehende Heilungsgeschichte schließt sich wieder ein Gespräch, das bis 18, 14. sich hinzieht, und in dem sich wieder ein genauer Zusammenhang nachweisen läßt. Es ist dem frühern großen Gespräch (von 14, 25. an) darin ähnlich, daß auch hier wieder die Pharisäer im Gegensatz mit den Jüngern erscheinen (vergl. 17, 20. 22. 37. 18, 1. 9.). Wichtig ist das Verhältniß dieses Abschnitts zu Mt. 24., aus dem viele Stellen mit demselben parallel sind. Der viel genauere und schärfere Zusammenhang der Sätze in unserm Abschnitt \*), so wie das Verhältniß dieser Rede Christi zu der Lc. 21. mitgetheilten, die offenbar der Rede Mt. 24. entspricht, indem beide, obgleich von demselben Thema handelnd, sich doch genau ausschließen und an keiner Stelle wiederholen, endlich der allgemeine sammelnde Charakter des Mt. und der genau referirende [?] des Lc. — alles dieses macht höchst wahrscheinlich, daß wir Mt. 24. ebenfalls eine Sammlung von Redeelementen haben, die sich alle auf die Offenbarung des Reiches Gottes beziehen; hier aber eine genau (wenn auch nur auszugsweise) referirte Rede. Die Gedanken selbst fordern

---

\*) Vergl. Schleiermacher über den Lc. S. 217 ff. Nur kann ich damit nicht übereinstimmen, daß in Mt. 24. gar kein Zusammenhang seyn soll; er ist nur loser und das Ganze freier bearbeitet. (Vergl. darüber die Erklärung zu Mt. 24.) Es verhält sich mit dem Abschnitte ähnlich wie mit der Bergpredigt.

ihre zusammenhängende Betrachtung mit der Lehre von den letzten Dingen überhaupt, die sie zu Mt. 24. finden werden; hier beschränken wir uns auf den Nachweis des Zusammenhangs der Worte nach der Relation des Lc. und auf die Erklärung solcher Stellen, die der Rede hier eigenthümlich sind.

20. 21. Ohne specieller die Veranlassung zu motiviren, eröffnet der Evangelist seine Relation mit der Bemerkung, daß die Pharisäer Jesum über das *πότε* des Kommens der *βασιλεία* ge- fragt hätten. (Ob noch in der *κώμη* B. 12., oder wo sonst, das bleibt unbestimmt.) Der Erlöser fertigt zuerst die vorwichtigen und hochmüthigen Frager ab, um dann (B. 22.) daran Belehrungen für die Jünger anzureihen. Das Kurze der Bemerkung Jesu hat daher (wie Schleiermacher richtig a. a. O. sagt) seine rechte Bedeutung hier. Offenbar sprach sich nämlich in der Frage: *πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, nicht bloß der äußerliche Sinn der Pharisäer aus, sondern auch ihr selbstgefälliger Dünkel (18, 9.). Sich selbst betrachteten sie als die durch Geburt und theokratische Stellung hinlänglich legitimirten Inhaber des zu erwartenden Reiches; es lag ihnen deshalb nur an, Jesu Meinung von der Zeit des Eintritts desselben zu erfahren. Den materialistischen Ansichten und Hoffnungen der Pharisäer gegenüber galt es daher, die ideale Seite des Reiches Gottes hervorzuheben. Dies thut der Herr, indem er zunächst die Aussicht auf eine glanzvolle Offenbarung desselben vernichtet. Alles, was sich die Pharisäer Glänzendes bei der Aufrichtung des irdischen Reiches des Messias vereinigt dachten, liegt in dem Ausdruck *παράτηρησις* zusammengefaßt. (Der Ausdruck findet sich im N. T. nur hier; er bezeichnet eigentlich die Handlung des Bemerkens, Beobachtens, dann alles die Beobachtung Reizende, Anregende. Aquila hat 2 Mos. 12, 42. *בִּרְיָא* durch *παράτηρήσεις* gegeben. Sodann entnimmt der Erlöser das Reich Gottes überhaupt der räumlichen Erscheinungswelt: *οὐδὲ ἑρρουσιν, ἰδοὺ ὧδε, ἰδοὺ ἔχει*, und verlegt es endlich in die innere Welt des Geistes (*ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν*). Der Ausdruck *ἐντὸς ὑμῶν* macht die Pharisäer nicht zu Gliedern des Reiches Gottes, sondern setzt nur die Möglichkeit ihrer Aufnahme in dasselbe, indem die Innerlichkeit seiner Offenbarung als allgemeines Kriterium desselben hingestellt wird. Die Fassung des *ἐντὸς ὑμῶν*

durch „unter euch,“ der außer Paulus, Fleck, Bornemann auch de Wette beigetreten ist, muß deshalb gänzlich zurückgewiesen werden, weil der Satz so keinen Gegensatz mit dem Vorhergehenden ἰδοὺ ὧδε bildet. Das ἐστὶ hat nur in sofern einen Nachdruck, als es das Reich als in einigen schon gegenwärtig hervorheben soll. Mit dieser idealen Auffassung des Reiches Gottes scheint nun aber die folgende (an die Jünger gerichtete) Rede in Widerspruch zu stehen, in der wieder von der ἡμέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου so die Rede ist, daß derselbe als äußerliches Factum mit äußerlichen Wirkungen aufgefaßt wird. Zwar bilden diese Wirkungen, in sofern sie als Schrecken erregende geschildert werden, den Gegensatz mit der von den Pharisäern erwarteten παραίτησις, auch wird die Zukunft des Menschensohns (B. 24.) als eine Alles plötzlich ergreifende Erscheinung dargestellt, im Gegensatz mit dem ὧδε und ἐκτὶ (B. 21.), immer aber erscheint hier die βασιλεία als eine äußerliche, während sie B. 21. ἐντὸς ὑμῶν οὖσα heißt. (Noch bestimmter schildern Mt. 24. Lc. 21. die Erscheinung der βασιλεία als eine äußere.) In dieser zwiefachen Auffassung und Darstellung des Reiches Gottes in seiner Erscheinung (vergl. zu Mt. 3, 2.) sind aber die beiden, sich wechselseitig ergänzenden Hälften derselben geschildert. Das Reich Gottes ist eben so sehr in seinem Ursprunge ein rein geistiges, als in seiner Vollendung ein auch äußerlich erscheinendes. In der geistigen Form trat es auf bei der Gegenwart Christi in seiner Niedrigkeit, und deshalb hebt der Erlöser eben diese Seite den Pharisäern hervor, welche sie gänzlich verkannten; in der äußerlichen Erscheinung wird sich das Reich Gottes bei der Gegenwart Christi in der Herrlichkeit offenbaren, und in dieser Gestalt schildert der Herr es besonders Mt. 24. Lc. 21. Hier hebt er die künftige Offenbarung des Reiches nur in sofern hervor, als ihr Leidensmomente vorhergehen und die Erscheinung des Sohnes Gottes selbst auch etwas Entsetzliches Erregendes für die in den sinnlichen Lebensgeschäften befangene Welt haben wird. Dadurch sollen auf der einen Seite die Jünger getröstet werden in den bevorstehenden Kämpfen, und wach gemacht werden, sie im Glauben zu bestehen; auf der andern Seite aber die Pharisäer zum Bewußtseyn geleitet werden, daß die Offenbarung des Reiches für sie nicht nothwendig etwas Erfreuliches habe, sondern im Gegentheil, daß sie



ihnen Verderben bringen werde (wie den zur Zeit Noah's und Lot's Lebenden), wenn sie das Reich Gottes in seiner Geistigkeit und innern Offenbarung, wie sich dieselbe in der Erscheinung des leidenden Menschensohnes ihnen präsentirte, nicht zu erkennen und in sich aufzunehmen vermögten. So aufgefaßt hat die folgende Rede etwas so in sich Geschlossenes und Vollendetes, daß man nicht zweifeln kann, der Erlöser habe sie eben so gehalten und Mt. nach seiner Gewohnheit ihre Elemente mit in die große Rede verarbeitet, in welcher er die Erklärungen Jesu über seine Parousie zusammenstellte. B. 22—25. ist nämlich zunächst ganz an die Jünger gerichtet; der Erlöser setzt in diesen Worten bei ihnen das Bewußtseyn voraus, daß die *ἡμέραι τοῦ κύριου τοῦ ἀνθρώπου* (die Offenbarung des Reiches Gottes nach seiner idealen Seite) schon da seyen, und weist sie nur auf die dunkeln Stunden hin, die noch über sie kommen würden, bevor der innere Keim auch zur äußern Erscheinung gelangen könne. Vor den aus falscher sinnlicher Hoffnung auf die baldige Offenbarung des Reichs hervorgehenden Gefahren (*ἰδοὺ ὥδε, ἰδοὺ ἐκεῖ*) warnt dabei der Herr, indem er diese Offenbarung als an keine einzelnen Persönlichkeiten oder Kreise geknüpft darstellt, sondern als eine allgemein spürbare, alles Verwandte in eine große Lebenseinheit verschmelzende Handlung der göttlichen Allmacht. Vor dieser Offenbarung des Göttlichen in seinem Glanz durch den Menschensohn müsse aber dessen Erniedrigung hergehen (Lc. 17, 25. hat seine Analoga Mt. 16, 21. 17, 22. der Gedanke ist gewiß mehr als Einmal vom Erlöser in verschiedenen Formen ausgesprochen); wodurch der Gegensatz zwischen der Erhabenheit und Niedrigkeit ergreifend herausgestellt wird.

26—30. In den folgenden Versen zieht Jesus zwischen der letzten und erhabensten Offenbarung des Göttlichen, die sich als die Frommen beseligend, die Gottlosen strafend darstellt, und zwei frühern partiellen Ereignissen ähnlicher Art eine Parallele und stellt, mit offenkundiger Beziehung auf die Pharisäer (B. 20. die als dem *κόσμος* angehörig aufgefaßt werden), die Stellung der ungläubigen Welt gegen jene als dieselbige dar, welche nach dem Zeugniß der Geschichte bei diesen stattfand. In ihrer fleischlichen Sicherheit ward ihnen die Offenbarung Gottes ein Tag des Verderbens.

31—36. Um die Ermahnung nachdrücklicher zu machen, wird in den letzten Versen das Plötzliche des Hereinbrechens solchen Tages\*) und die Schwierigkeit, in seiner Prüfung zu bestehen, in sinnlichen Bildern ausgemalt, die zum Theil auch Mt. 24. aufgenommen hat, wo man das Nähere darüber sehe. Die Beziehung auf Lot's Frau (V. 32.) enthält die Mahnung, sich von der Anhänglichkeit an allem Irdischen bei Zeiten zu lösen, woran sich (V. 33.) trefflich die Aufforderung zur Selbstverleugnung reiht. (Diese Stelle hatten wir schon Mt. 10., 39.; sie ist auch von der Art, daß ihre öftere Anwendung in der Natur der Verhältnisse liegt. Die eigenthümliche Form dieses Ausspruchs bei Lc. muß daher als freie Variation aufgefaßt werden, wie sich dergleichen der Schöpfer eines neuen charakteristischen Ausspruchs mit seinen Worten stets erlaubt. Mt. hat, statt des ζωογονήσει des Lc., εὐρήσει αὐτήν. Das ζωογονεῖν, das sich nur noch im N. T. Apost. Gesch. 7, 19. findet, ist das bezeichnendere Wort; es deutet an, daß die selbstverleugnende Thätigkeit, die natürlich in Verbindung mit dem sie anregenden und belebenden schöpferischen πνεῦμα zu denken ist, selbst das höhere Leben mittheile. Diese Auffassungsweise, wodurch das Positive wie das Negative zugleich in das Subject selbst verlegt wird, ist übrigens selten in der Schrift. Die Erklärung des ζωογονεῖν durch lebendig erhalten ist als eine Verflachung des tiefern Gedankens abzuweisen.)

37. Lc., der immer mehr Gespräche als Reden mittheilt, läßt bei dieser Schilderung der scheidenden Kraft des Tages des Menschensohnes, welche die nächsten und innigsten Verhältnisse löst, und alles Verwandte zu dem Verwandten zieht, die Jünger nach dem ποῦ fragen. Das Charakteristische dieser Frage, wie der Antwort des Heilandes (die Mt. 24, 28. ohne die Frage

---

\*) Die Erwähnung der Nacht (V. 34.) bildet keinen Gegensatz mit dem Tage (V. 31.), der Ausdruck steht nur für Zeitmoment überhaupt. Auch ist nicht mit der Wette an das Bild zu denken, wornach der kommende Messias ein Dieb in der Nacht heißt, vielmehr sollen V. 34—36. nur verschiedene Situationen hervorgehoben werden, in denen sich mehrere gleichmäßig befinden, die aber innerlich ganz geschieden dastehen, was durch den entscheidenden Act zur Kunde kommt.

in den dortigen Zusammenhang eingereiht ist), zeugt für die Ursprünglichkeit der Relation des Lc. Die Jünger müssen nämlich als theilweise noch in den herrschenden Ansichten vom Messiasreich befangen aufgefaßt werden; das Volk Israel stand ihnen also auch vermuthlich noch da, als durch seine Abstammung von Abraham hinlänglich für das Reich Gottes legitimirt. Die Schilderung des Erlösers schien ihnen aber für ihre nächsten Umgebungen nicht passend, sie erfragten also das Wo\*)? Die Antwort des Erlösers führt sie aber vom Beschränkten auf das Allgemeine zurück, indem er den sittlich-religiösen Verfall (πτῶμα) als Grund der Zerstörung angiebt. In sofern sich daher dieser auch des Volkes Israel bemächtigte, ist dasselbe selbst der Zerstörung mit unterworfen; nur das Lebendige bleibt in Verbindung mit der Lebensquelle, und kann deshalb auch in den höhern Kreis des Daseyns aufgenommen werden, der sich vorbereitet. (Über das Speciellere vergl. zu Mt. 24, 28.)

## §. 21. Von der Wirksamkeit des Gebets.

(Lc. 18, 1—14.)

Daß die folgende Parabel, die Lc. allein hat, in genauem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden steht, leidet keinen Zweifel. Schon das λέγει δὲ καὶ αὐτοῖς weist deutlich auf 17, 22. 37. zurück; die Erklärung der Parabel aber (B. 6 ff.) bezieht sich auf die vorhergehende Rede von den Drangsalen vor der Parousie ausdrücklich. Zwischengespräche sind indeß aller Vermuthung nach ausgelassen und diese werden sich auf die Gefahren der letzten Zeit und die Mittel, ihnen zu entgehen, bezogen haben (vergl. Schleiermacher S. 219.) Dazu paßt sehr gut, daß der Erlöser die Jünger hier auf das Gebet verweist, als auf das Mittel, Gottes Schutz und Beistand gegen die böse Welt zu erlan-

---

\*) Fälschlich hat man sich durch Vergleichung von Mt. 24. verleiten lassen, das ποῦ = πῆρ in der Bedeutung quomodo zu nehmen. Es ist aber hier keine bestimmte Beziehung auf Judäa und Jerusalem vorhergegangen, und daher die Frage, wo wird das Alles geschehen? eben sehr passend im Munde der erschrockenen Jünger. Auch bestimmt das folgende εἰπὺν den Sinn hinlänglich.

gen. Was aber die eigenthümliche Form des Gleichnisses, die Jesus hier wählt, betrifft, so beziehe ich mich auf das zu Mt. 9, 17. Bemerkte zurück. Die Gleichnisse des Erlösers sind bisweilen nicht von dem absolut wahren Standpunkte aus dargestellt, sondern von einem relativen. Von jenem aus hätte Gott nie mit einem *καὶ τῆς ἀδικίας* verglichen werden können, man mag die Schärfe des Ausdrucks noch so sehr zu mildern sich bemühen; von dem menschlich untergeordneten Standpunkte aus betrachtet aber hat die Vergleichung tiefe Wahrheit für die Empfindung des mit der Noth des Erdenlebens Kämpfenden. Indem daher der Herr sich auf diesen Standpunkt herabläßt, erhält die parabolische Schilderung etwas die innerste Empfindung Ergreifendes und dadurch den Willen zur That Bewegendes. Im Kampf mit Welt und Sünde, um sich und in sich, im Gefühl der Verlassenheit von Gott (wie sie im Hiob geschildert ist), und ohne irdische Stütze und Hülfe, gleicht die Seele einer *λίγα*, die vergeblich einen bösen Richter ansieht. Aber das Anhalten im Gebet besiegt endlich auch die Härte des Himmels. (In ähnlicher Härte erschien Jesus selbst Mt. 15, 22 ff.)

1. Im N. L. ist das Gebet nicht ein Geschäft, oder ein an Stunden gebundener Dienst, sondern Ausdruck und Bedingung des höhern Lebens, wie im physischen Leben das Athmen (vergl. Lc. 21, 36. Ephes. 6, 18. 1 Thess. 5, 17.). Das zuständige Gebet ist demnach nicht als ein Aussprechen bestimmter Formeln, sondern als innere Richtung des Geistes auf Gott, als lebendige Sehnsucht nach seiner Offenbarung, als das Athmen des innern Menschen zu fassen. In diesem steten Fluß des geistigen Lebens und Rückfluß stehend haben wir den Erlöser zu denken (Joh. 1, 51. 5, 19.); wie aber im Leben des Herrn, obgleich es Ein Gebet war, Momente nicht fehlten (vergl. zu Mr. 1, 35.), in denen er sich mit besonderer Richtung auf seinen himmlischen Vater im Gebete ergoß, so schließt auch das *πάντοτε προσεύχεσθαι* im Leben des Gläubigen Momente erhöhten Gebetslebens, in denen sich dasselbe in bestimmten Worten und directer Anrede an Gott ausspricht, nicht aus. Da aber die Bewahrung des höhern Lebens, in sofern es fortwährend vom Irdischen bedrängt erscheint, den Kampf voraussetzt, fügt Jesus noch hinzu, nicht matt zu werden in diesem innern Kampf. (Das *ἐκκακεῖν* gehört ganz



der Paulinischen Sprache an, mit der die des Lc. einige Verwandtschaft hat. Dem Ausdruck hier eine Beziehung auf Berufsgeschäfte und deren treue Verwaltung zu geben, wie Schleiermacher S. 220. will, dazu ist durchaus kein Grund; es ist mit dem *πάντοτε προσεύχεσθαι* zu verbinden.)

2—5. In der Auffassung der Parabel kommt Alles darauf an, daß man die Schärfe in dem Ausdruck *κριτής τῆς ἀδικίας* nicht mildere. V. 7. stellt nämlich Gott mit diesem *κριτής* so in Gegensatz, daß von der Erhörnung der Wittwe durch jenen zurückgeschlossen wird auf die weit gewissere Erhörnung der leidenden Gläubigen von Seiten Gottes, worin denn zugleich die Andeutung enthalten ist, daß die scheinbare *ἀδικία* Gottes immer nur eine weise Form der Offenbarung seiner Liebe ist. (Die Formel: *Θεὸν μὴ ὑποβύμενος, ἀνθρώπον μὴ ἐντροπύμενος*, ist stärkster Ausdruck der Unschlösfigkeit; indeß selbst diese kann durch die anhaltenden Bitten überwunden werden, wenn sie auch den Bittenden nur befriedigt, um seiner los zu werden. *Ἐντροπύεσθαι*, in der Bedeutung revereri, findet sich noch Lc. 20, 13. Mt. 21, 37. öfter). Absichtlich wird auch dem *κριτής*, als er endlich den Entschluß faßt, der verfolgten Wittwe ihr Recht angedeihen zu lassen (*ἐκδικεῖν*, bedeutet die *δίκη* ausüben, handhaben, dann rächen, strafen), ein unlauteres Motiv untergeschoben. Die Liebe zur Gerechtigkeit bewegt ihn nicht, sondern die Neigung zur Bequemlichkeit (*διὰ τὸ παρέχειν μοι κόπον*) und die Furcht vor verstärkern Belästigungen von ihr. (Durch das *εἰς τέλος* ist das *ἐπωπιάζειν* als die Spitze des drängenden Glehens der verfolgten Wittwe angedeutet. Das *ἐπωπιάζειν* findet sich nur noch 1 Kor. 9, 27. Es bedeutet eigentlich unter's Auge schlagen, dann überhaupt schwer belästigen, bedrücken. Die Lesart *ἐπωπιάζει* oder *ἐποπιέζει*, — *ἐποπιόω* ist die dorische Form von *ἐποπιέω* — hat ziemlich viele Autoritäten für sich. Allein sie giebt einen unpassenden Sinn, indem der Ausdruck mildernd ist, „ein wenig, leise drücken.“ Das *ἐπωπιάζειν* schien den Abschreibern vermuthlich ein zu derber Ausdruck für eine *χίρᾱ* zu seyn, weshalb sie den sanfteren substituirt.)

6—8. An die Parabel schließen sich einige sie auf die vorliegenden Verhältnisse anwendende Worte an. Offenbar lag es nicht im Interesse des Heilandes, die einzelnen Züge der Para-

bel zu deuten; er spricht weder von der *χώρα*, noch vom *ἀντίδικος*. Der Zusammenhang ergiebt aber, daß die *χώρα* Bild der verfolgten Gemeinde sey (Jes. 54, 1.), und der Gegner Symbol für den Fürsten dieser Welt, indem alles Widerstrebende wider die *βασιλεία* und ihre Entwicklung, das freilich unter Gottes Leitung grade ihre Vollen dung wirken muß, concentrirt gedacht wird. Der Herr legt nur Nachdruck auf das Wort des Richters, dem die göttliche Liebe und Gerechtigkeit entgegengestellt wird, um durch das Gegentheil die zu lehrende Wahrheit desto nachdrucksvoller herauszustellen. (Die Frage, in welcher der Gedanke ausgedrückt ist, hebt ihn ebenfalls schärfer heraus; sie weckt das Bewußtseyn von der Wahrheit im Gemüth des Hörers.) Als der Gegenstand der göttlichen Sorge (*ἐκδίκησις* mit Beziehung auf B. 4.) werden die *ἐκλεκτοί* genannt (vergl. darüber zu Mt. 22, 14.); diese erscheinen (nach 7, 22 ff.) bis zur Offenbarung des Menschensohns in seiner Herrlichkeit den Angriffen der Sünde von Seiten des Reiches der Finsterniß exponirt [vgl. Offenb. 6, 10.], werden aber vom Herrn zu seiner Zeit mit starkem Arm errettet werden, indem sie im Glauben verharren, der anhalten- des Gebet (*βοᾶν ἡμέρας καὶ νυκτός* = dem πάντοτε B. 1.) zur nothwendigen Äußerung hat. Es enthält also das anhaltende Gebet nicht die Bedingung der *ἐκδίκησις*, diese liegt vielmehr in dem Erwähltseln; die Erwählten sind ihrer Natur nach die harrenden Gläubigen, die der Vater im Himmel unfehlbar retten wird. Die Hülfe von oben wird aber ausdrücklich als eine nach Gottes Rath verzögerte dargestellt, mit Beziehung auf B. 4. Dem οὐκ ἤθελσεν ἐπὶ χρόνον steht das μακροθυμεῖν B. 7. parallel. (Μακροθυμεῖν entspricht gemeiniglich dem רַחֵם אוֹרְחָם oder רַחֵם רַחֵם in der Bedeutung mit Geduld, Langmuth tragen. Von Gott gebraucht setzt der Ausdruck daher sein Verhältniß zur Sünde der Menschen voraus; hier ist der allgemeine Begriff des Verschiebens, der dem Langmuthüben inhärrt, allein herausgehoben. Merkwürdig ist aber immer die Wahl eben dieses Ausdrucks in diesem Zusammenhange. Da nämlich auch die *ἐκλεκτοί* als der sündigen Menschheit noch angehörig zu denken sind, und das Verschieben der Erlösung nicht als ein zufälliges, sondern als ein absichtliches gefaßt werden muß, dessen Zweck eben die Läuterung der Auserwählten ist; so gewinnt das μακρο-

θυμεῖν eine ausnehmend feine Beziehung.) Mit dem ἐπὶ χρόνον contrastirt aber B. 8. das ἐν τάχει. Am besten faßt man den Ausdruck so auf, daß derselbe die Vollendung der Prüfungszeit zur Voraussetzung hat. „So wie der Zweck der Leiden erreicht ist, tritt auch die Hülfe sofort ein.“ Die Darstellung hat übrigens sowohl für die Totalität, als für jeden ἐκλεκτός ihre Wahrheit, indem sich die Entwicklung des Ganzen wie des Einzelnen völlig analog verhält. Für den Einzelnen ist immer sein Abruf von hier das Kommen des Herrn. Von diesem Kommen des Herrn sprechen die Schlußverse von B. 8. so, daß in demselben die göttliche ἐκδόκιμος als gegeben erscheint. Dunkel ist aber, wie die zweifelnde Frage: ἄρα εἰρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς; mit dem Vorhergehenden zusammenhängt. Wollte man die Worte übertragen: wird er Glauben finden, d. h. wird man ihm glauben, so würde das ein dem Zusammenhange ganz fremder Gedanke seyn. Denn die Zukunft des υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ward (17, 24.) als die ὁστροπή geschildert, wodurch sie als eine unverkennbare bezeichnet werden soll; und überdies fragt es sich bei dem Act der Entscheidung nicht, ob dem Richter Glauben geschenkt wird. Der Gebrauch des Artikels (τὴν πίστιν, den nur sehr wenige Codd. auslassen, und gewiß bloß, weil sie den Sinn der Stelle verfehlten), führt auf eine andere Erklärung der Worte: „wird der Menschensohn den (wahren, erforderlichen) Glauben finden?“ Das aber würde heißen: werden auch ἐκλεκτοί seyn? und so scheint es, als stellte der Erlöser selbst den Sieg seines ganzen Werkes in Frage, was doch undenkbar ist. Vergleichen wir aber oben 17, 26. 28. und besonders Mt. 24, 22., so leuchtet ein, daß der Heiland nur die Größe der Versuchungen der letzten Zeit und die Nothwendigkeit des ernstesten Gebets recht nachdrücklich schildern will, indem die Zahl der Auserwählten, zu denen die (wie Noah's und Lot's Zeitgenossen) verloren gehen, sehr klein seyn wird und selbst diese kleine Zahl der besondern göttlichen Unterstützung zum Siege bedarf. So schließt sich also die zweifelnde Frage nach der πίστις genau an B. 1., an das δεῖν πάντοτε προσεύχασθαι, an, indem die Größe der Gefahr die Nothwendigkeit der Sorge anschaulich macht. Die vom Erlöser gesuchte πίστις ist somit nicht ein bloßes Fürwahrhalten, daß Jesus der Heiland sey, denn als solchen werden ihn

in seinem Kommen Alle deutlich erkennen; sondern es bezeichnet die *πλοῦς* den Grund des Gemüthszustandes aller derer, die bestehen in der Zukunft des Herrn, in sofern ihr Wesen die Einflüsse des Geistes Christi in sich aufgenommen hat und ihm gleichförmig gebildet ist. Wo dieses Verwandte nicht in dem innersten Kern der Persönlichkeit vorhanden ist, da kann auch keine Eingliederung in die *βασιλεία* erfolgen, in der eben der Geist Christi das herrschende Element ist.

9. Schwieriger ist es den Zusammenhang der andern Parabel mit dem Vorhergehenden nachzuweisen. Auf den ersten Blick freilich scheint die Schilderung derer, gegen welche die Parabel gerichtet ist (*πεποιθότες ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι ἐνὶ δίκαιοι*), ganz zu den Pharisäern (17, 20.) zu passen; allein Schleiermacher erinnert mit Recht (S. 221.), daß es der Idee der Parabel widerspreche, den Pharisäern einen Pharisäer als Bild in parabolischer Darstellung vorzuführen. Er denkt daher an einige unter den Jüngern selbst, die sich übermüthig geäußert haben mögten, und welche durch die folgende Parabel gestraft werden sollten. Sehen wir aber, daß alles Vorhergehende zusammenhängt, wie auch Schleiermacher annimmt, so scheint doch auch das unpassend, zur Rüge der Jünger eine Figur der Parabel von den gegenwärtigen Pharisäern (17, 20.) zu entlehnen. Es ist mir daher wahrscheinlich, daß diese Parabel ursprünglich vom Herrn in anderm Zusammenhange gesprochen ward, vom Lc. aber mit Beziehung auf die Pharisäer hier eingereiht ward, auf welche doch V. 9. zu bestimmt zurückweist. Mögte dann Jesus in dem ursprünglichen Zusammenhange, in dem die Parabel gesprochen war, sonst irgend welche Personen durch dieselbe haben strafen wollen, immer konnte sie Lc. hier zu dem Ende nutzen, um die Gesinnung des Erlösers gegen die Pharisäer zu zeigen.

10—12. In der Tendenz der Parabel liegt wieder (wie zu Lc. 15. bemerkt wurde), daß dem Pharisäer in der That eine *δικαιοσύνη*, aber freilich nur eine äußere, gesetzhliche; dem *τελω-νῆς* in der That eine *ἀδικία* zugeschrieben werde. Es soll nämlich gerade wieder wie dort (a. a. D.) das Verhältniß der *βασιλεία*, die sich dem Bußfertigen, Bedürfnisreichen offenbart, zu dem gesetzhlichen Zustande geschildert werden. Das Streben, das



Gesetz als ein Äußeres aufzufassen und zu halten, kann zu eigenliebiger Selbstgerechtigkeit führen, die weiter von Gott entfernt, als Übertretung des Gesetzes, falls diese die Sehnsucht nach Erlösung weckt. Freche Nachlosigkeit freilich, in der sich Gesetzesübertretung mit Mangel an Buße und Erlösungsbedürftigkeit verschmilzt, ist ärger als Beides. In ihrem gemeinsamen Verhältniß zu Gott, im Gebet, werden die Repräsentanten jener beiden Richtungen, der eigenliebigen, hoffärtigen Gesetzerfüller, und der demüthigen Gesetzesübertreter, aufgefaßt, und die Gedanken, welche in diesem Verhältniß ihnen kommen, als der Ausdruck ihres Wesens genommen. (Das *προσηύχετο πρὸς ἑαυτόν* entspricht dem *עָנָה וַיִּשָּׁח*. — In dem *σταθεὶς προσήύχετο* ist auf die jüdische Sitte Bezug genommen stehend zu beten (1 Kön. 8, 22. 2 Chron. 6, 12. Mt. 11, 25.). Die erste Hälfte des dem Pharisäer in den Mund gelegten Gebets könnte der wahre Ausdruck lauterer Frömmigkeit seyn, wenn in dem *εὐχαριστῶ σοι* die wahrhaftige Anerkennung läge, daß der bessere sittliche Zustand ein Werk der göttlichen Gnade sey, und daher ihm allein die Ehre dafür gebühre. Dann aber würde ein solches Bekenntniß dessen, was Gott gethan, nicht ohne Ausdruck der Beugung über die eigne Untreue seyn können, die immer da am deutlichsten erkannt wird, wo Gott am kräftigsten wirkt. Diese *ἐκγνώσις τῆς ἁμαρτίας* zu wirken ist auch immer der eigentliche Zweck des Gesetzes, den es bei den Lauteren nothwendig erreichen mußte. Nur die pharisäische Unlauterkeit, die sich mit der Form begnügte, ohne das Innere der Einwirkung des Gesetzes zu öffnen, konnte als Lohn die selbstgefällige Eitelkeit von ihrer Gesetzesbeobachtung davon tragen. Selbst die Formen alttestamentlicher Frömmigkeit (das *νηστεύειν, ἀποδεκατοῦν*, vergl. zu Mt. 23, 23.), welche in's Innere führen und das Bewußtseyn der Armuth und Demuth, daß der Mensch Alles Gott schulde, wecken sollten, selbst diese macht die Selbstgerechtigkeit zu Scheinwerken ihrer Gerechtigkeit. Aber je mehr sich ihre Masse häuft, desto tiefer sinkt der Mensch; das einzige Mittel, sich zu heben, ist, die Last abzuwerfen und Buße zu thun selbst für die scheinbaren guten Werke. (Über die Bedeutung von *σάββατον*. Woche, vergl. zu Mt. 28, 1.)

13. In diesem Stande ächter Buße steht der *τελῶνης*, des-

sen äußere Erscheinung (er steht in ehrerbietiger Ferne, aber nicht als Heide, denn er ist im Ganzen dem Pharisäer parallel stehend zu denken, folglich auch im Besiz der Wohlthat des Gesetzes; wagt nicht aufzublicken, schlägt die Brust, als Symbol des Schmerzes, vergl. Lc. 8, 52.) dem Innern entspricht, das sich in dem Gebete darlegt. Buße und Glauben durchdringen sich in ihm, und somit sind die Elemente für ein neues höheres Leben in neuteamentlicher δικαιοσύνη für ihn gegeben; der ἁμαρτωλός ist der βασιλεία τοῦ Θεοῦ näher als der δίκαιος.

14. Um dieser Grundlage willen heißt der τελώνης ein δεδικαιωμένος, weil mit Buße und Glauben die daraus entspringende δικαιοσύνη selber gegeben ist. Nur ein totales Mißverstehen des Erlösers kann aber die Worte so fassen, als sey die bloße Reue hinreichend die Seligkeit zu erlangen. Vielmehr will der Herr (wie Lc. 15.) darstellen, daß nur so empfängliche Gemüther, wie das des Zöllners, für die Aufnahme seiner Segnungen geeignet sind, die Pharisäer sich dagegen selbst von denselben ausschließen. Die schon Lc. 14, 11. erklärte Gnome schließt daher die Parabel bedeutsam ab, indem sie eben so sehr die verderblichen Folgen des Hochmuths, als die beseligenden der Demuth hervorhebt. (Vergl. noch zu Mt. 23, 12. und Ap. Gesch. 10, 35.)

---

## V.

# Fünfter Theil.

## Die letzte Reise Christi nach Jerusalem.

---

### A. Erster Abschnitt.

#### Die Reise.

(Mt. 19, 1—20, 34. Mr. 10, 1—52. Lc. 18, 15—19, 28.)

Im Lc. zieht sich zwar der Zusammenhang (wie zu Lc. 9, 51. bemerkt ist) noch bis 19, 48. hin. Wir folgen aber von nun an auf's neue dem Mt., der wieder als vorherrschend auftritt. Daß wir übrigens im Lc. zu der letzten Reise nach Jerusalem übergegangen waren, zeigt sich jetzt deutlich, indem die Darstellung des Mt. darüber keinen Zweifel läßt, daß er von dieser letzten Reise erzählt, und dieser Evangelist doch in den meisten Mittheilungen von nun an mit Lc. übereinstimmt. In diesem Abschnitt hat Lc. nur die Geschichte von Zachäus allein und fügt (19, 11 ff.) hier eine Parabel an, die Mt. später (25, 14 ff.) hat. Was aber die Reihenfolge der Erzählungen im Mt. betrifft, so ist der Zusammenhang dieses Abschnitts etwas dunkel. Ob nämlich im Folgenden sich wieder die Verwandtes zusammenordnende Hand des Verfassers kund gebe oder nicht, ist schwer zu beantworten. Auf den ersten Blick scheint dies nicht der Fall

zu seyn. Die beiden folgenden Capitel scheinen bloß eine Reihenfolge einzelner Ereignisse und Reden zu enthalten, ohne daß ein zusammenhaltendes Band sie umschlänge. Da Lc. Manches von dem hier Erzählten auch hat, so könnte man denken, Mt. habe sich, da es gegen das Ende der Wirksamkeit Jesu ging, ganz an den geschichtlichen Gang angelehnt und die Ereignisse so mitgetheilt, wie sie eben nach einander sich zutrug. Allein hiergegen spricht daß im Folgenden, bis zu Capitel 25. hin, der zusammenstellende Charakter des Mt. wieder so sichtbar hervortritt, daß wir keineswegs sagen können, Mt. sey in eine andere Manier der Darstellung eingegangen. Als historischer Nachtrag (wie wir Cap. 14—17. betrachteten) läßt sich diese Partie auch nicht ansehen, weil zu wenig Redeelemente vorhergegangen waren. Überhaupt erscheint das Geschichtliche, was Mt. in diesem Abschnitt hat, zum Theil so kurz und beiläufig (wie Mt. 19, 13—15. 20, 17—19.), daß kaum denkbar ist, daß dasselbe in dieser Form der eigentliche Gegenstand der Erzählung seyn sollte; vielmehr herrschen auch hier wieder die Redeelemente so mächtig vor, daß man versucht wird, das Geschichtliche als bloße Begleitung derselben anzusehen. Für diese Ansicht ergibt sich auch bei genauerer Betrachtung des Abschnitts ein allgemeiner Gesichtspunkt, der dem Mt. bei der Ordnung des Stoffs, den er in denselben aufnahm, zur Norm diente. Die historischen Momente benutzt der Evangelist, um den Gedanken, den er ausführen will, an die sich fortbewegende Geschichtserzählung anzureihen; sie selbst sind aber nicht der nächste Gegenstand seiner Mittheilung. Als dieser allgemeine Gesichtspunkt stellt sich die Angabe der Erfordernisse ächter Jünger Jesu heraus. Als das erste wird die Lösung von allen irdischen Banden und Verhältnissen (Ehe und Reichthum) genannt, als das andere die Demuth, die sich freut, Andern dienen zu können. Diese Erfordernisse ächter Messiasjünger sind aber nicht in abstracter Form hingestellt, sondern in concreter Gestalt durch Facta, an welche sich darstellende Reden anschließen, anschaulich, gemacht. Nach dieser Auffassung erscheint denn auch der engste Zusammenhang zwischen Cap. 18. und den beiden folgenden (vergl. das zu Mt. 18, 1. Bemerkte). In jenem nämlich war der Charakter der Kinder des Reichs, wie wir uns ausdrückten, geschildert und vor Allem Ver-



söhnlichkeit gegen irrende Brüder gelehrt. Im Folgenden wird mehr das Verhältniß der Jünger zu den Versuchungen der Welt aufgefaßt und die Lösung von denselben als Erforderniß der Jüngerschaft Jesu geltend gemacht.

### §. 1. Von der Ehe.

(Mt. 19, 1—15. Mr. 10, 1—16. Lc. 18, 16. 17.)

Was den Anfang dieses Abschnitts (Mt. 19, 1. 2.) betrifft, so berührt der Evangelist, dem Mr. folgt, kurz die Reise Jesu nach Judäa. Daß von der letzten Reise von Galiläa nach der Hauptstadt die Rede ist, zeigt die Vergleichung von Mt. 20, 17. 29. 21, 1. Das Nähere über die letzten Reisen des Erlösers läßt sich aber nur aus der Darstellung des Johannes erkennen, wie oben (zu Lc. 9, 51.) bemerkt wurde. Um so weniger darf man bei der großen Kürze des Mt. aus dem *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* Schlüsse über die Direction der Reise machen. Christus konnte immerhin, als er Galiläa verließ, zunächst den geraden Weg durch Samarien nach Jerusalem wählen, doch aber Mt. auf Peräa hinweisen, weil der Erlöser nach Johannes (11, 54.) von Jerusalem wieder nördlich reiste und sich in Ephraem aufhielt. Ohne die Hauptreisen von den Nebenreisen zu sondern, konnte Mt. das Verlassen von Galiläa, das Berühren von Peräa, und das Hinreisen nach Judäa in Einen Ausdruck verschmelzen. Die ganze Erwähnung der Reise ist nämlich deutlich genug bloße Übergangsformel, wie das folgende *ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ κ. τ. λ.* und die Bemerkung, daß Jesus Viele heilte (wofür Mr. 10, 1. lehrte, seht), zeigen. (Daß bei Mt. lose angehängte *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* bestimmt Mr. schärfer, indem er *διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου* mit *ἐρχεται* verbindet.)

3. Bei Veranlassung einer schwierigen Streitfrage\*), welche

---

\*) Deut. 24, 1. wird die Entlassung des Weibes wegen *נִשְׁתַּחֲמַי* (wörtlich „Blöße irgend einer Art“) erlaubt. Die Schule des Schammai zur Zeit Jesu verstand *נִשְׁתַּחֲמַי* wörtlich von unanständigem Anzug, die des Hillel sinnbildlich von jedem beliebigen Fehler, selbst von bloßem Mißbehagen. Christus tritt nicht bloß der Schule Hillel's entgegen, sondern stellt dem Buchstaben Deut. 24, 1. — der Erlaubniß der Schei-

die Pharisäer in unlauterer Absicht (*πειράζοντες αὐτόν*) dem Herrn vorlegten, über die Gründe der Ehescheidung, entwickelt Mt. (in Worten Jesu,) die neutestamentliche Idee der Ehe und weist auf das Verhältniß derselben zum Boten des Evangeliums hin. Diese Spitze der Erzählung fehlt schon im Mr., der bloß das nackte Factum zu geben beabsichtigt, dann aber giebt er auch das Gespräch in einer Umstellung, die dasselbe entschieden in einer weniger ursprünglichen Form erscheinen läßt, als bei Mt. Nach Mr. verweist nämlich der Erlöser die Fragenden sofort auf Moses, der einen Scheidebrief zu geben erlaubt hatte. Diese Erlaubniß leitet Jesus aus der Sünde der Menschen ab, indem in der Idee der Ehe die Möglichkeit der Scheidung nicht gegeben sey. Hiernach erscheint denn die Sache so, als wäre bloß nach der Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit der Scheidung gefragt (wie es Mr. 10, 2. auch lautet), während Mt. die Scheidung dem Sinne der Fragenden nach als erlaubt voraussetzt, und nur die Bedingungen, unter denen sie statthast sey, fraglich seyn läßt. (Darauf geht das *ἀπολῦσαι κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*, Mt. 19, 3.) An diese aus den Zeitverhältnissen ganz natürlich hervorgehende Frage (während die des Mr. ihnen ferner lag) reiht sich dann bei Mt. sehr passend die Erklärung, welche beiden Ansichten gleich sehr entgegentritt, daß gar keine Scheidung seyn sollte, und erst nach der Berufung auf Moses wird seine Anordnung als durch die Sünde veranlaßt dargestellt. Wir haben hier wieder ein Beispiel, daß Mt., wo es den innern Gedanken gilt, den Mr. an Ursprünglichkeit übertrifft, dessen Anschaulichkeit bloß eine sinnliche ist. (Eine Beziehung der Fragenden auf die Ehe des Herodes Antipas, in dessen Gebiet diese Begebenheit vorgefallen seyn könnte, [obgleich durchaus keine Andeutung davon gegeben ist], ist nach meiner Ansicht deshalb nicht anzunehmen, weil in solchem Fall der Erlöser sie kürzer abgefertigt hätte. Die fragenden Pharisäer waren nicht sowohl böshafte, als neugierige Versucher,

---

dung um jeder *עירי-דבר* willen — den Geist entgegen, daß nämlich Ehescheidung absolut unerlaubt sey, außer, wo der andere Theil durch *πορνεία*, durch faktisches fleischliches Vergehen (nicht etwa durch *μοιχεία* im geistigen Sinne, wie sie Matth. 5, 28. beschrieben wird!) die Ehe seinerseits bereits frevelhaft getrennt hat. (C.)

sie wollten sehen, wie sich Jesus über die berühmte rabbinische Streitfrage auslasse.) Die Form der Frage, wie sie Mt. hinstellt: *εἰ ἔξεστιν ἀνθρώπῳ* (ist es eine allgemein gültige Anordnung, vergl. B. 5.) *ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν;* führt auf die unter den Rabbinen streitige Auslegung des *קריאת נדר* in der Stelle 5 Mos. 24, 1., in der Moses bei Ehescheidungen die Ausfertigung eines Scheidebriefes befiehlt. Die Schule des Hillel erklärte die Worte dahin, daß jegliches Mißfällige an der Gattin dem Ehemanne hinreichender Grund seyn dürfe, die Frau zu entlassen; die Anhänger des Rabbi Schammai faßten den Ausdruck in beschränkterem Sinn und bezogen ihn auf etwas in der That Schändliches und Schimpfliches. (Dieser Ansicht zufolge übersetzen die LXX. *ἄσχημον πράγμα*.) In dem *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* (*קריאת נדר*) ist daher die Auslegung des Mosaischen Gesetzes nach der Ansicht der Anhänger Hillel's ausgesprochen und die Frage gestaltet sich demnach dahin, daß sie über die Richtigkeit dieser Auslegung Auskunft verlangt. Die Zulässigkeit der Ehescheidung selbst setzten sie (nach B. 7.) voraus.

4—6. Jesus antwortet auf die Frage so, daß er auf die streitigen Auslegungen gar keine Rücksicht nimmt, sondern die ursprüngliche, im idealen Verhältniß der Geschlechter begründete Ansicht von der Ehe entwickelt. In diesem liegt die Unauflöslichkeit des Bandes nothwendig beschlossen, indem die Ehe, ihrer wahren Bedeutung nach, eine geistig-leibliche Einheit des Mannes und Weibes seyn soll. Der Herr verweist die Pharisäer rücksichtlich dieser Auffassung an die heilige Urkunde des A. B. (die er durch solche Benützung offenbar in ihrer Göttlichkeit bestätigt), und bezieht sich zunächst auf 1 Mos. 1, 27. (Die hebräischen Worte werden nach den LXX. angegeben; das *αἰνός* entspricht dem *קדש*. — Dem *ἀπ' ἀρχῆς* setzt Mr. *κτίσεως* hinzu, er hat ohne Zweifel nach 1 Mos. 1, 1. das *בְּיוֹמֵינוּ* auf den ganzen, im ersten Capitel dargestellten Schöpfungsact bezogen und daher die Menschengeschöpfung als Theil der allgemeinen mit in dieselbe subsumirt.) Ohne Zweifel wollte der Herr schon durch die Erwähnung des Umstandes, daß Mann und Weib geschaffen sey, andeuten, daß demnach dieselben als zusammengehörige, deshalb untrennbare Einheit zu denken seyen, wie B. 6. bestimmt

ausspricht. An diese Beziehung auf die Mosaische Schilderung von der Schöpfung des Menschen schließt aber der Erlöser noch eine förmliche Citation aus 1 Mos. 2, 24., die ebenfalls den LXX. folgt. (Das καὶ εἶπεν ist zweifelsohne auf das Subject εὐ ποιήσας zurückzubeziehen. Wiewohl nämlich nach der Erzählung der Genesiß Adam die angeführten Worte spricht, so führt doch der Herr [wie durchgehends im Briefe an die Hebräer geschieht] dieselben in sofern mit Recht auf Gott zurück, als er durch seinen Geist der eigentliche Urheber und Schöpfer der Schrift ist, somit die redenden Individuen nur als Organe seines Geistes zu betrachten sind. Nur nach dieser Voraussetzung hat die Argumentation aus Adam's Worten Bedeutung.) Dem Zusammenhange nach geht diese Stelle ebenfalls auf die Unauflöslichkeit des ehelichen Verhältnisses, die der Herr den untergeordneten Ansichten der Pharisäer von demselben entgegenstellen will; die Kraft dieses Bandes erscheint so stark und gewaltig, daß die innigsten Verhältnisse anderer Art (wie zu den Ältern) dadurch gelöst werden. (In der Rede Adam's ist das Verlassen von Vater und Mutter zunächst von den Nachkommen zu verstehen, auf die er im Gefühl der Wesenseinheit mit seiner Gattin dasselbe übertragen konnte, da er sich desselben als eines allgemein menschlichen bewußt war. In tieferer Beziehung ist die bedeutsame Stelle Ephes. 5, 31. 32. aufgefaßt.) Als das Eigenthümliche des ehelichen Verbandes stellt sich aber das εἶναι εἰς σῶμα ἓν heraus, das auf ἐνεκεν τούτου zurückweist (גַּם-לְכֶּן), wodurch im zweiten Capitel der Genesiß B. 24. an B. 23. geknüpft ist. Die leibliche Gleichförmigkeit (בְּשָׂרִי בְּבִשְׂרִי) bedingt die Anziehungskraft zwischen Mann und Weib, und als das Eigenthümliche der Ehe erscheint, daß nicht nur ἐν πνεύματι und μία ψυχή unter den wahrhaft verbundenen Gatten stattfindet (was auch in anderweitigen edeln Verbindungen heraustritt), sondern auch σὰρξ ἓν. Die Ehe in ihrer idealen Gestalt, wie sie ursprünglich bestand und wie sie durch Christus wieder hergestellt ist, erscheint somit als die Vereinigung des ganzen menschlichen Wesens in der Liebe, aus der alle Vereinigung, die in Empfangen und Geben besteht, hervorgeht. Sie setzt Einheit und Verbundenheit des Geistes und der Seele voraus, hat aber die leibliche Verbindung der Geschlechter zur charakteristischen Eigenthümlichkeit, welche von der einen Seite zwar die



niedrigste Form der Innigkeit ist, indem sie in dem animalischen Daseyn ihre Analoga findet, auf der andern Seite aber, wenn sie Geistes- und Seelenverschmolzenheit zur Voraussetzung hat, gerade auch die Spitze und Blüthe aller Einheit und Gemeinschaft und eben deshalb auch die Bedingung der Fortentwicklung des menschlichen Geschlechts überhaupt ist. Um dieser heiligen Natur der leiblichen Vereinigung willen ist sie auch als eine unauflösliche zu erachten, die der Mensch nicht lösen kann, sondern nur Gott, freilich aber löst sie der Allwissende nur (nach der Erlaubniß zur Scheidung im A. T.), wenn die Verbindung [bereits durch Schuld des einen Gatten factisch gelöst und vernichtet ist — welches nicht durch geistige Disharmonie (die ja überwunden werden kann durch Kräfte der Wiedergeburt), sondern nur da geschieht, wo die geistige Zerrissenheit sich in fleischlicher *μοιχεία* vollendet hat]. Außer dieser zunächst im Zusammenhange begründeten Beziehung der Stelle enthält sie aber wegen der Eigenthümlichkeit der gewählten Ausdrücke noch ein merkwürdiges Moment. Die Worte lauten nämlich (bei Mt. wie bei Mr.) *καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν*. Sie enthalten daher die bestimmteste Erklärung über die Monogamie, die allein mit der reinen Idee von der Ehe vereinigt gedacht werden kann. Die Polygamie des A. B. kann man nur, gleich der Ehescheidung, als temporäre Nachlassung von Seiten Gottes betrachten. Diese Erklärung ist übrigens um so merkwürdiger, da sie eine vom Herrn selbst gegebene (wenn auch mit alttest. Worten gegebene) ist, und nur in der Übersetzung der Siebenzig sich findet. (Der hebräische Grundtext lautet: *וְהָיוּ לְבָשָׂר וְלֶבֶד אֶחָד*.) Wir haben hier ein neues Beispiel vom Gebrauch dieser Übersetzung auch dann, wenn sie vom Grundtext abweicht. (Vergl. darüber zu Lc. 4, 18.) Die von den Übersetzern in richtiger Einsicht in die alttest. Stelle hineingetragene nähere Bestimmung erkennt der Erlöser an und bestätigt sie durch sein göttliches Ansehen.

7. 8. Die Pharisäer verstanden Jesum ganz richtig dahin, daß er jede Ehescheidung verwerfe (vergl. zu Mt. 5, 31.), und stellten ihm also die Frage entgegen, wie denn Moses die Scheidung habe erlauben können? Die specielle Frage nach der *αἰτία* der Scheidung lassen sie fallen. Hierauf belehrt sie der Herr, daß diese Anordnung Gottes im A. B. nothwendig geworden sey

durch die *σκληροκαρδία* der Menschen. (Im A. L. Ezech. 3, 7. findet sich das Adjectiv *σκληροκαρδίας* für *בְּ-חֶמְדָּה*. *Σκληρός*, *σκληρότης*, bezeichnet in der Sprache des N. T. den Zustand der Unempfänglichkeit für geistige Harmonie oder Disharmonie; aus ethischer Abgestumpftheit leitet also der Heiland die Erlaubniß der Scheidung ab, die eine Wohlthat ist, weil sie oft größere Sünde entfernt.) Die Möglichkeit eines solchen Nachlassens von der Strenge des Gesetzes Seitens des Gottes der Heiligkeit und Wahrheit erklärt sich, wenn man bedenkt, daß die Sünde das ideale Verhältniß der Ehe, als vollkommenen Bündnisses nach Geist, Seele und Leib zerstört hat, so daß selbst die heiligste Ehe in der sündhaften Menschheit nur als eine Annäherung an dieses Ideal betrachtet werden kann. In sofern also jede eheliche Verbindung nur eine unvollkommene ist, erfordert die Weisheit, eine Möglichkeit der Lösung zu gestatten, indem die äußere Verbindung des innerlich Gelösten ja nur Täuschung ist. Das göttliche Gesetz widerspricht sich daher nicht, wenn im A. T. die Scheidung zugelassen, im N. T. verboten wird; denn während dieses Verbot die wahre, ideale Ehe meint, geht jene Erlaubniß auf die factisch in der sündigen Menschheit sich darstellenden Ehen, die eben deshalb, weil sie keine wahre Einheit haben, auch unter Voraussetzungen eine Lösung möglich machen müssen.

9. Hier schließt Mt. das Gespräch mit den Pharisäern ab, um daran dasjenige anreihen zu können, was Jesus seinen Jüngern an's Herz legen wollte. Mr. 10, 10. berichtet sehr passend, daß die Jünger das folgende Gespräch allein (*ἐν τῇ οἰκίᾳ*) angefangen hätten, nach Entfernung von den Pharisäern. Zuvörderst wiederholt nun der Herr den (schon Mt. 5, 32. ausgesprochenen) Grundsatz, daß, wer sich nach der Scheidung wieder verheirathe, die Ehe breche, und wer die Geschiedene zu einer andern Ehe verleite, sie ebenfalls zum Ehebruch bringe. Dieser Grundsatz hängt offenbar so mit dem Vorhergehenden zusammen: da die Ehe ihrer Natur nach unauflöslich ist, muß jede neue Verbindung, welche in Folge einer Trennung geschlossen wird, als Ehebruch betrachtet werden; wer sich trennen will, muß mindestens nach der Trennung unverheirathet bleiben. In Mr. 10, 12. ist der Gedanke etwas modificirt, so daß die Frau als sich vom Manne

lösend dargestellt wird; aber im Wesentlichen wird dadurch nichts verändert. Nur einen Fall nimmt der Erlöser wieder aus, die *πορνεία*, worunter hier jeder verbotene fleischliche Umgang von Seiten der Verheiratheten, sowohl des Mannes als der Frau, zu verstehen ist. Dieser bildet eine factische Aufhebung der leiblichen Einheit unter den Ehegatten, und ist daher nicht sowohl ein Grund der Scheidung, als die Scheidung selbst. Wo diese eingetreten ist, wird daher auch vom Herrn eine Wiederverheirathung zugestanden; ob aber nur des unschuldigen Theils, tritt nicht klar hervor. — Unleugbar ist nun, wie schon zu Mt. 5, 31. bemerkt ward, diese Stelle die wichtigste Erklärung des Herrn über die Ehe, indem Hier nicht, wie dort, dieselbe in Verbindung mit Geboten steht, deren buchstäbliche Unausführbarkeit sich von selbst versteht. Es ist daher begreiflich, wie in der katholischen Kirche darnach eine absolute Unlösbarkeit der Ehe geltend gemacht werden konnte. Nichts desto weniger aber hatten doch die Reformatoren vollkommen Recht, daß sie diese Strenge milderten und die ideale Ansicht von der Ehe nicht auf die äußere Kirche geradezu anwenden, in der viele Glieder noch in alttestamentlicher Herzenshärte leben. Jesus hat nämlich nie den bloß äußerlichen Gesetzgeber gemacht, er hat keine Gebote aufgestellt, die unter allen Umständen nach ihrem Buchstaben in den äußern Lebensverhältnissen zur Anwendung kommen sollten; sondern er ist der innerliche Gesetzgeber für den Geist. Wer den nicht hat und in ihm nicht lebt, für den sind Christi Verordnungen nicht gegeben, der steht unter Moses. Einem solchen muß denn aber auch das zu Gute kommen, was Moses nachgelassen hat. Wenn aber Jesus kein einziges anderes äußerliches Gesetz gegeben hat, das sich auf die politisch-kirchlichen Verhältnisse so ohne Weiteres, wie das Gebot, „du sollst nicht stehlen,“ anwenden ließe, so ist nicht wahrscheinlich, daß dies bloß in Beziehung auf die Ehe geschehen sey. Daß Jesus seine Worte so für die innere Kirche, nicht aber auch ohne Weiteres für die äußere angewendet wissen will, das zeigt das Folgende deutlich.

10. 11. Die Jünger äußern nämlich über diese strengen Grundsätze ihr Bedenken, offenbar von der Voraussetzung aus, daß man in dieser sündigen Welt leicht mit einer Person zur Ehe verbunden werden könne, von der man sich wieder weg wünschte.



Darauf antwortet der Erlöser: οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον τοῦτον, ἀλλ' οἷς δέδοται. Der λόγος οὗτος ist natürlich das Vorhergehende, nicht das Folgende, sonst enthielten die Worte keine Antwort auf die Frage; dann aber ist klar, daß Jesus kein buchstäbliches Gebot hat aussprechen wollen, denn das faßt jeder. Nur dann haben diese Worte Sinn, wenn zum Verständniß über die Art der Anwendung und Ausübung des Gebots Jesu ein besonderer geistiger Standpunkt erfordert wird. (B. 10. ist αἰτία wie הַכְּרָה und causa in der Bedeutung „Rechtsverhältniß“ zu fassen.)

12. Schwierig ist nun aber die Verbindung des εἰσὶ γὰρ ἐννοῦχοι κ. τ. λ. mit dem Vorhergehenden. Wie schließt sich die Bemerkung über das ἐννουχίζεσθαι an die frühere von der Unauflöslichkeit der Ehe? Ohne Zweifel so, daß Jesus die Äußerung der Apostel bestätigt; allerdings sagt er, ist besser nicht zu freien; es giebt auch einen heiligen Eunuchenstand, während schon die Verschnittenen die Verachtetsten sind (vergl. Jes. 56, 3.), aber das ist nicht für Jedermann; nur wenn man sich um des Reiches Gottes willen der Ehe enthält, ruht ein Segen darauf; man giebt dann die irdische Nachkommenschaft hin, um eine geistige zu zeugen. Auch hier aber giebt der Erlöser kein positives Gesetz. Ohne irgend Jemandem ein Joch aufzulasten, sagt er bloß εἰσὶν ἐννοῦχοι, alles der freien Entschließung anheimstellend, und schließt die Rede mit einem ὁ δυνάμενος χωρεῖν, χωρεῖτω, was wieder nach dem vorhergehenden οἷς δέδοται von einer besondern Gnadenwirkung, hier von einem χάρισμα τῆς ἐγκρατείας, zu verstehen ist, das nicht allen zu Theil wird. Eben deshalb kann aber auch hier von keinem Gesetz für Alle oder Einige, etwa den Klerus, die Rede seyn, vielmehr ist der ganze Gedanke nach 1 Kor. 7. zu erklären, worauf wir als auf einen Commentar über dieses Wort des Herrn verweisen.

13. 14. Was die folgenden Verse betrifft, so ist über die darin enthaltenen Ideen Mt. 18, 1 ff. zu vergleichen. Hier fragt sich nur, ob diese Verse als ein für sich bestehendes Ganzes betrachtet werden sollen. Im Lc. schließen sie sich wohl so deutlich an 18, 14. an, daß klar ist, sie werden nicht um ihrer selbst willen, sondern um des vorhergehenden Gedankens willen erzählt, den sie erläutern sollen. Ich nehme bei Mt. dasselbe an, wie-



wohl der Zusammenhang hier nicht so eng ist. Allein zu dem ὁ δὲ ὑπάγετε ζωεῖν, ζωέτω paßt doch die Beziehung auf den Gemüthszustand, in dem das ζωεῖν am besten gelingt, sehr gut, und diesen hebt eben das Folgende deutlich hervor. Es wird für das Eingehen in das Reich Gottes die kindliche Gesinnung empfohlen, welche am einfachsten die Gabe, die Jedem geworden, erkennen läßt, und dadurch in den Stand setzt, die Berufung zu erfüllen. Im Mr., der gerade die wichtigen Worte des Mt., welche den Zusammenhang vermitteln, ausläßt, erscheint freilich diese kleine Begebenheit als abgeschlossenes Ganzes; in diesem Evangelisten stellt sich aber durchweg nur eine Reihe von Facten dar, ohne daß sie durch ein gemeinsames Band zusammengehalten würden. Von der bei dieser Erzählung häufig gesuchten Beziehung auf die Kindertaufe ist offenbar keine Spur zu sehen. Der Erlöser stellt die Kinder den Aposteln als Symbole der geistigen Wiedergeburt und des in ihr gegebenen kindlichen, einfältigen Sinns dar (die Kindertaufe hat aber nur in sofern eine Verbindung mit der Wiedergeburt, als sie in Vereinigung mit dem bewußten Act der Aufnahme des Evangeliums, welche die Confirmation darstellen soll, gedacht wird); von Seiten der die Kinder herbeibringenden Ältern wurde aber offenbar nichts beabsichtigt, als ein geistiger Segen für dieselben, und diesen schöpften die Kleinen auch aus der Handauslegung Christi, die durch das Gebet, das sie begleitete, getragen, nicht ohne wohlthuenden, geistigen Einfluß seyn konnte.

## §. 2. Vom Reichthum.

(Mt. 19, 16—20, 16. Mr. 10, 17—31. Lc. 18, 18—30.)

Die gleiche Verbindung dieser Begebenheit bei allen drei Evangelisten und das Anschließen derselben Reden daran macht sehr wahrscheinlich, daß sie in diesen geschichtlichen Zusammenhang hineingehört. Die Reden sind aber offenbar wieder die Hauptsache; in diesen, die sich nur an die vorhererzählte Geschichte anlehnen, wird die Nothwendigkeit der Lösung von allem Besiz gelehrt, als einem andern Erforderniß, um tüchtig zu seyn zum Reiche Gottes. Durch diese Beziehung wird im Mt. der Zusammenhang hinlänglich vermittelt. Im Lc. steht diese Erzählung ohne Ver-

bindung mit dem Vorhergehenden da, und ist demnach nur als fortschreitendes Glied in der Reihe von Erzählungen aus dem letzten Reisebericht zu betrachten. Was aber die Form der Darstellung betrifft, so spricht sich im Mr. wieder eine Anschaulichkeit in der Schilderung der Situation aus, die ungemein groß ist. (Er beschreibt malerisch das Herbeieilen des Jünglings B. 17., die Neigung, welche Jesus zu ihm faßt, in ihrer Äußerung B. 21., die nachdrückliche Art, wie der Erlöser nach der Entfernung des Jünglings die Jünger anredet B. 24.) Mt. hat dagegen wieder in den Reden viele bedeutende Eigenthümlichkeiten, die seinen tüchtigen Charakter in der Mittheilung des Wesentlichen aufs Neue offenbaren.

16. Während der Reise (Mr. 10, 17. *ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδόν*) drängte sich ein *ἄρχων* (Lc. 18, 18. vermuthlich ein Jüngling aus edler Familie [Mt. 19, 22.], der zum Synagogenvorsteher einer nicht weiter benannten Ortschaft erwählt war) an Jesus heran, und fragte um geistliche Hülfe und Belehrung. Daß der Eifer des Jünglings ein lauterer war und seine Verehrung vor Jesus (*γονυπετήσας αὐτόν* nach Mr.) eine wohlgemeinte, zeigt die Art, wie Jesus ihn behandelt, deutlich, so wie auch die ausdrückliche Erklärung des Erlösers (vergl. Mr. 10, 21.) Aber die Frage spricht schon hinlänglich das Strige in seinem religiösen Streben aus. Edel von Anlage und feurig begeistert für das Gute scheint er nach Heiligkeit und Vollkommenheit in gesetlicher Art gerungen zu haben; aber ohne tiefere Einsicht in die Sünde und in die Gerechtigkeit gefiel er sich selbst in diesem Streben und hoffte durch Christum darin noch weiter gefördert zu werden, neue Aufgaben zu erhalten, um noch mehr geistliche Güter bei sich aufzuhäufen. Als allgemein ausgedrücktes Ziel seines Strebens stellt er die *ζωὴ αἰώνιος* hin, so daß dasselbe über das Leben und die Güter des *αἰῶνος οὗτος* hinauszuführen schien, im Grunde aber war es doch bei den Gütern dieser Welt geblieben, wie der Erfolg auswies. Die Anrede *διδάσκαλε ἀγαθέ*, so wie das *τί ποιήσω*, sind wohl an sich unverfänglich und könnten (wie die Frage N. Gesch. 2, 37.) aus wahrer Bußstimmung hervorgegangen seyn. Allein der bezeichnende Ausdruck, den uns Mt. erhalten hat: *τί ἀγαθὸν ποιήσω*, verräth die innere Verkehrtheit seines Wesens. Ohne Ahnung vom Guten in seiner wahren Natur,

setzt er in sich die Möglichkeit und Fähigkeit voraus, irgend ein ἀγαθόν herauszulangen aus dem Schatz seines Herzens, er fragt bloß nach dem τί. Zu dem bis dahin von ihm geübten und gesammelten Guten will er neue Formen glänzender Gottseligkeit hinzufügen. Vermuthlich erwartete und hoffte er, irgend eine strenge Gesetzesübung sich aufgelegt zu sehen, die dann in eigener Kraft zu halten seinem Hochmuth geschmeichelt hätte.

17. Mit bewundernswürdiger Weisheit behandelt der Erlöser diesen Jüngling. Er weckt zuerst in ihm das Bewußtseyn über das Wesen des Guten. Die Anrede Jesu an den Fragenden giebt uns die evangelische Geschichte in einer doppelten Recension; daß aber bei Mt. die Lesart: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἰς ἐστὶν ὁ ἀγαθός, die richtige ist, leidet keinen Zweifel. Theils hat sie sehr bedeutende Autoritäten (B D L, viele Übersetzungen und Kirchenväter), theils ist sie die schwerere und die Lesart: τί με λέγεις ἀγαθόν, konnte leicht aus Mr. und Lc. aufgenommen werden. Schwieriger ist zu bestimmen, welche Recension die ursprüngliche seyn mag. Ich halte die Form der Frage, wie sie Mt. giebt, für die ursprüngliche; ihr zufolge schließt sich nämlich Christi Bemerkung aufs Genaueste an das τί ἀγαθόν ποιήσω an. Doch enthält auch das τί με λέγεις ἀγαθόν einen so eigenthümlichen Gedanken, daß er sicher nicht aus der Tradition hervorgegangen ist. Mir ist daher das Wahrscheinlichste, daß wir von diesem Gespräch über das ἀγαθόν nur Fragmente in beiden Recensionen erhalten haben, die aber hinreichen, über den Inhalt des Gesprächs ein begründetes Urtheil zu fällen. Was nämlich zunächst das Moment in der Recension der Rede nach Mt. betrifft, so will offenbar der Herr durch die Bemerkung: τί ἐρωτᾷς κ. τ. λ., in dem Jünglinge das Bewußtseyn wecken, daß in seinem Herzen keine Quelle des Guten sprudele, aus der er nach Belieben dies oder das hervorgeben könne; daß überhaupt das ἀγαθόν nicht eine Mannigfaltigkeit und Vielheit, sondern die höchste Einheit, Gott selbst, das αὐτοαγαθόν sey. In diesem Gedanken lag, wenn er verstanden ward, die Weisung, daß in ihm nichts Gutes sey (als etwa die edlere Berufung), somit eine Ermahnung zur Buße; und sodann die Andeutung, daß man das Gute nicht finde, indem man Werke auf Werke häufe, sondern wenn man zu Gott komme, der als das Gute auch alle



Güter in der Mittheilung seiner selbst dem Menschen schenke. Nach der Recension des Mr. und Lc. findet sich dieselbe Hinweisung auf Gott, als die Quelle alles Guten, zwar auch in den Worten des Erlösers, außerdem aber ein bedeutsamer Wink über die Stellung des Jünglings zu Jesu. Auf die Anrede: διδάσκαλε ἀγαθέ, bezieht sich das τί με λέγεις ἀγαθόν; Der Jüngling mogte das ἀγαθέ als bloße Phrase gebraucht haben, um ein lobendes Epitheton in seiner Anrede anzubringen; die Bewußtlosigkeit, welche sich darin aussprach, strast Jesus in diesen Worten, ebenfalls um ihn zur Idee des wahren Guten zu führen. Denn daß der Fragende in Christo einen bloßen (wenn auch ausgezeichneten) διδάσκαλος sah, von dem er noch dies oder das zulernen könne, das besagte dem Erlöser ohne Zweifel die Frage, wie das Wesen des Menschen; zu einer solchen Auffassung paßte aber das Epitheton ἀγαθός nicht. Er weist diesen Namen daher zurück und verweist ihn auf den, der das Gute selber ist. Damit aber leugnet der Herr nicht, daß er selbst eben der ἀγαθός ist, indem der einige wahre Gott sich in ihm als seinem Ebenbilde spiegelt; nur durfte dem Jüngling diese Belehrung nicht dogmatisch entgegengetragen werden, sondern sie sollte sich lebendig aus seinem Innern herausbilden. Hätte er sich überwinden können, Jesu Worten als einer Offenbarung des höchsten Gutes, Glauben zu schenken, und Alles zu verlassen, um ihm folgen zu dürfen (B. 21.), dann würde ihm aufgegangen seyn, daß dieser Eine Gott kein ferner, ihm unerreichbarer sey, vor dem er sich äußerlich mit guten Werken zu schmücken habe, sondern daß er ihm unaussprechlich nahe sey, indem er sich vor ihm im Sohn; in ihm im Geist wesentlich geoffenbaret habe.

Ohne Zweifel verstand der Jüngling um seiner innern Unlauterkeit willen die erhabenen Gedanken des Erlösers nicht, deshalb weist ihn Jesus, um ihn tiefer zu fassen, auf die ἐντολάς. (Die einzelnen Formen, in denen sich der νόμος ausspricht.) Daß der Erlöser an das Halten der Gebote den Eingang in's ewige Leben knüpft, ist ganz im Wesen des Gesetzes begründet. (Vergl. zu Joh. 12, 50. ἡ ἐντολὴ Θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐστίν.) Als der Ausdruck des göttlichen Willens ist seine Erfüllung das Höchste, alles Beschließende. Aber eben als der Wille des Höchsten fordert es auch vollkommene Erfüllung (Gal. 3, 10. verflucht ist, der



nicht bleibt in allem dem, das im Gesetz geschrieben ist), und setzt somit göttliche Kraft voraus. Da diese dem sündhaften Menschen fehlt, wird ihm das Gesetz zum Fluch (Röm. 7, 10. 11.), und nur dem Bußfertigen wandelt es sich zum Segen um, indem es die *ἐλπίσιν τῆς ἀμαρτίας* wirkt (Röm. 3, 20.), und dadurch die Erlösungsbedürftigkeit weckt. Eben um diese in ihm hervorzurufen, verweist ihn auch Christus an das Gesetz.

18—20. Die Gebote glaubt aber der Jüngling in seiner moralischen Blindheit gehalten zu haben. Kühn bekennt er prahlend: *πάντα ταῦτα ἐγὼ τηρῶ*, und setzt sogar hinzu *ἐκ νεότητός μου*. Eine gewisse äußere *δικαιοσύνη* ist auf jeden Fall wirklich bei ihm vorauszusetzen, ein ethisches Streben war offenbar in ihm. Allein zuvörderst fehlte ihm gänzlich der Blick in die innere Natur der Gebote (wie sie Mt. 5. entwickelt ist); dann aber ging ihm auch die wahre alttest. *δικαιοσύνη* ab (wie sie Lc. 1, 6. geschildert ist.). Diese hat nämlich als Begleiterin des ernstesten gesetzmäßigen Strebens eine tiefe Sehnsucht nach dem Heiligen und Vollkommenen, das sich in der Erwartung des Messias concentrirt; während bei dem Jüngling eine lecke Selbstgefälligkeit hervortritt, die ihn fragen läßt: *τί ἐτι ὑστερεῖ;* Mt. 19, 20. (In der Aufzählung der Gebote bewegen sich die Evangelisten sehr frei. Mt. hat die größte Vollständigkeit; er hat auch die Stelle 3 Mos. 19, 18. hinzugefügt. Mr. 10, 19. hat die letzten Vorschriften des Dekalogus unter dem: *μὴ ἀποστερήσης* zusammengefaßt. Es ist darin *ἀποστερεῖν*, in der Bedeutung berauben, das Fremde sich aneignen, gebraucht, gerade wie 1 Kor. 6, 8., wo es mit *ἀδικεῖν* verbunden ist.)

21. 22. Nach dieser Erklärung erfaßte ihn der Erlöser an seiner schwachen Seite, um ihn zum Bewußtseyn seiner Sünde zu führen und den Weg zur Vollkommenheit, zum Besiz des wahren Gutes zu zeigen. Nach der treuen Schilderung des Mr. schaute ihn der Heiland mit innig liebendem Blicke an (*ἐμβλέψας αὐτῷ, ἠγάπησεν αὐτόν*); er erkannte seine edle Berufung für das Reich, die ihn an die enge Pforte hinführte, sein Blick war nur noch verschlossen, so daß er Sünde und Gerechtigkeit nicht erkannte. Mit der Eröffnung seines Blickes bei der schweren Forderung, die der Herr ihm stellte, trat aber die Versuchungsstunde für den Jüngling ein; es galt die freie Selbstbestimmung

für den ersten Weg der Verleugnung, und hier offenbarte sich vor seinem eröffneten geistigen Blick (weshalb die wehmüthige Beschämung) die geheime Sünde seines Herzens; der Befehl des εἰς Θεὸς ἀγαθός drang an sein Herz, aber er liebte die Welt mehr als Gott. Diese Behandlung des Jünglings von Seiten des Herrn hat indeß ihre Schwierigkeiten; es scheint, als wäre die Forderung zu schwer. Als eine allgemeine, für alle Stellungen der Menschen passende, kann sie freilich nicht genommen werden, denn bei einer Persönlichkeit, deren Berufung nicht über den Standpunkt des A. T. hinausgeht, wäre solche Forderung unpassend. Unter dem A. T. symbolisirt das Opfer die Hingabe des Eigens an Gott, im Opfer erscheint aber immer nur die Hingabe als eine partielle, während Christus fordert, der Jüngling solle sein gesamtes Besizthum dahin geben (ὅσα ἔχεις nach Mr. und Lc.) \*). Dieser Jüngling stand aber offenbar an der Pforte des neutestamentlichen Lebens, welche ihm der Erlöser hier öffnet, und für das Leben in der βασιλεία ist die Aufgabe alles Eigens allgemein (vergl. B. 24 ff.). Daß sich freilich die Einladung in's Reich Gottes für diesen Jüngling unter der Form des πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα gestaltete, hatte ohne Zweifel darin seinen Grund, daß dieser Mann eben vorzugsweise durch den Mammon an den κόσμος gefesselt war und daher bei seinem Eintritt in die βασιλεία dieses Band zerrissen werden mußte. Denken wir uns die Hauptversuchung des Jünglings an einer andern Seite seines Wesens liegend, so hätte er vielleicht einem solchen Befehl, die Güter zu verkaufen, nachkommen können, ohne für die Entwicklung seines innern Lebens dadurch etwas zu ge-

---

\*) Man lese das goldne Büchlein des geistreichen Clemens von Alex. quis dives salvetur, das den tiefsten Commentar über diese Erzählung enthält. Zu den Worten πώλησον τὰ ὑπάρχοντά σου, bemerkt er: τί δὲ τοῦτο ἐστίν; οὐχ ἅ προχειρῶς δέχονται τινας, τὴν ὑπάρχουσαν οἰοῦνται ἀπορρῆναι προστάσσει καὶ ἀποσιῆναι ἀπὸ τῶν χρημάτων· ἀλλὰ τὰ δόγματα περὶ τῶν χρημάτων ἐξορίσαι τῆς ψυχῆς, τὴν περὶ αὐτὰ πτοῖαν καὶ νόσον, τὰς μερίμνας, τὰς ἀκάνθας τοῦ βίου, αἱ τὸ σπέρμα τῆς ζωῆς συμπνύγουσιν. Οὔτε γὰρ μέγα καὶ ζηλωτὸν τὸ τῆνάλλως ἀπορεῖν χρημάτων μὴ ἐπὶ λόγῳ ζωῆς· οὕτω μὲν γὰρ ἂν ἦσαν οἱ μὴθὲν ἔχοντες μηδαμῇ, ἀγνοοῦντες δὲ Θεὸν καὶ δικαιοσύνην Θεοῦ, καὶ αὐτὸ μόνον τὸ ἀκρῶς ἀπορεῖν, μακαριώτατοι καὶ θεοφιλέστατοι. (Cap. 11.)

winnen; ja er hätte Schaden davon haben können, indem sein Hochmuth darauf, als auf ein mit eigener Kraft vollbrachtes Werk, sich hätte stützen können. Hätte dagegen der Jüngling diesem Befehle des Herrn gehorsam werden können, so würde er es nur in Gottes Kraft durch den Glauben vermocht haben, weil es das Hauptband war, das ihn gefesselt hielt. Von der besondern Form also dieses Gebots abgesehen, enthält es Nichts, als was der allgemeine Befehl Jesu an alle seine Jünger besagt: wer nicht Alles verleugnet um meinetwillen, der ist mein nicht werth, und wiewohl Jeder von einem andern Bande gefangen gehalten wird, so gilt es doch bei Jedem die Aufopferung von Allem. Es ist daher auch in dem Befehl des Herrn an diesen Jüngling, die Güter zu verkaufen, der äußere Besitz nicht ohne die innere Lust an demselben zu denken. Diese sollte eigentlich durch die Hingabe von jenem getödtet werden, und nur in sofern hat das Hingeben des Äußern eine Bedeutung. Das Verkaufen der Güter aber ist wieder nur als die eine Seite aufzufassen, welche erst durch die sich daran anschließende Nachfolge Jesu ihre Ergänzung erhält. Jenes ist das Negative (die Lösung vom κόσμος), dieses ist das Positive (die Verbindung mit der βασιλεία und ihrem Herrn). Und als das fortgesetzte Beharren in der Nachfolge Christi und den Schwierigkeiten, die mit ihr verbunden sind, setzt sogar Mt. (10, 21.) noch hinzu: ἡσυχίαν τὸν στανθρόν. So ist also auch die Verleugnung nicht als eignes Werk zu denken, sondern hat ihre Bedeutung darin, daß sie um Jesu willen (V. 29.) geschieht. Auf diese Weise gefaßt, gewinnt auch erst das ἐν σοι ὑστερεῖ in den Worten des Herrn den vollen Sinn. Denn dieses ἐν ist nichts Geringeres als die Aufopferung des ganzen alten Menschen (der eben bei diesem Jüngling im Hängen am Reichthum sein Leben hatte), und somit gleich πάντα, indem in dem Einen Alles beschlossen liegt. Das Eingehen in dieses Eine ist eben deshalb auch der Weg zur τελειότης (Mt. 19, 21.), weil er nur in Gottes Kraft betreten werden kann, der Mensch aber nur darin vollkommen und gut seyn mag, daß der Eine vollkommene und gute Gott sein Herz zu seinem Tempel macht (vergl. zu Mt. 5, 48.). Von der Wahrheit der Worte Jesu, daß die Wiedergeburt zum ewigen Leben in der Aufgabe alles Eignen, und in der Hingabe alles Besitzes und Eignen an seinen Ursprung

bestehe, mußte der Jüngling tief erfaßt seyn. Denn da Jesus äußerlich nicht über ihn zu gebieten hatte, im Gesetz des A. T. aber eine solche Zumuthung nirgends sich fand, so scheint es, er hätte sie mit gutem Gewissen ablehnen können. Allein das vermogte er nicht. Der Geist, der Jesu Worte begleitete, war tief in sein Inneres gedrungen, hatte seine innere Dunkelheit erleuchtet und ihm den wahren (bis dahin ihm völlig verborgenen) Weg der Neugeburt enthüllt, und so fühlte er sich von der Kraft der Wahrheit gebunden. Aber die Fessel, die er trug, war zu schwer, die freie Selbstbestimmung für die enge Straße, die durchaus erforderlich ist, konnte er nicht in sich entwickeln, und die kaum geöffnete Pforte des Paradieses schloß sich wieder vor seinem thränenden Auge.

23. 24. Über die weitere Lebensentwicklung des Jünglings wird ein Schleier gebreitet \*); es wäre indeß nicht unmöglich, daß sich sein Schmerz in eine lautere *μετάνοια* umgestaltet hätte, und er auf Grund derselben später die Lösung von den Banden gefunden hätte, in denen er noch zu fest gebunden lag. Der Herr benutzt indeß zunächst diesen ergreifenden Vorgang zur geistigen Erbauung seiner Jünger, nicht so, daß er über die Schwäche des Jünglings spottete oder sie strafte, sondern daß er die ähnliche Gemüthsstellung in den Herzen Vieler enthüllt, und sie so zur Demuth leitet. Warnend im Kreise der Seinen umherblickend (*περιβλεψάμενος*, Mr. 10, 23.) ruft Jesus: *ὁ πλούσιος εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*. Und als die Jünger staunen, wiederholt der Heiland dieselben Worte noch einmal mit höchstem Nachdruck (nach Mr. 10, 24.). Offenbar weist der Ausdruck *πλούσιος* (nach Mr. und Lc. *χρήματα ἔχειν*) zurück auf die *κτήματα πολλά* des Jünglings (B. 22.); schon der näher bestimmende Zusatz des Mr.: *πεποιθότες ἐπὶ τοῖς χρήμασιν*, führt aber auf die rechte Fassung desselben hin. Die

---

\*) Wäre es bloß das Geld als solches gewesen, das ihn vom Eingange in's Reich Gottes zurückhielt, so wäre der Einfall richtig, daß Gott ihn durch eine Feuersbrunst oder dergl. von demselben hätte befreien können. Allein es galt die innere Lösung im Geist von dem irdischen Besitz; und der Gott, der freie Wesen schuf, will auch ihre freie Selbstbestimmung für das Gute.



χρίματα oder ἐπάρχοντα, als solche, können offenbar die Schwierigkeit, in's Reich Gottes zu gehen, nicht begründen; denn es ließe sich auch totale Armuth als eine Fülle von Versuchungen mit sich führend auffassen \*) (vergl. Mt. 13, 22.). Bloß vom äußern Besitz verstanden, wäre das gewählte Gleichniß (B. 24.) offenbar viel zu stark, indem dasselbe nicht sowohl die Schwierigkeit, als die Unmöglichkeit bezeichnet, daß der Reiche, ohne zuvor geistig arm zu werden, in's Reich Gottes gehe. Es ist also die Gemüthsverfassung, in welcher der Besitz festgehalten wird, den der Erlöser als solche Hinderung darstellt. Als diese ist aber nicht bloß eigentlicher Geiz, sondern das im κόσμος als erlaubt geltende und für das höchste Glück angesehene, sogenannte rechtmäßige sich Aneignen der Güter dieser Welt (vergl. zu Lc. 16, 1 ff.) zu halten. In der βασιλεία τοῦ Θεοῦ ist jeder Einzelne nur ein οἰκονόμος Gottes, hat sich demnach innerlich alles Eignen begeben und es Gott, dem alleinigen Herrn, anheim gestellt. Diese inwendige Lösung fordert der Erlöser daher als Bedingung des εἰσερχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ. Eben deshalb dehnt sich auch der Begriff des πλούσιος von selbst weiter aus. Der Bettler kann ein Reicher seyn in Begierden und Lüsten, und der Schätze Besizende kann arm seyn. (So heißt David häufig in den Psalmen arm, als πτωχὸς πνεύματι, gelöst von jedem Besitz oder Eigenthum. Vergl. Offenb. 21, 24.) Wer ohne Geld und Gut ist, kann reich seyn an sogenannten guten Werken, an Wissenschaft, Kunst oder Anlagen, wenn er solche Gaben sich aneignet, ohne sie auf den Urheber zurückzuführen. Immer aber wirkt der Reichthum, er gestalte sich, wie er wolle, gleich; indem er bindet an den κόσμος, in welchem das Creatürliche in seiner Selbstständigkeit und Losgerissenheit sich geltend macht, während im Reiche Gottes die Aufhebung dieser Selbstständigkeit und die Zurückführung zu Gott gegeben ist. Wo also jene behauptet wird, kann sich diese Einheit des Lebens mit Gott nicht darstellen. (Ἀέσυχος bedeutet

---

\*) Doch soll damit nicht geleugnet werden, daß Fülle irdischer Güter vorherrschend die Versuchung herbeiführt, sich an die Welt zu binden und Gottes zu vergessen. Immer aber ist die eigentliche Fessel des Menschen im Innern, nicht im Äußern zu suchen.

zunächst schwer zu befriedigen, dann überhaupt schwer. Gegensatz von εὐκοπος, ohne Mühe, leicht. Das Bild vom κάμηλος, das nicht mit κήρυκος, Tau, Schiffsseil, zu vertauschen ist, ist ein gewöhnliches Bild der Morgenländer. Statt des Kameels wird auch der Elephant gesetzt. [Vergl. Lightfoot und Schöttgen zu d. St.] Statt τρύπημα haben Mr. und Lc. τρυμαλιά von τρύμη, das Loch, Öffnung.)

25. 26. Offenbar haben auch die Jünger die Rede des Herrn in dieser weitem Beziehung aufgefaßt. Ihr Staunen und der Gedanke: τίς ἄρα δύναται σωθῆναι, zeigen deutlich, daß sie jeden Menschen in seiner natürlichen Beschaffenheit, um der innern Anhänglichkeit willen an irdische Dinge, als πλούσιος auffassen. Wollten wir die Frage bloß auf die äußerlich Reichen beziehen, so würde offenbar dieselbe allen Nachdruck verlieren. Auch B. 27. zeigt, daß die Jünger für sich selbst (obwohl sie im eigentlichen Sinn keine πλούσιοι waren) doch das Aufgeben alles Besitzes für nothwendig erkannt hatten, woraus ihre innerliche Auffassung der Idee zu ersehen ist. Demnach enthält die Frage: τίς ἄρα δύναται σωθῆναι, den Ausdruck des tiefen Gefühls der Gebundenheit des Menschen an die Creatur, von welcher er aus sich selbst und durch sich selbst nicht loskommen kann (ähnlich wie Röm. 7, 24.), und eben deshalb eines σωτήρος bedarf. Auf diese erlösende Thätigkeit Gottes weist B. 26. hin. Hier erkennt der Herr das ἀδύνατον von Seiten des Menschen an (weil die ἀσθένεια τῆς σαρκός ihm die Erfüllung des Gebots, Gott über Alles zu lieben, unmöglich macht, Röm. 8, 3.), verweist aber auf die Hülfe des Allmächtigen. Diese ist aber nicht als eine außer dem Menschen sich offenbarende, sondern als die in ihm wirkende zu betrachten, weshalb das: πάντα δυνατὰ παρὰ τῷ Θεῷ, mit dem πάντα δυνατὰ πιστεύοντι (vergl. Mr. 9, 23.) zusammenfällt.

27. Die neue Frage des Petrus scheint auf den ersten Blick zu dem Vorhergehenden nicht zu passen. Es will auffallend erscheinen, daß, während die Jünger eben gefragt hatten: τίς ἄρα δύναται σωθῆναι; sie nun das Schwierige als bei sich selbst vollkommen verwirklicht betrachten. Man könnte versucht werden, zu schließen, daß Mt. hier zu anderer Zeit Gesprochenes angefügt habe, wenn die Übereinstimmung von Mr. und Lc. mit ihm nicht die Bürgschaft gäbe, daß wir hier den ursprünglichen Zusammen-

hang haben. Dieser läßt sich auch vollkommen rechtfertigen, wenn wir hier die Bemerkung des Petrus (der wieder als Repräsentant aller Apostel redet) als Ausdruck innerer Ungewißheit auffassen, ob sie wohl diesen schweren Anforderungen der βασιλεία genügt haben mögten. Empfindend, daß noch von der Anhänglichkeit an die Creatur Manches in seinem Innern rückständig sey, nennt Petrus einen Act seines Lebens, der Ähnlichkeit mit dem dem Jünglinge zugemutheten hatte. Ob aber derselbe genüge, darüber war er, in ächter μετάνοια, selbst unsicher. Das τί ὑμῖν ἐστὶν ist daher nicht auf den Lohn zu beziehen, denn sonst würde Petrus in einer Gemüthsstellung zu denken seyn, in der B. 25. auf ihn keine Anwendung fände; auch würde dann die Antwort Jesu B. 28—30. strafend ausgefallen seyn. Vielmehr muß man die Worte auf die geistige Stellung der Jünger beziehen, so daß der Sinn derselben ist: „was wird uns zu Theil werden, begegnen, treffen; wirst du auch so über uns urtheilen, als über den Jüngling? oder steht uns noch ein solcher Entscheidungsact bevor?“ Daran reiht sich dann passend das Folgende an, indem Jesus die aus zarter Treue hervorgehende Ungewißheit der Jünger durch kräftige Trostgründe hebt und sie des gewiß macht, daß sie sein sind.

28. Die Gedanken, in welchen Jesus dieses Tröstende seinen Jüngern mittheilt, hat Mt. am vollständigsten, und so, daß sie dem Zusammenhange genau entsprechen. Zunächst nämlich spricht der Erlöser von den besondern Prärogativen, welche den Jüngern als ersten Repräsentanten des Reiches Gottes in dieser neuen Ordnung der Dinge zukommen würden; dann (B. 29.) geht er zu allen über, die um des Reiches willen Alles auf Erden hingegeben haben. Den ersten Satz, in dem von den besondern Prärogativen der Jünger die Rede ist, hat Mt. allein; man könnte glauben, daß Lc. die Worte ausgelassen hätte, weil er sie für seine heidnischen Leser für weniger verständlich hielt, da sie sich auf eigenthümliche jüdische Ansichten beziehen, wenn er sie nicht 22, 28 ff. in anderem Zusammenhange auch hätte, aber freilich so, daß an eine Herübernahme der Worte aus Lucas in den Mt. nicht zu denken ist. Derselbe Gedanke hat in beiden Evangelien seine eigenthümliche Stellung. Was aber die in B. 28. ausgesprochene Idee selbst betrifft, so ist zuvörderst merkwürdig,

daß der Erlöser sie, ohne dazu veranlaßt zu seyn, aus freier innerer Bewegung den Jüngern entfaltet, also ihre irdischen Messiasvorstellungen offenbar begünstigt hätte gegen seine Absicht, wenn er ihnen jede Realität abgesprochen hätte. Es ist dies um so auffallender, da der Zusammenhang hier gar nicht eben diese Erklärung nöthig machte, indem irgend welche lobende Anerkennung des treuen Strebens den Jüngern genügt haben würde. Selbst die Accommodationstheorie hat daher hier einen schweren Stand, und offenbar verfahren diejenigen einfacher, welche in Jesu selbst die hier ausgesprochene Idee sehen und anerkennen, daß er sie getheilt habe\*). Zu dieser Annahme müssen wir uns um so eher veranlaßt fühlen, da in dieser Stelle nichts ausgesagt ist, als was in den Evangelien und in den apostolischen Schriften sich überall fund giebt. Die *παλιγγενεσία* bezeichnet nur das Heraustreten der *βασιλεία* aus ihrer Verborgenheit in der innern Welt des Geistes in's Äußere, oder die Vergeistigung des Äußern von Innen heraus (vergl. darüber das zu Mt. 8, 11. Lc. 17, 20. Bemerkte). Daß dafür der Ausdruck *παλιγγενεσία* gewählt ist, hat in einer großartigen Parallelisirung des Ganzen mit dem Einzelnen seinen Grund. In der Stelle Tit. 3, 5. erscheint die Taufe (*λουτρὸν παλιγγενεσίας*) als die Neugeburt des Einzelnen vermittelnd. Dieser ethische Vorgang im Individuum ist auf das Ganze übertragen, das, alterirt durch die Sünde, nicht weniger als der Einzelne, einer Restauration bedarf und ihr entgegensteht. In dem Reiche der bewußten Geister beginnt diese Restauration natürlich, aber wie sie in dem Entwicklungsgange des Einzelnen vom *πνεῦμα* zur endlichen Verklärung des *σῶμα* vorschreitet (vergl. Röm. 8, 11.), so durchdringt die vollendende Kraft des Geistes auch allmählig die äußere Erscheinungswelt im Ganzen. Die *παλιγγενεσία* faßt, ohne darin Stufen zu unterscheiden, das Ganze in einem allgemeinen Ausdruck zusammen. Wie also das Auferstehen des Erlösers zunächst Vorbild ist von der endlichen Verklärung des leiblichen Organismus, so ist die *ἀνάστασις τῆς σαρκός* überhaupt Vorbild der materiellen Welt in ihrer Verklärung,

---

\*) Die neuen Versuche, die Stelle aus einer Ironie zu erklären, zeigen, wie schwierig sie ist, wenn man den einfachen Wortsinn umgeht. Vergl. Fleck de regno divino pag. 436 sqq.



wie sie von Paulus (Röm. 8, 18. ff.) in eigentlicher Lehrrede genau dargestellt, im N. T. aber in den Reden Jesu vorausgesetzt, in der Offenbarung endlich als gegenwärtig gemalt wird. Der Mensch, als Mikrokosmos, erscheint demnach als alle Entwicklungen des Makrokosmos vorbildend, und so gewiß die Verklärung des Leibes im Einzelnen erst den Kreis seiner Lebensentwicklung schließt, eben so hat die verklärende Wirksamkeit des Geistes erst in der Durchdringung der materiellen Welt ihre Spitze. Diese reiche Idee stellt der Erlöser seinen Jüngern hin und verweist sie wegen der Aufopferung des αὐτὸν οὗτος auf den μέλλων, in den sie innerlich eben durch die Aufgabe des Eignen schon eingegangen sind, äußerlich aber einst bei seiner Offenbarung eingehen werden. In diesem Zustande der Dinge erscheint der Erlöser als der βασιλεύς, indem die in demselben realisirte βασιλεία das von dem Geist und Einfluß Jesu erfüllte und beherrschte Lebensganze ist. (Καθίξεν ἐπὶ θρόνου ist als symbolische Bezeichnung der Herrschaft zu fassen. In dem θρόνος δόξης ist, da eben von der Offenbarung des Verborgenen die Rede ist [vergl. Röm. 8, 18.], das äußerlich Glänzende, Lichtvolle [nach dem hebräischen כבוד] zu sehen, das jede Erscheinung des Göttlichen umfließt. Im αὐτὸν οὗτος ist die δόξα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου eine rein innerliche.)

Daß nun an dieser herrschenden (d. i. geistig bestimmenden und bedingenden) Thätigkeit des Herrn (vergl. darüber zu Mt. 20, 20.) die Gläubigen als Theilnehmer erscheinen, ist die allgemein christliche Idee, wonach nichts, was im Erlöser ist, in ihm neidisch beschlossen liegt, sondern wie in ihm die göttliche Liebe als die vollkommene Mittheilung ihrer selbst erscheint, so theilt sich der Erlöser auch mit der ganzen Fülle seiner Gaben seiner Kirche (als seinem Leibe) mit. Daher wie die Seinigen seine Leiden theilen, so auch seine δόξα. (Röm. 8, 17. συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν, vergl. noch 2 Tim. 2, 22.) Natürlich gilt dies daher auch von den Jüngern schon im Allgemeinen; bei ihnen aber noch in specieller Beziehung. Als Repräsentanten der 12 Stämme (vergl. Mt. 10, 2) nahmen sie das in die Menschheit (und zunächst in das Volk Israel) ausströmende Geisteselement, das Jesus auf die Erde herniederbrachte, am unmittelbarsten und reinsten in sich auf, so daß sie selber wieder sprudelnde

Borne des ewigen Lebens wurden (Joh. 4, 14.), womit sie eine Welt befruchteten. Den herrschenden Charakter Jesu theilten sie daher am vollständigsten, und das ist der Sinn des symbolischen Ausdrucks, daß sie auf 12 Thronen (als Unterherrscher), den Thron des Herrn umgebend, sitzen werden (vergl. zu Offenb. 4, 4. 21, 14.). Schließlich ist noch den Aposteln, als den Repräsentanten der Kirche überhaupt, das *κρίνειν* (eine specielle Ausprägung des allgemeinen Ausdrucks der Herrschaft,) zugeschrieben. Auch dieses wird 1 Kor. 6, 2. der Gemeinde, als solcher, beigelegt, indem in dem Geiste des Herrn, der sie durchdringt, eben auch die Fähigkeit des Erkennens in seiner wahren Natur, somit des Scheidens und Sichtens gegeben ist. Wie die Kirche diese Gabe des Geistes schon im Amt der Schlüssel übt (vergl. zu Mt. 16, 19.), so in vollendetem Sinn bei ihrer eignen Vollendung und Offenbarung in derselben. Wir müssen also sagen, daß in diesem ganzen eigenthümlichen Gedanken zwar jüdische Ansichten von der Entwicklung des Weltganzen und der Stellung der zwölf Stämme zur Menschheit zum Grunde liegen, aber Ansichten, die zugleich der ewigen Anordnung der Weisheit vollkommen entsprechen und in der ganzen Auffassungs- und Darstellungsweise der Schrift ihre Begründung tragen. Nur muß man freilich die rohmaterialistischen Auffassungen dieser Gedanken von Seiten des vornehmen und geringen jüdischen Pöbels nicht mit den Gedanken selbst verwechseln\*), die offenbar eben so tief, als mächtig in die ganze Ideenwelt eingreifend sind.

29. Vom Speciellen geht der Heiland zum Allgemeinen hinüber und erinnert, daß nicht bloß sie (die Apostel), sondern Jeder, der die Welt verleugnet, seinen *μοῖρος* (Mt. 5, 12.) erlan-

---

\*) Dies war der Irrthum von Hase (Leben Jesu 2te Aufl. S. 84 ff.). Er findet hierin eine Andeutung, daß Jesus in den ersten Zeiten seiner Wirksamkeit, die allgemein verbreiteten politischen Ansichten der Juden vom Messias und seinem Reich getheilt hätte. Das folgt aber aus dieser Stelle nicht, so wenig als aus den gleich folgenden Worten, daß sie Häuser und Äcker hundertfältig wieder empfangen würden. Das Herrschen der Apostel ist kein politisches, sondern ein rein inneres, das Empfangen irdischer Dinge kein äußerliches, sondern ein Besitzen in der Liebe, denn es ist gerade das Eigenthümliche des Reiches Gottes den abgeschlossenen Besitz des Einzelnen aufzuheben und Jedem alles zu geben.

gen werde. Über die Idee der christlichen Verleugnung, und die Verleugnung um Jesu willen (wodurch sie allein eine christliche wird) vergl. das Nähere zu Mt. 10, 37 ff. (Für ἐνεκεν τοῦ ὀνόματος μου hat Mr. ἐμοῦ. Ὀνομα = ὄν für die Persönlichkeit selbst in ihrer Eigenthümlichkeit gesetzt. Lc. hat ἐνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, wie Mr. noch hinzugefügt hat: ἐνεκεν τοῦ εὐαγγελίου, was in sofern identisch ist mit ἐμοῦ, als in der Person des Erlösers das Evangelium und das Reich lebendig repräsentirt ist und nur durch die von seiner Person ausgehende Kraft es auch außer ihm begründet wird.) Den von Mt. kurz angedeuteten Gedanken der Vergeltung hat Mr. (was selten bei ihm ist, indem er gemeiniglich die Reden abkürzt, wenn er sie überhaupt aufnimmt) sehr ausgeführt. Lc. hat schon den Gegensatz von καιρὸς οὗτος und αἰὼν ἐρχόμενος in die Rede mit aufgenommen, Mr. aber zählt sogar alle einzelnen Specialitäten der Vergeltung auf. Man kann sagen, diese Ausführung ist ein Commentar zu 1 Tim. 4, 8. Die wahre Frömmigkeit trägt auch schon für dieses irdische Leben ihren Lohn in sich selbst. Namentlich ist die Hingabe alles Eignen an das Allgemeine nur ein Wiederbekommen des Ganzen für das Einzelne. (So daß auch in diesem Sinn wahr ist, Alles ist euer. 1 Kor. 3, 21. 22.) In der Gemeine Gottes, als dem sich allmählig entwickelnden Reiche, empfängt der Gläubige in wahrhaftiger Herzensgemeinschaft und brüderlicher Mittheilung wieder, was er durch die Sünde im κόσμος, von dem er sich selbst richtend ausschied (1 Kor. 1, 31.), verlor, und zwar in erhöhtem Maaße (ἐκατονταπλασίονα, Lc. hat πολλαπλασίονα). [Doch ist an unserer Stelle nicht hiervon, sondern von der dereinstigen wirklichen Wiedererstattung im 1000jähr. Reiche die Rede.] (Vergl. über αἰὼν αὐτός und ἐρχόμενος zu Mt. 12, 31.) Eigenthümlich ist bei Mr. noch der Zusatz: μετὰ διωγμῶν. (Die Lesart διωγμῶν ist sicher eine Änderung, um die Schwierigkeit wegzuschaffen.) Am einfachsten bleibt wohl, in diesen Worten einen die Freuden des αἰὼν αἰῶνος, selbst in dieser Gestalt der christlichen Bruderliebe, als mannigfach getrübt darstellenden und dadurch das ewige Leben, als das ungetrübte friedevolle Seyn hebenden Zusatz zu sehen. Die Kirche nämlich, in der der einzelne Gläubige selbst äußerlich schon wieder erhält, was er opferte, ist auf Erden nie ohne Verfolgung, bis der αἰὼν

μέλλων und mit demselben die βασιλεία kommt. Das Ganze hat also, als in diese zeitliche Weltordnung verlegt, auf apokalyptische Hoffnungen gar keine Beziehung.

30. Mt. und Mr. beschließen das Gespräch mit einer bekannten Gnome, die bei dem Mt. den Übergang zu der folgenden Parabel von den Arbeitern im Weinberge bildet. Ohne diese Parabel, die (20, 16.) wieder mit derselben Gnome schließt, behält dieselbe am Schluß des Gesprächs, so wie Mr. sie giebt, etwas sehr Dunkles, so daß wieder Mt. hier als genauerer Referent der Reden Jesu erscheint. Auffallend ist die verschiedene Form, welche die Gnome am Anfang und Schluß der Parabel hat. Sie lautet nämlich:

Mt. 19, 30. und Mr. 10, 31.

πολλοὶ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι,  
καὶ ἔσχατοι πρῶτοι.

Mt. 20, 16.

ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι,  
καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι.

Der ersten Form (Mt. 19, 30.) ist auch Lc. 13, 30. analog: εἰσὶν ἔσχατοι, οἳ ἔσονται πρῶτοι καὶ εἰσὶ πρῶτοι, οἳ ἔσονται ἔσχατοι. Der Unterschied des Gedankens ist nämlich dieser: nach der ersten Form der Gnome werden Einige unter den beiden Classen (der πρῶτοι und ἔσχατοι) als aus der einen in die andere übergehend dargestellt; nach der zweiten Form aber erscheinen Alle (der Artikel οἱ ἔσχατοι, οἱ πρῶτοι, ist nicht zu übersehen) als der andern angehörig. Indesß diese verschiedene Form der Gnome ist bei genauerer Betrachtung nur eine scheinbare, indem Mt. 20, 16. der Artikel nicht auf die πρῶτοι und ἔσχατοι als solche geht, sondern auf die (19, 30.) bezeichneten πολλοί unter denselben. Eben darin ist denn auch der Zusammenhang genugsam angedeutet. Wie nämlich die Stelle Mt. 19, 28. mißverstanden werden konnte von den Jüngern, indem in ihnen der dem κόσμος angehörige alte Mensch noch keineswegs ganz getödtet war, und sie sich demnach die verheißenen Prärogative fleischlich ausdeuteten, das zeigt Mt. 20, 20 ff. Um deswillen hebt der Herr hervor, daß mit ihnen (den πρῶτοι) andere später berufene (ἔσχατοι) gleichen Lohn empfangen würden, und warnt in dieser Beziehung vor neidischem, selbstsüchtigem Sinne. An Judas, oder andere (entfernter stehende) Abtrünnige ist nicht zu denken, da die folgende Parabel die ersten Arbeiter nicht als untreu darstellt, weshalb sie ihren vollen Lohn empfangen.



Mt. 20, 1. 2. Die nächste Beziehung der folgenden Parabel\*) ist demnach, wie der Zusammenhang zeigt, unstreitig diese, daß den Aposteln gezeigt werden soll, wie ihre frühere Berufung ihnen an sich keine Prärogative gäbe und später berufene, treue Arbeiter im Reiche Gottes ihnen gleichgestellt werden könnten, nach Gottes frei waltender Gnade. Es gleichen aber solche Lehr-erzählungen Jesu vielgeschliffenen Edelsteinen, die nach mehr als einer Seite hin ihren Glanz verbreiten\*\*). Wie schon oben bemerkt wurde, daß Lc. 13, 30. die Gnome, mit welcher unsere Parabel beginnt und schließt, auf das Verhältniß der Juden und Heiden gehe, so kann diese Parabel ebenfalls das Verhältniß der Heiden, als der später für's Reich Gottes Berufenen, zu den Juden, als Erstberufenen, bezeichnen. Und wiewohl sie zunächst auf die Lehrer geht, hat sie doch auch für jedes Glied der Gemeinde ihre Wahrheit und findet überall ihre Anwendung, wo eine frühere Berufung in der Jugend der Berufung Anderer im spätesten Alter an die Seite tritt. Wie aber auf gleichzeitig im Reiche Gottes Lebende, so hat sie auch ihre Beziehung auf nach einander Lebende in der Gemeinde; indem die frühesten Jahre der Entwicklung der Kirche wegen des heftigern Gegensatzes der Welt die schwereren waren, und somit die nachfolgenden Generationen durch die Arbeit Sener Erleichterung haben.

Als der οἰκοδεσπότης ist hier Gott zu betrachten, indem B. 8. der ἐπίτροπος, durch welchen die Austheilung des μισθός erfolgt, Christum symbolisirt. Der ἀμπελίων = ܐܡܦܠܝܐ wird aber, wie schon Jes. 5, 1., als Bild des geistigen Reiches aufgefaßt, das der Herr vom Himmel auf Erden gründet und durch seine Knechte bauen läßt\*\*\*). Die ἐργάται sind demnach die Hirten und Bischöfe der Gemeinde Gottes, Alle, denen eine geistliche

\*) Über Mt. 20, 1 ff. vergl. die Abhandlung von Wilke in Winer's Journ. für wissenschaft. Theol. Sulzbach 1829. Heft I. S. 71–109.

\*\*) Vergl. zu Mt. 11, 19. den Commentar.

\*\*\*). Die öftere Vergleichung des Reiches Gottes mit einem Weinberge (Mt. 21, 33 ff.) hat wohl einen tiefern Grund darin, daß der Erlöser nach seiner tiefsinnigen Naturauffassung eben im Wein und der Rebe die passendsten Analoga in der sinnlichen Welt für die geistigsten Verhältnisse fand (vergl. zu Joh. 15, 1 ff.).

Wirksamkeit vertraut ist, und der von ihnen zu bearbeitende ἀμπελών sind die Seelen der Menschen. Freilich ist die Beziehung auf die Hirten nicht von äußerlichen Kirchenämtern, sondern von der innern Berufung zur geistigen Wirksamkeit zu verstehen, und in sofern diese bei keinem lebendigen Gliede der Kirche als Null zu denken ist, hat die Parabel auch ihre allgemeine Beziehung auf alle Gläubigen. Nur ist bei dem μισθός nicht an die Seligkeit zu denken (denn von einem Gegensatz von Seligkeit oder Unseligkeit ist hier gar nicht die Rede), sondern an einen besondern Gnadenlohn, an verschiedene Stellungen im Reiche Gottes, mit Bezug auf 19, 28. 20, 20.

3—7. Die Idee des συμψωεῖν mit den zuerst Berufenen wegen des μισθός verhält sich daher zu der einseitigen Erklärung über den zu gebenden Lohn von Seiten des Herrn gegen die später Berufenen also, daß in dem συμψωεῖν das Wechselseitige, somit das gleichsam zu Forderungen Berechtigte des Arbeiters ausgedrückt liegt, in dem andern nicht. Dadurch erscheinen die zuerst Berufenen allerdings in gewisser Beziehung bevorzugt, aber in anderer auch wieder nicht; denn sie werden nachher auch nach dem strengen Gesetz behandelt, während die andern nach dem überflüssig gebenden Maaß der Liebe empfangen. Dies paßt sehr gut zu der Beziehung auf die Heiden und Juden, und fast möchte man muthmaßen, daß unter den Jüngern Gespräche geführt wären, die eben diese Fassung der Parabel veranlaßten. Vielleicht beriefen sie sich im Gegensatz mit andern (aus den Heiden stammenden Jüngern) stolz auf ihre jüdische Abkunft und nahmen das (Mt. 19, 28.) Verheißene nicht als Geschenk der Gnade, sondern als Verdientes in Anspruch. Das συμψωεῖν hat alsdann seine treffende Beziehung auf die Bündnisse Gottes mit dem Volk, in denen eben auch (nach göttlicher Herablassung) das Wechselseitige von Versprechungen und Verheißungen angedeutet liegt. Die Heiden dagegen wurden ohne Bund in's Reich Gottes berufen; weniger aus Bedürfniß als aus Erbarmen mit den Müßigen rief der treue Hausherr von Zeit zu Zeit (in großen Entwicklungsmomenten des Reiches Gottes) neue Arbeiter in seinen Weinberg, und sie vertrauten rein im Glauben der Treue des Herrn. So scheinbar im Nachtheil, stellte sie ihr kindlicher Glaube bei einem solchen Herrn in Vorthail. In bestimmtester Beziehung auf die

Apostel spricht sich dies Verhältniß in der Berufung Pauli aus; ihn nahm der Herr aus seinem geschäftigen Müßiggange und rief ihn in den Weinberg ein, in dem die Zwölfe schon wirksam waren, und siehe, er arbeitete mehr als sie alle (1 Kor. 15, 10.). Besondern Nachdruck legt die Parabel (vergl. B. 6. 7. mit 12.) auf die in der ersten Stunde Berufenen. Zunächst mag es dabei nur abgesehen seyn auf die Schärfung des Gegensatzes zwischen der *πρῶτη ὥρα* und dem ganzen Tag. Besonders pikant wird aber dieses Moment sowohl in der Beziehung auf den Einzelnen, in welchem Fall es auf die späte Bekehrung geht, als auch auf das Ganze, in welchem es auf die in den letzten Zeiten Berufenen seine Beziehung hat.

8—12. Dieser Theil der Parabel hat die meisten Schwierigkeiten. Zuvörderst fragt sich nämlich, wie das *ὀψίως γενομένης* zu fassen seyn mögte. Als Schlußmoment des Tages (als der Arbeitszeit) bringt der Abend die Entscheidung. Der Abend ist also für den Einzelnen als der Tod, für das Ganze als *καρὸς ἔσχατος*, oder das Eintreten der *βασιλεία* zu fassen. Dieses für uns so ganz aus einander Liegende fiel den Aposteln in einander, indem sie die Zukunft Christi als in der Nähe bevorstehend auffaßten, und der Herr selbst sich nicht anders darüber ausläßt (vergl. zu Mt. 24.). Sodann darf der gleichförmig ausgetheilte Denar nicht so erklärt werden, als sollte geleugnet werden, daß es Stufen in der Herrlichkeit giebt; denn andere Gleichnisse, namentlich das Mt. 25, 14 ff. von den Talenten, lehren das ausdrücklich; vielmehr bezeichnet der gleiche Denar nur die Gleichheit aller als Theilnehmer derselben Seligkeit, die das Verlangen eines Jeden vollständig stillt, wiewohl die Empfänglichkeit der Einzelnen sehr verschieden seyn kann. Am dunkelsten erscheint aber endlich die Möglichkeit des *γογγύζειν* bei den *πρώτοις*. Wollte man Lc. 15, 25 ff. vergleichen, so müßten wir doch sagen, daß dort eben der älteste Sohn als rein auf dem gesetzlichen Standpunkt stehend dargestellt ist; hier aber erscheinen die *πρώτοι* als Arbeiter (und als treue Arbeiter, denn sie empfangen ihren Denar) im Reiche Gottes. Da überdies die Austheilung des *μισθός* am Abend (d. i. nach vollendeter Entwicklung) geschieht, so können wir in den zuerst Berufenen nicht noch eine Mischung des Alten und Neuen denken. Wir müssen daher wohl

sagen, daß die parabolische Darstellung kein Analogon in den abgebildeten geistlichen Verhältnissen von diesem γογγύζειν sehen, sondern bloß durch das Gegentheil lehren will; so daß der Sinn dieser wäre: da ein solches Murren, wie es nach der Parabel ein neidischer Arbeiter gegen seinen Genossen verräth, in den himmlischen Verhältnissen an sich undenkbar ist (indem der, in dem es vorginge, eben deshalb als außer dem Reiche der Liebe lebend sich zeigte), so müssen alle Arbeiter im Weinberge des Herrn sich bei Zeiten jeglicher Ansprüche begeben und sich einzig der Barmherzigkeit Gottes getrösten. In solcher demüthigen Stellung werden sie auch Barmherzigkeit gegen die Brüder empfinden. (Καίσωρ, Gluthitze, während des Tages. Vergl. Lc. 12, 55.)

13—15. Die letzten Verse stellen das Walten der freien Gnade Gottes heraus, die durch keine Prärogative der Creatur bedingt werden kann. Gerechtigkeit und Liebe sind die ewigen Formen ihrer Offenbarung, und die sich frei mittheilende Liebe Gottes, welche ohne Verdienste zu finden und zu fordern liebt, allein zu lieben mit Zurückstellung eigener Ansprüche, das ist die höchste Kunst der Frömmigkeit, das wahre Verlassen alles Eigenn. Mt. 19, 27. (Der Ausdruck ὁ φθαλμὸς πονηρὸς entspricht dem hebräischen עין רעה [vergl. zu Mt. 7, 22.], worunter der Verderben wirkende böse Blick verstanden wird.)

16. In den Schlußworten weist der Herr kurz auf die Gnome (19, 30.) zurück. Nach dieser Parabel ist es also so, wie gesagt wurde, die (oben bezeichneten) erst Berufenen stehen den später Berufenen nach. Mit dieser einen Gnome wird aber noch eine andere in Verbindung gesetzt, die 22, 14. die Parabel vom königlichen Hochzeitsmahle schließt. Dort bezieht sie sich auf das gänzliche aus dem Rufe Fallen Einiger; hier hat sie eine modificirte Beziehung. Denn wenn auch die zur ersten Stunde Berufenen als vorzüglich Fleißige zu denken sind, so deutet doch die Parabel mit keinem Wink darauf hin, daß die zuerst Geladenen weniger fleißig waren. Sie empfingen vielmehr ihren Lohn mit den andern. Der Gegensatz von κλητοί und ἐκλεκτοί kann hier nicht bezogen werden auf die Einladung in's Reich Gottes und das thatsächliche Kommen und sich Schmücken für dasselbe (wie 22, 14.), sondern nur auf die verschiedenen Verhältnisse der Gläubigen selbst zum Gottesreich, deren Vertheilung in Gottes



freier Gnade steht. Die *ἐκλεκτοί* sind dann die *ἑσχατοί*, die *κλητοί* alle *ἐργάται*, auch die *πρωτοί*. Die *κλητοί* arbeiten aber in drückender Stellung um den Lohn, die *ἐκλεκτοί* in freierer Stellung aus innerer Lust und Liebe. In sofern diese günstigere Stellung und die Liebe nicht eignes Werk, sondern das Werk der Gnade in ihnen ist, in sofern wird sie auf eine *ἐκλογή* zurückgeführt, die aber nicht von Seiten der Allen sich mittheilenden Liebe als eine beschränkte anzusehen ist, sondern nur als eine gehemmte durch die Engherzigkeit der Menschen. Daß übrigens die Gnome in dieser Stelle ihre ursprüngliche Verbindung hat, ist wohl zweifelhaft; Mt. 22, 14. hat sie mindestens eine weit bestimmtere Haltung im Zusammenhange; daselbst sehe man das Nähere.

### §. 3. Von der Demuth.

(Mt. 20, 17—28. Mr. 10, 32—45. Lc. 18, 31—33.)

Mit Zurückbeziehung auf das zu Mt. 19, 1. Gesagte bemerken wir hier nur, daß die Erwähnung von dem bevorstehenden Leiden Jesu Christi im Zusammenhange des Mt. wieder ihre Verbindung mit dem sich daran Schließenden hat. Isolirt aufgefasset stehen B. 17—19. gleichsam verloren da, in Verbindung mit dem Folgenden gewinnen sie aber Halt und Beziehung auf das Ganze. Sie schildern an der Person des Erlösers selbst, wie der Charakter selbsterniedrigender Demuth Erforderniß der wahren Jünger Jesu sey, und in der sich an die Geschichte von den irdischen Ansprüchen der Kinder Zebedäi anreihenden Rede Jesu geht Alles gleichfalls auf den Nachweis dieser Wahrheit hin, weshalb sie (B. 28.) mit demselben Gedanken schließt, von dem dieses Stück (B. 18. 19.) ausgeht. Die Leiden des Herrn werden somit nur erwähnt, um den Jüngern zu zeigen, daß ihnen Gleiches bevorstehe. Im Zusammenhange des Lc. freilich steht die Erwähnung der Leiden Jesu mehr isolirt, als Factum, das auf der letzten Reise sich ereignete, da (vergl. Lc. 9, 51.); nach der ganzen Anordnung des Stoffs in dem Reisebericht ist aber eben diese Form der Mittheilung die passende. Lc. giebt in demselben wirklich das nach einander Vorgefallene, ohne nach allgemeinen Gesichtspunkten das Zusammengehörige zusammen zu ordnen.

17—19. Mt. bemerkt als äußeres Moment, daß der Herr auf dem Wege (als man sich Jerusalem näherte) seine Zwölfe allein (κατ' ἑαυτοὺς) genommen und ihnen vorausgesagt habe, was seiner in Jerusalem warte. Mr. (10, 32.) fügt den Zug hinzu, daß die Jünger mit Furcht und Entsetzen (ἐθαυβοῦντο καὶ ἀπολοῦθούντες ἐφοβοῦντο,) den Erlöser nach Jerusalem (dem Sitz seiner wüthendsten Feinde) hätten ziehen sehen (vergl. Joh. 11, 16.) Was übrigens die Weissagung über die Leiden und Auferstehung Jesu selbst betrifft, so ist hier das zu Mt. 16, 21. Bemerkte zu vergleichen. Das christliche Bewußtseyn hat kein Interesse dabei, eben jede Einzelheit in den Zügen, welche aus den Leiden des Herrn als künftig angegeben werden, auf die Worte Christi selbst zurückzuführen; es ist demselben vor Allem um den Gegensatz des Todes und der Auferstehung zu thun. Allein die äußern Zeugnisse sind dafür, daß eben auch die einzelnen Züge (als das ἐμπαῖσαι, μαστιγῶσαι,) aus Christi eignen Worten herühren. Die Übereinstimmung der drei Relationen ist nämlich hier so groß, daß sie die Annahme genauer Berichte fordert; die schwankende Tradition würde mehr Variationen hervorgerufen haben. Die alttestamentlichen Schilderungen (vor allen Ps. 22. Jes. 50, 6. Jes. 53. Hos. 6, 2.) enthalten überdies schon alle diese Züge, und deshalb ist ihre Anführung vor dem Erfolg doppelt legitimirt (1 Kor. 15, 3. 4.). Lc. 18, 34. bemerkt, daß auch diesmal wieder (vergl. zu Mt. 16, 22.) die Jünger die Worte Jesu nicht fassen konnten, d. h. sie fühlten sich unfähig, solche Gegensätze vereinigt zu denken in der Lebensentwicklung Einer Persönlichkeit, die höchste Herrlichkeit (in Wundern ohne Gleichen) mit der tiefsten Erniedrigung, und diese wieder mit der höchsten Höhe in der Auferstehung. Dazu kam, daß die Idee von einem leidenden Messias, wenn auch vorhanden im jüdischen Volk, doch sehr zurücktrat, und daher alles dahin Gehörige, das Jesus aussprach, nur schwachen Anklang in ihren Vorstellungsbereichen fand.

20. 21. Unmittelbar mit diesen Worten Christi verbindet der Evangelist die Erzählung von der Bitte der Kinder Zebedäi, welche (nach Mt.) mit ihrer Mutter (Namens Salome, vergl. Mr. 15, 40. mit Mt. 27, 56.) den Erlöser um die höchsten Ehrenstellen in seinem messianischen Reich baten. Diese Äußerung veranlaßt Jesum dann, sich über das Verhältniß des herrschenden zu

dem dienenden Charakter der Jünger Jesu Christi auszulassen. Die ganze Begebenheit hat aber manches Dunkle. Zunächst fällt auf, den demüthigen Johannes in solcher Rolle zu finden, die mehr dem Charakter des Petrus gemäß zu seyn scheint. Vermuthlich ging aber die selbstgefällige Frage von der Mutter aus, die sich in dem erhabenen Glück ihrer Söhne spiegelte; in den beiden Jüngern mag sich das Ganze in sofern lauterer gestaltet haben, als vielleicht das Hauptmotiv ihres Innern bei der Frage das seyn mogte, sich für die Zukunft derselben Nähe des Herrn zu erfreuen, von der wir wissen, daß sie (mindestens bei Johannes) der süßeste Trost seines Lebens war (vergl. die Einl. zum Johannes §. 1.). Sodann hat die Frage: *εἰς ἕν δεξιῶν, εἰς ἕν ἐξ ἐκκρίμων*, deshalb etwas Auffallendes, weil man sich versucht fühlt, dabei an eine specielle Idee aus dem Kreise der Messiasvorstellungen der Juden zu denken, wovon sich doch keine Spur findet\*); vielmehr bezeichnet der Ausdruck nur (nach der allgemeinen Analogie, die sich überall wiederholt, daß bei Fürsten und Vornehmen der Geehrte neben ihnen sitzt) die höchsten Prärogativen und den darauf begründeten Einfluß. Ohne Zweifel dachte sich die eitle Mutter, und auch durch sie angeregt die Söhne, die Inauguration des messianischen Reichs als ganz nahe bevorstehend (Lc. 19, 11.). Jesum betrachteten sie als dessen Herrn und Inhaber und erbaten daher fußfällig von ihm die höchsten Ehrenstellen.

22. 23. Am schwierigsten ist aber der Umstand, daß der Herr diese Frage, die aus materialistischer Auffassung von dem Mt. 19, 28. Bemerkten ausgegangen zu seyn scheint, nicht abweist. Zuerst nämlich hebt der Erlöser nur die Schwierigkeiten hervor, die zur Erlangung solcher Ehrenstellen zu überwinden wären; als aber die Jünger in kindlicher Naivetät sich willig erklären, alle Kämpfe zu bestehen, so leugnet doch der Herr nicht, daß solche Ehrenstellen zu haben seyn, noch daß ihnen dieselben zugänglich werden

---

\*) Wetstein z. d. St. citirt aus dem Midrasch Schillim die Stelle: futurum est, ut Deus summe benedictus faciat regem Messiam sedere ad dextram suam et Abrahamum ad sinistram suam. Hier erscheint aber nur der Messias selbst als zur Rechten Gottes sitzend; von zwei besondern Persönlichkeiten, die zur Rechten und Linken des Messias sitzen sollen, findet sich nichts in jener Stelle.

könnten, vielmehr erklärt er nur, der Messias könne darüber nicht verfügen, Gott gäbe sie οἷς ἠτοίμασται. Aus dieser Wendung könnte man zwar mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen, daß der Erlöser habe andeuten wollen, ihnen seyen die Ehrenstellen nicht bestimmt, aber daß ihnen das nicht auf's Positivste erklärt wird und zugleich bemerkt ist, es gäbe keine Ehrenstellen im Reiche Gottes, vielmehr die Meinung begünstigt ist, als gäbe es dergleichen, das fällt auf. Dazu kommt, daß gleich im Folgenden (V. 26. 27.) Jesus selbst von μέγας und πρῶτος ἐν τῇ βασιλείᾳ spricht, wie Mt. 5, 19. Da indeß V. 22. der Erlöser den Jüngern sagt: οὐκ οἴδατε τί αὐτεῖοδε, so tadelt er doch auch offenbar ihre Stellung. Diese auffallende Verbindung von tadelnden und doch wieder in die Ideen der Jünger eingehenden Bemerkungen findet im Folgenden (V. 24—27.) ihre Lösung. Hier ist nur von den Bildern zu reden, unter denen der Erlöser den Kampf darstellt, welcher der Ehre im Reiche Gottes vorhergehen muß. Von diesem Kampf hatte der Herr eben vorher (V. 18. 19.) in Beziehung auf sich selbst geredet; grellen Contrast bildet damit der lüsterne Blick in die Herrlichkeit. „Das Fleisch will immer eher herrlich werden, ehe es gekreuzigt ist, eher erhöht, denn es erniedrigt ist,“ sagt Luther. Was zunächst die Textesbeschaffenheit betrifft, so ist in den Mt. ohne Zweifel das Bild vom βάπτισμα aus dem Mr. eingeschoben. Mr. hat nämlich hier wieder (wie z. B. 9, 45 ff.) eine breitere Recension von der Rede gegeben, ohne indeß eigenthümliche Gedanken hinzuzufügen; seine wichtigen Zusätze beziehen sich fast immer nur auf die Ausführung der Facta (vergl. über den Text des Mt. das N. T. von Griesbach = Schulz z. d. St.) Das beiden gemeinsame Bild vom ποτήριον = ⚥ bezeichnet schon im N. T. (Jes. 51, 22.) Strafe, Leiden; es lag wohl die Idee von einem zu trinkenden Giftbecher dabei zum Grunde\*). Im N. T. bezeichnet (Mt. 26, 42.) der Heiland sein Leiden als einen vom Vater ihm gebotenen bitteren Kelch. Das von Mr. noch hinzugefügte Bild vom βάπτισμα (vergl. zu Mt. 3, 11.) involvirt einmal die Idee

---

\*) Vielleicht ließe es sich auch auf einen bitteren Trank heilender Arznei beziehen, dann läge in diesem Bilde die Idee des Unangenehmen, aber Heilsamen verschmolzen.



des leidenvollen Untergangs (des Sterbens im Alten), aber dann auch des freudenvollen Aufgangs (des Auferstehens im Neuen), wie Röm. 6, 3 ff. zeigt. Ein solcher Leidensweg, um vollendet zu werden (Hebr. 5, 8. 9.), erklärte der Herr (Lc. 12, 50.), stehe ihm selbst noch bevor; nach der lebendigen, gliedlichen Verbindung aber zwischen dem Herrn und den Seinen haben sie wie an der δόξα, so auch an seinen παθήματα Theil, und nur wo diese ihre Wirkung üben, kann jene sich darstellen (Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 11. 12.). Auf diesen Zusammenhang verweist sie der Herr, um in ihnen das Bewußtseyn von der Größe der Bedingungen zu wecken, unter denen die δόξα der βασιλεία allein erreicht werden kann. Wenn die Jünger aber auf die Anfrage: δύνασθε πλεῖν τὸ ποτήριον, antworten: δυνάμεθα, so ist keineswegs anzunehmen, daß sie die Worte Jesu mißverstanden und in gutem Sinn nahmen (ποτήριον vom Freudenbecher, βάπτισμα vom Waschen aus des Königs Handbecken, so v. Meyer z. d. St.) schon die Form der Frage: δύνασθε πλεῖν, mußte ein solches Mißverständniß unmöglich machen. Ohne Zweifel wollten sie vielmehr ihre Entschiedenheit ausdrücken, dem Herrn durch alle Noth zu folgen. Diese Erklärung dürfen wir auch durchaus nicht als etwas rein Verkehrtes, Sündliches betrachten; Jesus nimmt sie ja an und folgert daraus weiter; das Herz der Jünger war in der That lauter und sie meinten es mit der Nachfolge ernstlich, nur fehlte ihnen die rechte Einsicht, sowohl in die Größe der Sünde, die noch in ihnen war, als auch in die Größe des Kampfs, den es galt. Ihr δυνάμεθα spricht daher allerdings noch starke Eigengerechtigkeit aus, sonst würden sie in solchem Streit nicht der Ickheit vertraut haben.

24. 25. Die zehn andern Jünger, welche vermuthlich während der Scene (V. 20.) abwesend waren, zürnten dem Brüderpaar, als sie von ihrer Bitte hörten, ohne Zweifel neidisch darüber, daß sich Johannes und Jacobus hätten über sie erheben wollen. Jesus versammelte sie (die Zehn) deshalb um sich (προσκαλεσάμενος αὐτούς) und stellte, ohne ein positiv strafendes Wort zu sprechen, die Hoheit im Reiche Gottes in Parallele mit der irdischen Hoheit, um ihnen die Natur jener zum Bewußtseyn zu bringen und an sich selbst (den sie alle als βασιλεὺς der βασιλεία, auf die sie hofften, anerkannten) entfaltet er ihnen diesen Cha-

rakter, so daß die Rede (V. 28.) zu ihrem Anfang (V. 18.) zurück-  
 kehrt. Demnach erscheinen aber wieder nicht die folgenden Worte  
 als Strafrede für die Zwei, sondern mehr als Lehrrede für  
 die Zehn. Aber, wie oben schon bemerkt wurde, das Voraussetzen  
 einer besondern Hoheit und Herrlichkeit im Reiche Gottes ist durch-  
 aus nicht getadelt, sondern als richtig anerkannt. Die Verglei-  
 chung der ἀρχοντες und μεγάλοι hat gar keinen Sinn, wenn im  
 Reiche Gottes keine πρωτοί und μεγάλοι seyn sollten; sie werden  
 offenbar vom Herrn vorausgesetzt, nur wird dem weltlichen κατα-  
 κυριεύειν und κατεξουσιάζειν (die Composita mit κατά haben oft  
 einen schlimmen Nebenbegriff, z. B. κατατομή Phil. 3, 2. Κα-  
 τακυριεύειν findet sich in derselben Bedeutung, wie hier, noch  
 1 Petr. 5, 3., nur scheinbar hat es Ap. Gesch. 19, 16. eine an-  
 dere Bedeutung; κατεξουσιάζειν kommt im N. T. nicht weiter  
 vor) im Reiche Gottes das διάκονος und δοῦλος εἶναι gegen-  
 übergestellt. Eben aus dieser Parallele aber erklärt sich der dunkle  
 Zusammenhang in der ganzen Rede des Erlösers. In den Ver-  
 hältnissen des αἰῶν οὗτος beruht das Herrschen auf der physischen  
 Kraft, und als der Vortheil desselben erscheint das Untermworfen-  
 seyn Anderer, ihr Dienen. In der βασιλεία beruht das Herrschen  
 auf Liebe und Wahrheit, und die Liebe lehrt zu dienen, nicht sich  
 dienen zu lassen. Weil aber die Liebe die mächtigste Kraft ist, so  
 überwindet auch die Liebe, die sich in ihrer höchsten Vollendung  
 als die dienende und sterbende darstellt, Alles, und mit dem Sohn  
 der Liebe herrschen in ihrer Kraft Alle, welche ihr Herz seinem  
 Einfluß öffnen. Da aber die Empfänglichkeit für diesen Einfluß  
 bei verschiedenen Individuen eine verschiedene ist, so hat die herr-  
 schende Kraft auch natürlich ihre Stufen, die aber durch die Be-  
 rufung des Vaters (οἷς ἡτοίμασται ἐπὶ τοῦ πατρὸς), nicht durch  
 Willkühr bedingt sind. In der Annahme von Graden und Stu-  
 fen in der Annäherung an den Herrn, und in der Ausnahme sei-  
 nes Lebens in sich, irrten also die Jünger nicht; daß vielmehr  
 dergleichen vorauszusetzen seyen, zeigt schon das Verhältniß Christi  
 zu seinen Jüngern auf Erden, indem die Siebzig ihm ferner stan-  
 den als die Zwölf, und unter diesen wieder die Drei (Petrus,  
 Johannes und Jacobus) ihm die nächsten waren, Johannes al-  
 lein aber an seiner Brust ruhte; und eben so die Erfahrung der  
 verschiedenen Wirksamkeit der Glieder der Kirche, indem z. B.

Augustinus über ganze Jahrhunderte durch die Kraft der Wahrheit einen herrschenden Einfluß ausübte, dessen Millionen von Gläubigen entbehren. Der Irrthum der Jünger ruhte vielmehr in der Verwechslung der Charaktere des irdischen und des göttlichen Herrschens. Jenes ist nach der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur mit Unterdrückung und Knechtschaft gepaart, dieses hat Segen in seinem Gefolge für Alle, welche sich dem Einflusse desselben hingeben. Um aber aller sündlichen Eigenwilligkeit entledigt zu werden, die so oft selbst unter der Form geistlichen Einflusses sich geltend zu machen weiß, bedarf der Mensch erst einer gründlichen Demüthigung seiner selbst und jener Leidenstrafe, in der der alte Mensch ganz in den Tod gegeben wird. Der neue, aus derselben auferstehende Mensch, der dem Reiche Gottes angehört, kann dann, je nach den Graden seiner Berufung, herrschen, d. i. geistigen Einfluß ausüben, ohne in die Gefahr zu kommen, sich ein weltliches *κατακυριεύειν* anzumaßen. Das reine Bild solcher sich gänzlich aufopfernden, demüthig dienenden Liebe stellt der Erlöser den Seinen zur Nachahmung auf, andeutend, daß in ihr allein seine königliche Macht und Herrschaft ruhe und sein Reich nur so sich baue, daß dessen Glieder dieselbe Liebe in sich trügen, und sie übend Herzen eroberten und für dasselbe gewönnen.

28. In dem merkwürdigen Schlußverse \*) dieses Gesprächs stellt sich der Erlöser zunächst als Vorbild für seine Jünger auf, so daß nach dem Grundsatz von Mt. 10, 24. der Jünger nicht über seinen Meister ist, das *διακονῆσαι* auch den Charakter aller ächten Jünger Jesu bilden, das *διακονῆσθαι* aber (nach B. 25.) als etwas Weltliches von ihnen ausgeschlossen seyn muß. Das göttliche Herrschen ist nur ein gebendes, nie, wie das weltliche, ein forderndes. Der Gedanke, welcher sich sodann in diesem Verse noch anschließt an das Allgemeine: *καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἅντι πολλῶν*, gewinnt durch die Verknüpfung mit dem Vorhergehenden eine Beziehung auf das Frühere, welche wohl begreiflich macht, wie man in demselben das Eigenthümliche des Todes Jesu, das Versöhnende und Stellvertretende,

\*) Der Coder D hat hier noch einen langen Zusatz, indem aus Lc. 14, 7 ff. Mehreres hier zugeschrieben ist, das aber auf keinen Fall als zum Text des Mt. gehörig betrachtet werden kann.

nicht finden konnte. Wenn nämlich das οὐκ ἦλθε διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι, in dem Leben der Gläubigen ihr Analogon finden konnte, so schien dies doch bei dem ψυχὴν δοῦναι, wenn es als stellvertretender Tod gefaßt ward, nicht der Fall zu seyn, und da durch keinen Wink angedeutet ist, daß nur jenes, nicht dieses die Parallele zwischen Christus und den Seinigen bildet, so könnte man verleitet werden, den Tod Jesu hier als die Spitze des διακονῆσαι zu fassen, und dann zu sagen, daß der Sinn der Worte sey, jeder Gläubige als Glied der βασιλεία müsse sein individuelles Leben (auch, wie Christus es that) der Allgemeinheit opfern. Da überdies in den eignen Worten Jesu bei den Synoptikern (Mt. 26, 28. ausgenommen) ähnliche Erklärungen nicht weiter vorkommen, so erfordert die Unpartheilichkeit zu gestehen, daß diese Stelle an sich die Lehre vom stellvertretenden Tode Christi nicht begründen kann, zumal da dieselben Ausdrücke, welche hier zur Bezeichnung desselben gewählt sind, auch jeden Tod der Aufopferung bezeichnen könnten \*). (Vergl. Jos. 2, 14. Joseph. de Maccab. c. 6. Andere Stellen aus Profanscribenten hat Wetstein z. d. St. gesammelt.) Ist aber die Lehre anderweitig begründet (vergl. zu Röm. 3, 21 ff. 5, 12 ff.), so erhält freilich die Stelle hohe Bedeutung, indem sie den Keim der apostolischen Lehre in den Worten des Herrn selbst nachweist. Denn so sind die Worte offenbar angethan, daß die Lehre vom stellvertretenden Tode des Herrn darin angedeutet seyn kann. Als einziges Moment dagegen könnte man nur den oben berührten Gedanken geltend machen, daß das ψυχὴν δοῦναι gar nicht von dem διακονῆσαι geschieden ist, so gut also dieses für Alle hingestellt ist, so gut muß auch jenes so aufgefaßt werden, was doch vom Versöhnungstode Christi nicht gesagt werden darf \*\*). Zu behaupten, in den letzten Worten sey etwas Christo ganz allein Eigenthümliches mit dem auch Andern Zukommenden zusammengestellt, so daß man die Stelle übersetzen müsse: „wie des Menschen Sohn kam, nicht sich dienen zu lassen, sondern zu dienen, so sollt auch ihr willig dienen; außerdem aber hat noch des Menschen Sohn sein Leben zur Versöhnung für Viele

\*) Αὐτοῦ — Lösegeld — ?! (C.)

\*\*) Man vergl. die Stelle 1 Joh. 3, 16., von der ganz dasselbe gilt.



dahingegeben, was bei euch keine Anwendung findet." — das würde wohl nicht auf Billigung Anspruch machen können \*). Daß aber Jesus das Specifische in seinem Tode selbst selten hervorhebt (doch vergl. man zu Joh. 3, 14. 6, 51. 10, 11. 12, 24.), kommt daher, weil eine Mittheilung darüber in Lehrform leicht Mißverständnisse hätte erwecken können, da in der Volksmasse die alttestamentlichen Andeutungen über den leidenden Messias zwar nicht ganz verkannt, aber doch sehr in den Hintergrund gedrängt waren, und die Apostel diese Ansichten im Ganzen theilten. (Vergl. Hengstenberg über den leidenden Messias in seiner Christologie des N. T. S. 252 ff.) Da es nun überhaupt Christo nicht darauf ankam, Dogmen mitzutheilen, sondern ein himmlisches Lebenselement in die Seelen zu pflanzen, einen Geist der Wahrheit mitzutheilen, aus dem sich alle ewigen Wahrheiten unaufhörlich neu gebären, so leitete er seine Jünger nur mit Weisheit allmählig hinan, um solchen Geist nach dem Opfertode empfangen zu können. Daher behielt die ganze frühere Form seiner Wirksamkeit eine gesetzliche Farbe; Jesus war gleichsam ein eigner Prophet und führte allmählig zu sich, dem himmlischen Christus, hinan. Was hätten abstracte Mittheilungen über den Tod der reinsten Liebe für eine Bedeutung für diejenigen haben können, die das Wesen solcher Liebe noch nicht anzuschauen vermogten? Erst als in dem Tode der Liebe selbst sich die Gluth des Lebens, die in ihm ruht, an ihren Herzen offenbart hatte, verstanden sie, daß der Tod des Herrn vom Himmel kein anderer als ein versöhnender, der Tod des andern Adam kein anderer als ein stellvertretender seyn kann. Was übrigens die Einzelheiten der wichtigen Stelle betrifft, so ist zunächst das *δοῦναι ψυχὴν* nach Joh. 10, 18. als freiwillige Hingabe zu fassen. Der Ausdruck *ψυχὴ* aber wird hier bedeutungsvoll angewendet, in seiner Differenz vom *πνεῦμα*. Wiewohl nämlich die Bedeutung Leben hier anwendbar ist, so ist doch das Leben eben als in der *ψυχὴ* concentrirt zu betrachten, und diese (die in ihrer Ver-

\*) Wohl aber die Erklärung: „Ihr sollt nicht herrschen wollen, sondern dienen; bin ja ich selbst der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (im Sinne von Dan. 7), gekommen, um zu dienen, ja sogar um den eminentesten aller Dienste zu leisten, um mein Leben als Lösegeld dahinzugeben!“ (C.)

bindung mit dem σῶμα und dessen αἷμα zu fassen ist) erscheint als der eigentliche Gegenstand des Opfers (vergl. zu Lc. 23, 46.). Der Ausdruck λύτρον von der ψυχὴ Jesu findet sich nur hier. Er weist auf eine δουλεία hin, die dadurch (durch Hingabe der Seele) gelöst werden soll. [Ein Sklave, der nicht hat, um sich selbst loszukaufen, wird losgekauft, indem ein anderer an seiner Statt das Lösegeld zahlt — übrigens ein Bild, von dem Rückert nicht wird behaupten wollen, daß es vom a. t. Ceremonialcultus hergenommen sey!] Es involvirt daher das λύτρον die Idee des Werthvollen (1 Petr. 1, 18. 19.), wodurch das Theuerste, unsterbliche Menschenseelen, zu deren Loskaufung nichts Irdisches ausreicht, errettet werden können. In dem Gedanken liegt ein gewaltiges Oxymoron; das δοῦναι ψυχὴν von Seiten des Erlösers begründet das λαμβάνειν oder σώζειν τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων. (Das Wort λύτρον liegt aber, wiewohl das Substantiv nur hier vorkommt [1 Tim. 2, 6. steht ἀντίλυτρον], den verschiedenen Ausdrücken der Schrift für die erlösende Thätigkeit Christi überall zum Grunde. Das gewöhnlichste bei Paulus ist ἀπολύτρωσις, das einfache λύτρωσις findet sich außer Lc. 1, 68. 2, 38. noch Hebr. 9, 12., λυτρωτής nur Ap. Gesch. 7, 35., λυτρόω Lc. 24, 21. Tit. 2, 14. 1 Petr. 1, 18.) Die hier angewendete Präposition ἀντί findet sich nur hier und 1 Tim. 2, 6. in dem ἀντίλυτρον. Die gewöhnliche, besonders in der Paulinischen Sprache, wodurch das Verhältniß des Todes Christi zu den Menschen bezeichnet wird, ist ὑπέρ. (Lc. 22, 19. 20. Röm. 5, 6. 8, 32. 2 Kor. 5, 14. 15. [hier besonders deutlich = ἀντί] Tit. 2, 14. 1 Tim. 2, 6. 1 Petr. 2, 21. 3, 18. 4, 1.) Doch findet sich auch περί (Mt. 26, 28. Mr. 14, 24. Galat. 1, 4. Röm. 8, 3.), und selbst διά (1 Kor. 8, 11.). Unleugbar ist, daß aus dem Gebrauch dieser Präpositionen nichts durchaus Entscheidendes für die Idee der Stellvertretung gefolgert werden kann, indem dieselben sich zum Besten, zum Wohle, fassen ließen. Hat aber die Stellvertretung ihre Begründung anderweitig [namentlich durch den Begriff des λύτρον und der λύτρωσις] gewonnen, so ist eben so unverkennbar, daß die Präpositionen, welche gebraucht werden, diese Idee nicht ausschließen. Namentlich ist die nächste und gewöhnlichste Bedeutung von ἀντί, gegenüber d. i. bei Schätzungen, anstatt. (Vergl. Homer. Il. 9,

116. 117. ἀντί νυ πολλῶν λαῶν ἐστὶν ἄνθρωπος, ὄντε Ζεὺς κῆρι φιλήσῃ. Der Eine ist statt Vieler, er wiegt sie auf, ersetzt sie.) Und für die Bedeutung des ὑπέρ = ἀντί, ist zu vergl. 2 Kor. 5, 20. ὑπὲρ Χριστοῦ προεσβέομεν. — Was endlich den Gebrauch des πολλῶν in dieser Stelle betrifft, das sich auch Mt. 26, 28. Mr. 14, 24. findet (während 1 Tim. 2, 6. πάντων steht), so ist dafür besonders Röm. 5, 15. 18. 19. belehrend, wo beide Ausdrücke vertauscht werden. Man kann sagen, während πάντων auf die göttliche Absicht hinweist, geht πολλῶν auf den Erfolg; Christus starb seiner Liebe nach für Alle, obgleich die Kraft seines Todes factisch nur Vielen zu Theil wird. (Man vergl. das Nähere bei den a. St.)

#### §. 4. Heilung zweier Blinden in Jericho.

(Mt. 20, 29—34. Mr. 10, 46—52. Lc. 18, 35—43.)

Der oben zu Mt. 19, 1. angegebene Sachzusammenhang in diesem Evangelisten erscheint hier unterbrochen, aber nur um sofort wieder aufgenommen zu werden. Es treten bloß einige rein geschichtliche Notizen dazwischen, um den geschichtlichen Faden fortzuführen und die Scene nach Jerusalem zu versetzen. Da auch Lc. die folgende Heilungsgeschichte in dieselben Zeitverhältnisse versetzt, so dürfen wir annehmen, daß dieselbe hier in ihrer richtigen chronologischen Stellung ist. Die Begebenheit hat übrigens durchaus nichts Eigenthümliches, weshalb es keiner weitern Bemerkungen über dieselbe bedarf. Mr. hat (10, 46. 49.) auch hier wieder seine Genauigkeit bewährt, indem er einzelne malerische Züge hinzufügt und sogar den Namen des Blinden angiebt. Was die Differenzen zwischen den evangelischen Berichten anlangt, indem Mt. und Mr. gegen Lc. die Heilung an den Ausgang aus der Stadt verlegen, Mr. und Lc. dagegen wider Mt. nur von einem Geheilten reden; so berufe ich mich auf das in der Einleitung (§. 8.) Bemerkte. Jeder Versuch, die abweichenden Berichte zu vereinigen, sey es durch zweierlei Heilungen beim Ausgange und Eingange in die Stadt, sey es durch die Annahme, daß der Eine als der Wortführer allein genannt sey, hat etwas Unhistorisches [?]. Eben in der Differenz in solchen unwesentlichen Momenten spricht sich der ächt geschichtliche Charakter

der Evangelien aus, und sie beeinträchtigt ihren höhern Charakter so wenig, daß sie denselben erhebt; eine Übereinstimmung in allen kleinen Zügen wäre das sicherste Mittel, Verdacht zu erwecken. Übrigens ist am wahrscheinlichsten, daß der in solchen Nebendingen ängstlich genaue Mr. im Ganzen das Richtige hat, so daß Lc. richtig mit ihm nur Einen Blinden nennt; nur in dem Umstande müssen wir dem Lc. folgen, daß die Begebenheit an den Eingang in Jericho gehört. Die genaue Relation desselben in dieser Partie, und der Umstand, daß gleich (19, 1 ff.) eine andere Begebenheit folgt, die auch noch an den Eingang in die Stadt sich anschließt, macht dies überwiegend wahrscheinlich.

### §. 5. Christi Besuch bei Zachäus.

(Lc. 19, 1—10.)

Lc. finden wir hier sorgsam fortschreitend, und noch aus dem Aufenthalte des Herrn in Jericho eine Erzählung mittheilend, die ganz in die Verhältnisse hineingehört, welche den Evangelisten in diesem Abschnitt besonders beschäftigten. Jesus kehrt nämlich in Jericho bei einem von den Pharisäern verachteten (vergl. Lc. 19, 5. 6.) Zöllner ein, und diese unerwartete Gnade erfaßt das Gemüth des aufrichtigen Menschen so, daß eine gänzliche Veränderung in ihm bewirkt wird. Diese Einklehr Christi bei Zachäus bildet einen Gegensatz mit seiner Anwesenheit im Hause des Pharisäers (Lc. 14, 1 ff.), die ohne Segen für denselben blieb, weil ihm das empfängliche Gemüth fehlte, und er, in seinem Hochmuth, nicht sich durch Jesu Besuch geehrt glaubte, sondern vielmehr meinte, dem Erlöser etwas Großes erwiesen zu haben. Zachäus dagegen, im Gefühl seines Elends, war tief beschämt, daß der Heilige sich nicht scheute, unter sein Dach zu gehen. Was daher die Pharisäer durch ihre Gesetzespredigten und ihr strenges Ausschließen nicht bewirken konnten, das erscheint durch die Kraft der Gnade, die sich zu den Unglücklichen herabläßt, verwirklicht. Der Besuch beim Zachäus ist eine thatsächliche, antipharisäische Demonstration, die als Factum mächtiger ergreift, als abstracte Lehrsätze.

1. 2. Die Stadt Jericho lag schon nahe bei Jerusalem (150 Stadien entfernt), weshalb auch Mt. 21, 1 ff. schon der



Einzug in die Hauptstadt erzählt wird. Die Stadt selbst (יריחו) ist uralt, die Hebräer fanden sie schon vor, als sie unter Josua das Land Kanaan besetzten. Ihre Palmen und Balsamgärten machten sie berühmt und gaben ihr Handel. Deshalb hatte ein ἀρχιτελώνης daselbst seinen Sitz. Der Name Ζακχαῖος findet sich noch 2 Macc. 10, 19. Er entspricht dem hebräischen צדיק von צדיק rein seyn und ist mit צדיק öfter verwechselt. (Vergl. Gesenius im Lex.)

3. 4. Das Verlangen des Zakchäus, Jesus zu sehen, war zwar ein äußerliches der Erscheinung nach, aber daß es seine tiefere Wurzel im Innern hatte, beweist die folgende Erzählung. In sofern ist Zakchäus sehr passendes Symbol für die redliche, wenn auch noch äußerlich sich gestaltende Sehnsucht nach dem Erlöser, die als solche ihren tiefern Kern in sich trägt, und nach der Gnade des Herrn, welche dieselbe weckte, auch ihre volle Befriedigung finden wird. (Ἠλικία ist hier Statur, Leibesgröße. Vergl. Mt. 6, 27. — Συκομορέα = συκάμινος, vergl. Lc. 17, 6. Die Codd. wechseln in der Form des Namens sehr; man findet auch συκομωρέαν, συκομωραίαν, συκομοραίαν.)

5. 6. Wenn Jesus den Zakchäus anredet, und sich bei ihm die Herberge ausbittet, so brauchen wir deshalb nicht nothwendig auf Berichte und Nachrichten zu schließen, die ihn mit dessen Charakter bekannt gemacht hätten. „Christus bedurfte nicht, daß ihm Jemand Zeugniß gäbe von einem Menschen, denn er wußte wohl, was im Menschen war“ (Joh. 2, 25.). Möglich bliebe freilich, daß der Herr von ihm wußte; nur darf man sich nicht denken, daß er Gutes von ihm erfahren, denn darin liegt eben die Spitze der Erzählung, daß der Erlöser zu den ἀδίκους einkehrt (vergl. B. 10. τὸ ἀπολωλός), was den δικαίους ein Gräuel ist. Es soll also durch diese liebliche Geschichte die herablassende Liebe des Erlösers thatsächlich geschildert werden, die ihn treibt, sich in die tiefste Tiefe zu versenken, um die Verlorenen mit sich empor zu ziehen. Im Zakchäus spricht sich das demüthige Gebeugtseyn durch das Gefühl der Sünde aus, das ihn sich selbst als ausgeschlossen von der Gemeinschaft des Heiligen ansehen läßt. Eben dieses wahre Gefühl der Buße machte ihn empfänglich für höhere Lebenskräfte, die Jesus ihm zuführte.

7. 8. Die pharisäisch Gesinnten fanden den Umgang des

Messias mit Sündern unzulässig und murrten. Der Begriff des ἀμαρτωλός ist daher hier nicht zu beschränken und nicht bloß auf die Standesverhältnisse zu beziehen, sondern personell zu fassen, wie das Folgende zeigt. Sehr passend faßt aber Schleiermacher (über den Lucas S. 238.) die Äußerung der Unzufriedenheit und die Gelübde des Zöllners als erst am Morgen der Abreise geschehen auf. Die vorauszusetzenden Gespräche des Herrn mit Zachäus motiviren dann besser seine Versprechungen und besonders reiht sich durch das ἀκούοντων αὐτῶν ταῦτα (19, 11.) das Folgende weit genauer an. In den Worten des Zachäus spricht sich übrigens zunächst das Gefühl der Dankbarkeit aus für die Barmherzigkeit, die ihm geworden; dann das Gefühl der Buße und die Anerkennung das Gesündigte so viel möglich wieder gut machen zu müssen. Die Annahme, daß die Erklärung εἰ τινός τι ἐσυχοῦνται οὐκ ἔστιν. u. τ. λ. Ausdruck seiner Gerechtigkeit, seines guten Gewissens wäre, würde uns ganz auf den pharisäischen Standpunkt führen; sie ist vielmehr Bekenntniß der Schuld. (Über καταλείω vergl. Lc. 2, 7. 9, 12. — Über συχοῦνται f. zu Lc. 3, 14.)

9. 10. Auf diese Empfindungen wahrer Buße und dankbarer Gegenliebe begründet der Erlöser die σωτηρία des Zachäus und der Seinigen (in sofern durch seine Umwandlung ein höheres Lebensprincip in das ganze Haus kam und alle seine Glieder berührte), an welcher er als Abrahamide das nächste Anrecht hatte (vergl. zu Mt. 10, 6.). Dies wird der pharisäischen Verachtung solcher, durch ihre Lebensverhältnisse in mancherlei Sünden verstrickten Personen gegenüber hervorgehoben und schließlich eben in diese erbarmende Liebesthätigkeit gegen die der ἀπώλεια Anheimgefallenen der Zweck der Sendung des Menschensohnes gesetzt. Diese erbarmende Liebe wirkt eben so sehr den Anfang des höhern Lebens (ζητῆσαι), als die Vollendung (σῶσαι), so daß Alles ihr Werk ist (vergl. zu Mt. 18, 11. und 9, 12. 13.).

## §. 6. Das Gleichniß von den Talenten.

(Lc. 19, 11—28. [Mt. 25, 14—30.])

Das folgende Gleichniß ist hier durch bestimmte historische Angaben (ἀκούοντων αὐτῶν B. 11. und ἐπὶ τὰ ταῦτα ἐπορεύετο ἔμπροσθεν B. 28.) so ausdrücklich in den geschichtlichen Zusammen-

hang eingereicht und hat überdies in seinen Elementen so bestimmte Beziehung auf die obwaltenden Verhältnisse, daß gar nicht zu bezweifeln ist, es stehe hier an seiner Stelle. Es wird nämlich in der Parabel ein doppeltes Verhältniß des Herrschers aufgefaßt; einmal das zu seinen *δοῦλοι* (V. 13.), dann das zu seinen *πολιται*. Jedes findet seine besondere Ausführung und hat seine besondere Beziehung. Die Knechte repräsentiren die Apostel und Jünger, die Bürger das jüdische Volk; an jenen wird die Treue oder Untreue in dem befohlenen Beruf gelobt oder getadelt, an diesen der Ungehorsam gegen den rechtmäßigen Herrn gestraft. Als der Gedanke, der diese beiden Beziehungen zusammenhält, wird (V. 11.) dieser hervorgehoben, daß man (*αὐτοῦς*, zusammenfassend von Jüngern und Volk gebraucht) die Offenbarung des messianischen Königreiches bei der Annäherung an Jerusalem sofort (*παραχρῆμα*) erwartete. Ohne zu leugnen, daß einst eine solche Offenbarung statt haben werde, weist der Herr nur die Gemüther in die Zukunft (V. 12.) und lenkt die Aufmerksamkeit auf das Wichtigste, nämlich auf die große Entscheidung, die sie mit sich führen werde für Alle; für die treuen Knechte Fülle des Segens, aber für die untreuen bittere Strafe, worin für alle Jünger die ernste Mahnung zur Treue lag; für die ungehorsamen Bürger (worunter das ganze, vom pharisäischen Einfluß gefangen gehaltene, dem Herrn widerstrebende Israel verstanden wird) Rache und Verderben (V. 14. 27.). Durch solche Darstellungen sollten Alle vom Äußern in's Innere hineingeführt werden, um von der Erscheinung des Messias den rechten Segen zu gewinnen. Da indeß Mt. (25, 14—30.) die Parabel in eine Sammlung von Gleichnissen eingerückt hat, die alle sich auf die Zukunft des Reiches Gottes beziehen, so werden wir sie dort in jenem, ihren Inhalt so sehr erläuternden Zusammenhange näher betrachten. Freilich hat Schleiermacher (S. 239.) die Identität der Parabeln in Zweifel gezogen, allein nach meinem Dafürhalten ohne hinreichende Gründe. Was nämlich zuvörderst die Bemerkung betrifft, daß doch das, was auf die feindseligen Bürger geht, die nicht wollten, daß der Herr über sie herrschen solle, eben die Hauptsache in der Parabel sey, und darum Mt. dies nicht ausgelassen haben würde; so zeigt doch schon die Ausführung des Gleichnisses bei Lc., daß dies nichts als ein Nebenpunkt seyn



soll [?], indem es in zwei Versen (V. 14. und 28.) abgemacht ist. Die Hauptsache war dem Erlöser, den Jüngern die Parousie als nicht so nahe bevorstehend darzustellen; bloß beiläufig wird den unberufenen Tadlern der Handlungen des Messias (19, 7.) bemerkt gemacht, was sie bei seiner Rückkehr zu erwarten hätten. Mt. konnte also füglich diesen Nebenpunkt, der für ihn gar keine Bedeutung in seiner Gleichnißsammlung (Mt. 25.) hatte, die bloß für Glieder der *βασιλεία* berechnet ist, auslassen. Aber was Mt. weggelassen hat, konnte ausgelassen werden, ohne daß dadurch das Wesen der Parabel im mindesten alterirt ward [?]; das geschilderte Verhältniß zu den Knechten schloß ja ein anderes zu den Bürgern gar nicht aus. So bleibt denn nur die eine Bemerkung übrig, daß die Parabel bei Mt. dadurch eine ganz andere geworden zu seyn scheine, daß alle Diener bei Lc. Gleiches erhalten, und die Treuen damit Ungleiches erwerben, während sie bei Mt. Ungleiches empfangen und Gleiches damit erwerben. Hier bin ich freilich nicht abgeneigt anzunehmen, daß Lc. das Ursprünglichere der Form der Parabel bewahrt hat; indem namentlich die Angabe der zehn Knechte ein Moment ist, das zu den zehn Jungfrauen (Mt. 25, 1.) wohl paßt; auch die gleiche Vertheilung der Minen, bezogen auf die allen Jüngern gleichmäßig zu Theil gewordene Berufung für Gottes Reich und die dazu nöthige Ausstattung mit Kraft von oben, für das zunächst zu Lehrende (die treue Anwendung des Empfangenen) sehr zweckmäßig erscheint. Allein wesentlich umgestaltet ist doch die Parabel durch die Auffassung des Mt. keineswegs; wenn nämlich Mt. dem Einen mehr, dem Andern weniger zutheilen läßt, so fügt er nur den Zug mehr hinzu (wodurch aber die Vergleichung gar keine andere wird), daß die Ausstattung mit Kräften für die Arbeit im Reiche Gottes bei verschiedenen Persönlichkeiten eine verschiedene sey; da aber von dem geringer Ausgestatteten auch nur Geringeres gefordert wird, so gestaltet sich doch im Wesentlichen Alles gleich. Was nämlich die Hauptsache war bei der Schilderung der Knechte, der Gegensatz zwischen den Treuen und Untreuen, so ist dieser in beiden Darstellungen ganz derselbige. Ich kann mir daher nicht (mit Schleiermacher S. 240.) denken, daß der Erlöser die Parabel früher schon in der einfachern Form des Mt. vorgetragen, später aber in der ausführlichern des Lc. wiederholt haben sollte. [Dies



scheint denn doch die natürlichste Annahme zu seyn. Gerade der Zug von den Bürgern ist hier, wo Jesu Leiden und Hingang bevorsteht, durchaus wesentlich. — Was nämlich das ἐπορεύθη (B. 12.) betrifft, so ist die Anschauung hergenommen von den politischen Verhältnissen der damaligen Zeit. Die Herodianer reisten nach Rom (εἰς Ῥώμην), um sich dort vom caesar orbis terrarum die Herrschaft über die eine oder andere Tetrarchie zusprechen zu lassen, während (B. 14.) die Bürger des Landes eine Gesandtschaft hinter ihm drein (an den Kaiser) schicken, und sich sein Regiment verbitten. Genau so hatten es die Juden dem Archelaus gemacht (Jos. ant. 17, 11, 1.). — Mit diesen Bürgern vergleicht Jesus die Juden, die ihn nicht zum Könige haben wollen (vergl. Joh. 19, 15.); deshalb muß er ihr Land verlassen und zum Oberherrn der ganzen Welt, zu Gott, reisen, um von ihm sich das Königreich zusprechen zu lassen, und alsdann wiederzukommen.]

## C. Zweiter Abschnitt.

### Christi Einzug in Jerusalem und Schilderung seiner Wirksamkeit daselbst.

(Mt. 21—25. Mr. 11—13. Lc. 19, 29—21, 38.)

Wiewohl bei allen drei Evangelisten in diesem Abschnitt eine chronologische Fortbewegung deutlich zu bemerken ist, indem alles hier Mitgetheilte (auch nach der Erzählung des Mt.) in die letzte Zeit der Wirksamkeit des Herrn gehört; auch die parallele Stellung der Evangelien, die sich unter einander ergänzen, unverkennbar heraustritt; so verleugnet doch Mt. auch hier die eigenthümliche Form seiner Darstellung, so gar nicht, daß sie aus dem Inhalt dieses Abschnitts eben recht deutlich erkannt werden kann. Mt. giebt zuerst (21, 1—16.) eine historische Einleitung, ordnet dann aber seinen Stoff nach allgemeinen Gesichtspunkten und theilt besonders große Redemassen und Parabelsammlungen

mit. Von 21, 17—22, 46. handelt Mt. von den Versuchen der Pharisäer und Sadducäer, den Erlöser zu fangen, und von der Abfertigung ihrer frechen und nichtigen Unternehmungen. Von 23, 1—39. folgt dann eine ausführliche Darstellung der Urtheile Christi über die Pharisäer, an seine Jünger gerichtet. Und endlich im 24sten und 25sten Capitel schließen den Abschnitt Reden Jesu über seine Zukunft und das Verhältniß der Menschen nach ihren verschiedenen Stellungen zu derselben. Daß nun in diesen verschiedenen Rubriken nur Reden des Herrn aus der letzten Zeit aufgenommen sind, ist unzweifelhaft; denn nur in der letzten Zeit konnte Jesus sich veranlaßt fühlen, so ausführlich über die Wiederkunft, und was sich an dieselbe anreicht, zu reden; nur in der letzten Zeit, als die Erbitterung der Pharisäer auf's Höchste gestiegen war, werden solche hämische Versuche ihrerseits und so starke Erklärungen wider sie von Seiten des Erlösers denkbar seyn. Allein sicher müssen wir annehmen, daß alles das, was Mt. in diesem Abschnitte giebt, nicht gerade während des Aufenthalts Jesu in Jerusalem geredet ist; einzelne Momente gehören gewiß in eine etwas frühere Zeit. (Vergl. namentlich die Parabel Mt. 25, 14 ff., die Lc. 19, 11 ff. früher in einen bestimmten chronologischen Zusammenhang eingereiht hat \*.) Mr. bewährt indeß auch in diesem Abschnitt ganz seinen Charakter; er folgt dem Mt. und Lc. abwechselnd, sucht aber durch genaue Darstellung und Mittheilung einzelner Züge, die den andern entgangen waren, seine Schilderung zu beleben.

Was die Chronologie dieses Abschnitts anlangt, so finden wir auch hier wieder, daß Mt. dieselbe wenig berücksichtigt. Er scheint freilich den Einzug (21, 1.) ausdrücklich an den Ausgang aus Jericho knüpfen zu wollen (20, 29.), allein im Folgenden treten alle Zeitbestimmungen in den Hintergrund, wenn wir die Bemerkung über den Ausgang nach Bethanien und die Rückkehr nach Jerusalem ausnehmen (21, 17. 18.). Stellen wie Mt. 22, 46. aber gehen so in's Allgemeine zurück, daß, ganz abgesehen von dem Inhalt der Mittheilungen des Mt. und von dem, was

---

\*) Selbst Mt. 26, 6 ff., dem auch Mr. folgt, wird noch die Geschichte vom Mahl in Bethanien erzählt, die, wie wir nach Joh. 12. wissen, sich früher ereignete.

sich aus der Vergleichung der andern Relationen ergibt, einleuchtet, wie Mt. nicht darauf ausging, eine strenge Reihenfolge der einzelnen Begebenheiten und Reden zu behaupten. Denn die folgende (21, 1.) Erwähnung des Ausgangs aus dem Tempel ist offenbar nur als Anknüpfungsmoment der folgenden Rede zu betrachten, so daß aus derselben nicht gefolgert werden kann, daß das Vorhergehende alles im Tempel geredet seyn müsse. Erst Mt. 26, 2. giebt der Evangelist ein festes Datum (zwei Tage vor dem Pascha) an. Mit diesem letzten Datum stimmt Mr. (14, 1.) eben so, wie mit der Verknüpfung des Einzugs (11, 1.) mit dem Auszug aus Jericho (10, 40.). In den dazwischen liegenden Elementen ist aber Mr. genauer als Mt., indem er theils den Ausgang nach Bethanien und die Rückkehr nach Jerusalem bestimmter angiebt (11, 11. 15. 19. 27.), theils auch die einzelnen Facta, die sich in diesen Tagen ereigneten, sorgfältiger ordnet. Lc. dagegen knüpft nur den Einzug Jesu in Jerusalem, wie Mt. und Mr., an seine Anwesenheit in Jericho (19, 1. 29.); im Übrigen giebt er gar keine nähern chronologischen Angaben, sondern braucht allgemeine Formeln, wie ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ἐξέλθων (20, 1.) \*) und ἡμέρᾳ ἣ ἐξοιτῇ τῶν ἀζύμων (22, 1.), während Mt. und Mr. in den Parallelen bestimmt zwei Tage angeben. Ohne die genaueren Berichte des Johannes würden wir daher über die Zeit des feierlichen Einzugs Jesu in Jerusalem und Alles, wie es sich unmittelbar vor und nach demselben ordnete, ganz in Unklarheit geblieben seyn. Nach Johannes nämlich (vergl. das zu Lc. 9, 51. Bemerkte) kehrte der Erlöser nach seiner Hinreise zum Encänienfeste (im December) nicht wieder von Jerusalem nach Galiläa zurück. Er blieb vielmehr in Peräa (vergl. 10, 22. 40.) und kam nur zur Auferweckung des Lazarus nach Bethanien (11, 7.). Nach derselben ging aber der Herr nach der Stadt Ephraem (11, 54., sie lag 8 Meilen nördlich von Jerusalem),

\*) Dr. Paulus hat freilich diese Stelle als bestimmte Zeitangabe fassen wollen, in der Bedeutung: am ersten der Wochentage, d. h. am nächsten nach einem Sabbath. (Nach der Analogie von *μία τῶν σαββάτων*.) Allein das hinzugesetzte ἐξέλθων, das zwar von einigen Codd. ausgelassen wird, aber gewiß in den Text gehört, verbietet schon diese, auch sonst nicht zu begründende, Hypothese. Nirgends findet sich, daß αἱ ἡμέραι die Woche hieße.

und befand sich sechs Tage vor dem Passah (12, 1.) in Bethanien, wo man ihm ein Mahl zurichtete. Am Tage darauf erfolgte der Einzug in die Stadt (12, 12.). Freilich bleiben auch nach den Angaben des Joh. manche Momente unbestimmt, wodurch aber die Vereinigung seiner Relation mit den Synoptikern gerade sehr erleichtert wird. Zuvörderst nämlich schweigt Johannes ganz über die Dauer des Aufenthalts Jesu in Ephraem, so wie über den Weg, welchen er von da aus nach Bethanien nahm. Da die Synoptiker die ganze Reise Jesu nur in allgemeinen Zügen schildern und namentlich von den großen Ereignissen in Bethanien schweigen, so ist die schon oben (zu Lc. 9, 51.) berührte Vermuthung nicht unwahrscheinlich (vergl. Tholuck zu Joh. 12, 1.), daß der Erlöser Nebenreisen von Ephraem machte, und auch Jericho berührte. (S. das zu Lc. 9, 51. Bemerkte.) Liest man freilich nach den Synoptikern allein (Mt. 21, 1. Mr. 11, 1. Lc. 19, 29.) die Schilderung des Einzugs, so klingt es, als sey der Herr von Jericho geradezu gleich nach Jerusalem gekommen (ὅτε ἤγγισαν εἰς Ἱεροσόλυμα); zumal da nach Mr. (11, 11.) der Einzug gegen Abend statt hatte und Jesus deshalb sofort mit den Zwölfen nach Bethanien hinausging. Allein ein positiver Widerspruch mit Joh. zeigt sich doch nirgends; dieser legt nur in die einzelnen Momente auseinander, was die Übrigen kurz in einen Ausdruck zusammenfassen, der für sich allein genommen allerdings so verstanden werden könnte, als sey kein Zwischen-aufenthalt in Bethanien gewesen, allein aus Joh. erhält derselbe seine genauere Bestimmung, wenn man nur annimmt, daß Jesus von Ephraem über Jericho nach Bethanien ging. Was nämlich die Tageszeit des Einzugs nach Joh. betrifft (12, 12., am Tage nach dem Mahl), so nöthigt nichts, denselben an den Morgen zu verlegen, und wir können daher die Notiz des Mr. (11, 11.) für die nähere Bestimmung des Joh. benutzen und annehmen, daß derselbe am Abend stattfand. Die folgende Darstellung des Joh. verliert den strengen chronologischen Charakter; erst 12, 36. erwähnt er eines Weggehens Jesu (aber nicht ausdrücklich nach Bethanien), und 13, 1. ist Joh. dann schon beim letzten Abendmahl. Selbst die genaue Bestimmung 12, 1. πρὸ ἑξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα, wird durch die Unbestimmtheit der Erzählung wieder ungenau; indem sowohl der Tag des Passah, als auch der Tag des Einzugs,



bald mitgezählt seyn kann in den sechs Tagen, bald nicht. Höchst wahrscheinlich ist indeß immer, daß der Tag der Ankunft des Herrn der Sabbath war, am Abend ihm eine feierliche Sabbathsmahlzeit in Bethanien bereitet ward, und er dann gegen Abend des folgenden Tages (Joh. 12, 12.), also des Sonntags, den Einzug hielt. Es ist also nach meiner Ansicht durchaus kein Grund, mit Dr. Paulus (3. d. St.) und Schleiermacher (über den Lc. S. 240 ff.) anzunehmen, daß ein zweifacher Einzug statt hatte; der eine von Jericho aus geradezu nach Jerusalem hinein (von dem die Synoptiker sprechen sollen), der andere am Tage darauf von Bethanien aus (von dem Johannes erzähle \*); denn auch die Bemerkung, daß der Erlöser den Esel, auf dem er den Einzug hielt, doch gleich von Bethanien mitgenommen haben würde, ist ohne Bedeutung, da Joh. 12, 14. das unbestimmte ἐν ᾧ ὄνον schon allein gegen diese Annahme spricht, und demnach Mt. 21, 1. dieses ἐν ᾧ nur in seiner nähern Bestimmtheit gegeben und bemerkt ist, daß der Esel von Bethphage war. In den Berichten des Mr. und Lc. spricht sich in der Verbindung von Bethphage und Bethanien wohl eine Andeutung davon aus, daß die Evangelisten von einem Verweilen Jesu am letztern Ort gehört hatten, ohne indeß das Nähere darüber genau zu wissen.

### §. 1. Einzug Christi in Jerusalem.

(Mt. 21, 1—11. Mr. 11, 1—10. Lc. 19, 29—44.  
Joh. 12, 12—19.)

Wenn wir nun den Erlöser auf seinem Gange zum bittern Tode am Kreuze, den er mit Gewißheit als ihm bevorstehend erkannte (Mt. 16, 21. 20, 18.), in Jerusalem einziehen sehen, so drängt sich natürlich die Frage auf: aus welchen Gründen vermied nicht der Herr diesmal das Fest zu besuchen? Hierauf läßt

---

\*) Auch Lücke (vergl. zu Joh. 12, 12.) ist gegen die Annahme von einem zweifachen Einzug. Er erinnert noch (S. 338.), daß, wenn man den Einzug am Morgen des andern Tages wiederholt denken wolle, zu dem δειπνον und zu den Besuchen kein Raum bleibe, da Jesus nach Mr. 11, 11. erst spät Abends nach Bethanien kam.

sich schon aus den äußern Verhältnissen heraus genug erwidern, um darzuthun, daß Jesu Tod kein eigengesuchter, feiner Selbstmord war. Denn Freunde und Feinde erwarteten seine Anwesenheit gleich sehr; jene in der Hoffnung, ihn nun endlich in voller Herrlichkeit auftreten zu sehen, diese, um ihn zu verderben und als falschen Messias zu enthüllen. Sein Ausbleiben mußte daher als seinem Werke nachtheilig erscheinen und die Überzeugung davon ihn folglich der Gefahr entgegenführen. Auch die Vorschrift des Mosaischen Gesetzes, daß alle Männer an den hohen Festen im Tempel erscheinen sollten, mußte Christum nach Jerusalem zu gehen veranlassen, unbekümmert um die Folgen, welche diese Reise für ihn haben mogte (2 Mos. 23, 17.). Allein durch diese Gedanken dürfte die Hingabe des Herrn in den Tod, welche in dem Erscheinen inmitten seiner erbitterten Feinde liegt, keineswegs hinlänglich motivirt seyn. Der Tod des Erlösers war nach seinen bestimmten Erklärungen ein freiwilliger (Joh. 10, 18. *ἐγὼ τίθην τὴν ψυχὴν μου ἀν' ἑαυτοῦ*); bekannt mit dem Rathschluß des Vaters zur Erlösung der Menschen, ging Christus mit freiem Entschluß in denselben ein und ward dem Vater gehorsam bis zum Tode (Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8.). Sein Gang nach Jerusalem kann daher nicht getrennt von der Nothwendigkeit des Todes selbst aufgefaßt werden. Nach den Weissagungen des A. T., in denen sich der ewige Rathschluß des Vaters kund gab (Mt. 26, 24. Lc. 24, 26. 27. 46. 1 Kor. 15, 3.), mußte der Erlöser für sich und für die Gesamtheit so vollendet werden. So lange daher seine (und des Vaters) Stunde (Mt. 26, 45. Mr. 14, 41. Joh. 12, 27. 17, 1.) noch nicht gekommen war, wich er allen Nachstellungen seiner Feinde aus; als sich ihm aber der vorher angekündigte Wille Gottes (Lc. 9, 31.) innerlich mit Gewißheit kund gab, da folgte Christus demselben in kindlichem Gehorsam (ohne seine Macht zur Selbsthülfe zu verwenden, Mt. 26, 53. 54.), und opferte sich auf zur Erlösung für Viele (Mt. 20, 28.). Der Hingang Jesu zum Tode, den er in Jerusalem mit Gewißheit erwartete, ist demnach vor Allem aus seinem Verhältniß zum Willen des Vaters zu erklären, der zwar keineswegs als der Wille eines rachsüchtigen Wesens zu betrachten ist, das aus reiner Willkühr den Unschuldigen zum Opfer für die Schuldigen wählte, wohl aber als der gerechte und heilige

Wille des Vaters, der eine ewige Erlösung in der Ausgleichung der Gerechtigkeit und Güte erfand, so daß der Gerechte, aus freier Liebe sich den Ungerechten gleichmachend, sie durch dieses ihnen Gleichwerden sich selbst gleich machte. Der Wille des Vaters (als der lauteren Liebe) war daher eben so sehr der Wille des Sohnes, und der Kampf auf Gethsemane (Mt. 26, 39.) ist nur als dieser in der Menschheit des Sohnes siegende Wille zu betrachten, dessen Vollendung die Kraft der Finsterniß zu hindern bemüht war.

Ein anderer schwieriger Punkt bei dieser Begebenheit ist der feierliche Einzug Jesu. Durch denselben scheint der Erlöser irdische messianische Hoffnungen, die er doch sonst bekämpfte, geweckt und genährt zu haben. In dem Einzuge aber etwas Zufälliges zu sehen, daran hindert zuvörderst schon die Betrachtung, daß es so leicht seyn mußte für den Herrn, stille und unbemerkt in die Stadt zu gelangen, wenn es ihm darum zu thun gewesen wäre. Dann aber auch sträubt sich das christliche Bewußtseyn, ein so wichtiges Moment im Leben des Erlösers dem Zufall anheim zu geben. Die Absicht der Referenten ist auch offenbar keineswegs, diese Handlung als eine nicht bezweckte darzustellen; die Verknüpfung derselben mit den Weissagungen (Mt. 21, 5. Joh. 12, 14.) des N. T. weist schon auf die Absicht hin, sie zu erfüllen. Freilich aber ist undenkbar, daß der Herr bloß etwas gethan haben sollte, um eine Weissagung zu erfüllen; es muß das Factum mit seiner Person selbst und seinem Amte eine nachweisliche Beziehung und somit die Weissagung selbst ihren tiefern Grund haben. Diesen Grund finde ich in der ganzen Anordnung des irdischen Lebens des Herrn. Wiewohl dasselbe sich in der Armuth und Niedrigkeit darstellte und die Juden nichts von dem sinnlichen Prunk, mit dem sie die Erscheinung des Messias umkleidet dachten, an ihm entdecken konnten; so sollten sich doch in seiner äußern Erscheinung Andeutungen von dem finden, was seine erhabene Würde erforderte. Zu diesen Andeutungen gehört eben auch dieser Einzug, der als Vorbild der einstigen Besitznahme des Reiches Gottes in der Herrlichkeit dasteht, und als solches vom Herrn beabsichtigt war. Die Jünger erkannten (nach Joh. 12, 16.) die Bedeutung der Handlung erst später und setzten sie seitdem mit der Weissagung des N. T. in Verbindung.

Was das Verhältniß der drei Relationen anlangt, so erscheint Mr. wieder als der ausführlichste und genaueste. Er stellt namentlich die Thätigkeit Jesu nach dem Einzuge genauer als Mt. dar, der sich in der Schilderung derselben viel allgemeiner hält. Nur freilich ist die Darstellung des Mt. bereichert durch die Zurückbeziehung auf das A. L., welche für die beiden andern weniger bedeutungsvoll war. Eigenthümliche Züge hat Lc. (19, 39—44.) seiner Darstellung noch einverleibt, die von einem genauen Beobachter und nahen Begleiter Christi herrühren müssen. Die Stellen aus dem Evangelium des Joh., welche diesem und den folgenden Paragraphen des Abschnitts, der uns beschäftigt, parallel sind, werden hier nur so weit ihre Erklärung finden, als sie zum Verständniß der Synoptiker dienen.

1. 2. Nachdem der Erlöser (nach Joh. 12, 1 ff.) in Bethanien verweilt hatte, zog er über Bethphage (בֵּית פֶּחַי von בֵּית Feigen [Hoseel. 2, 13.], die zahlreich daselbst wuchsen), das in der Nähe von Bethanien lag, nach Jerusalem. (Die Verbindung von Βηθφαγή καὶ Βηθανία bei Mr. und Lc. ist ungenaue Darstellung, der das zum Grunde lag, daß der Erlöser auch in Bethanien sich aufgehalten hatte, aber freilich nicht auf dem Zuge selbst, der vielmehr von da ausging.) Die Johanneische Darstellung, der zufolge die Menschen Christo von Jerusalem aus entgegen kamen, steht der der Synoptiker nicht entgegen, sie malt nur die Scene mehr aus. Es mögen von Bethanien und Bethphage Einige Christum hinein begleitet haben, Andere kamen von der Stadt aus ihnen entgegen. Nach der Darstellung des Mt. leidet es keinen Zweifel, daß die beiden Jünger nach Bethphage hineingeschickt wurden, das am Fuß des Ölberges lag. (Ὅρος τῶν ἐλαιῶν, הַר הַיְּתִיר, Zach. 14, 4., lag nur wenige Stadien von Jerusalem und über ihn führte der Weg nach Jericho.) Hier befahl ihnen der Herr, einen Esel zu holen, den sie daselbst finden würden. (Auch Joh. 12, 14. hat εὐρών ὄναριον, freilich von Christo selbst, indem er die Sendung der Jünger verschweigt.) [Keineswegs liegt es nahe,] hier an eine vorhergehende Verabredung zu denken, die von Jesu getroffen war. Das Johanneische εὐρών scheint für ein zufälliges Antreffen zu sprechen. Der Idee der Handlung und vermuthlich auch dem Sinn der Referenten gemäßer ist die Vorstellung der Sachen, der zufolge dem einzie-



henden Messias Alles durch Fügung Gottes zur Hand war, wie er dessen eben bedurfte, und somit keine vorhergängige Verabredung statt hatte. Freilich aber müssen die Besitzer des Thiers als Jesu befreundet gedacht werden. Mt. giebt genau nach der Weissagung (Zach. 9, 9.) zwei Thiere an\*), Mr. und Lc. nennen nur das πῶλον. mit dem Zusätze, daß es ungeritten gewesen sey. (Auf ungebrauchten Thieren dachte man sich einen Charakter der Reinheit, der Unverletzttheit ruhen, weshalb man sie auch zu Opfern gern gebrauchte. 5 Mos. 21, 3.) Aus diesem Zusatz geht klar hervor, daß eben dieses den Herrn tragen sollte, die Mutter mag entweder nachgefolgt oder nachgeleitet seyn, immer kann man sich denken, daß Mt. ganz richtig berichtet hat, daß zwei Thiere herbeigebracht wurden.

3—5. Für den Besitzer der Thiere wird den Jüngern nur eine Erwähnung des Herrn anempfohlen, auf welche sie sofort ihnen überlassen werden würden. (Das ὁ κύριος setzt Bekanntschaft mit der Person des Erlösers bei dem Herrn des Esels voraus [vergl. zu Mt. 17, 4.]. Hier ist aber dem ὁ κύριος, wiewohl es den Artikel hat, keine höhere Bedeutung beizulegen, indem nur ἡμῶν zu ergänzen ist.) Mt. fügt sogleich hinzu, daß dieses Factum schon im A. L. ausgesprochen sey. (Die Formel ἵνα πληρωθῇ hat hier nach dem Sinne des Mt. sicher die eigentliche Bedeutung, der absichtlichen Erfüllung. Vergl. zu Mt. 1, 22.) Die Stelle Zach. 9, 9. steht in merkwürdigem prophetischen Zusammenhange. Der Messias wird (B. 10.) als Friedensherrscher beschrieben, dem die ganze Erde unterthan ist, und als solcher zieht er auch in die heilige Stadt (Jerusalem wird als Mittelpunkt des geistlichen Königreichs gefaßt) ein. Wiewohl zunächst die Schilderung des Einzugs nach Zacharias nur bildlich scheint, (indem der Esel, als Symbol des Friedlichen, mit den Rossen, B. 10., als Symbolen des Kriegerischen, einen Gegensatz bildet,) so liebt es doch das Walten der Vorsehung, solche Züge auch in wörtlicher Genauigkeit wieder darzustellen, das Erhabenste mit dem Geringsten in kühnster Freiheit und sorgsamster Genauigkeit mischend. Was aber den Text der Citation betrifft, so zeigt

\*) D. h. das Füllen, das dann Jesus ritt, und die Mutter, neben welcher dasselbe angebunden gewesen war.

sich bei Mt. wieder eine freie Behandlung der Stelle. Die LXX. übersetzen fast wörtlich nach dem Hebräischen: χαῖρε σφόδρα θύγατερ Σιών, κήρυσσε θύγατερ Ἱερουσαλήμ· ἰδοὺ, ὁ βασιλεὺς ἔρχεται σοι δίκαιος καὶ σώζων, αὐτὸς πρῶτος καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον. Mt. hat besonders nur das πρῶτος von Jesus herausgehoben, um den Charakter der gnadenreichen Herrschaft seines Scepters, den dieser ganze Einzug symbolisirt, anzudeuten. Mit der Stelle aus Zacharias scheint aber Mt. eine andere aus Jes. 62, 11. verbunden zu haben; wenigstens sind die Worte: εἶπατε τῇ θυγατρὶ Σιών, aus derselben entlehnt.

6. 7. Die Handlung des Herbeibringens des Thiers selbst beschreibt Mr. nach seiner Weise ausführlich; er bemerkt sogar, wie es angebunden war. (Ἀμφοδος oder ἄμφοδον = ῥύμη, Gasse, Straße. Im N. T. nur hier.) Auch das τινὲς τῶν ἐκτὸς ἐστῆ-κότων trägt den Charakter großer sinnlicher Anschaulichkeit. (Lc. 19, 33. nennt mehrere κύριοι, vielleicht daß es Söhne des Besitzers waren, die die Apostel antrafen, und welche als solche auch Herren der Thiere genannt werden konnten.) Als man die Thiere Jesu brachte, breitete man (nach orientalischer Sitte statt des Sattels) die Kleider auf das Thier und hob Jesum hinauf. (Im Text des Mt. ist ἐπεκάθισεν gewiß die richtige Lesart, aber die Relation des Lc. [ἐπεβίβασαν τὸν Ἰησοῦν] verdient wohl den Vorzug; es drückt sich in dieser Thätigkeit des Volks ihre Anerkennung Jesu, als messianischen Königes, deutlicher aus. — Das ἐπάνω αὐτῶν des Mt. ist nichts als ungenauer Ausdruck. Die beiden Thiere werden als zusammengehörig betrachtet, und deshalb auch Alles, was das eine [πῶλον] betraf, auf das andere übertragen.)

8—11. An diese Schilderung der Thätigkeit um die Person des Herrn vor dem Beginn des Zuges reiht sich die Darstellung der frohen jubelnden Freude, die sich Seitens des Volks aussprach. Sie breiteten Kleider auf den Weg (2 Kön. 9, 13. als Zeichen ehrenvollen Empfangs) und streuten Zweige auf die Straße, welche Jesus zog. (Für κλάδοι hat Mr. στοιβάδες, von στοιβή, Gebüsch, Gezweig. Joh. 12, 13. hat den speciellern Ausdruck βῆτα τῶν φοινίκων. S. zu d. St.) Zugleich aber empfangen sie Jesum mit messianischen Begrüßungen. (Lc. 19, 37. bezeichnet hier genau die Localität [es war bei der κατάβασις τοῦ ὄρους τῶν

ἐλαίων] und bemerkt, daß die δυνάμεις Jesu Gegenstand des Lobes Gottes waren. Wahrscheinlich bezieht sich diese Bemerkung zunächst auf die Erweckung des Lazarus, die nach Joh. 12, 9. so Viele nach Bethanien gezogen hatte.) Die angeführten Worte der Begrüßung sind aus einem Triumphliede\*) entnommen (aus Ps. 118, 26.), das typisch auf den Messias geht. (Das וְיִשְׁבְּחוּ אֱלֹהֵינוּ geben die LXX. durch *κίριε σῶσον ἡ.* Mr. hat die Worte ausgeführt, indem er das *ἐὐλογημένος* auch noch auf die *βασιλεία* anwendet, die dem David als Repräsentanten der messianischen Königswürde [Ezech. 34, 23. 24.] zugeschrieben ist. Lc. läßt das seinen Lesern unbekannte *ὠσαννὰ* ganz aus. Schwierig ist der Schlußsatz: *ὠσαννὰ ἐν τοῖς ἰσρίστοις*. Am passendsten ist, mit Frißsche den Ausdruck so zu verstehen, daß das Hosannarufen auch in den Himmel verlegt werden soll, um anzudeuten, daß Jesus auch von der himmlischen Welt freudig anerkannt werde.) Was aber die wankelmüthige Menge hier an Jesu pries, das leugnete sie nach wenigen Tagen in ihm zu finden, nachdem sie vergeblich auf das Hervortreten des glänzenden äußerlichen Königreichs gewartet hatte, auf welches ihre fleischlichen Hoffnungen eigentlich gerichtet waren. Das Volk mußte so Jesum freiwillig als Messias erkennen und ausrufen, damit nachher gesagt werden könnte, sie hätten ihren (anerkannten) König verworfen.

Interessante Züge von Jesus, während des Einzugs, berichtet noch Lc. 19, 39—44. Zuvörderst erwähnt er eines Gesprächs mit einigen Pharisiäern, die selbst in diesem Moment der Übernommenheit von trunkener Freude kalte Reflexionen machten über den Jubel des Volks (vergl. die ganz ähnliche Begebenheit Mt. 21, 15. 16.). Voll Ärger, daß das Volk Jesu huldigte, wagten sie Jesum selbst zur Unterdrückung des messianischen Huldigungsrufes aufzufordern. [Die Art der Aufforderung schloß ziemlich deutlich eine Drohung in sich. Sie stellen es als ein Unrecht, als ein Staatsverbrechen dar, daß Jesus solche Huldigungen annehme.] Der Herr bekennt aber hier indirect seine königl. Würde, indem er erklärt, es solle eben so seyn, er müsse unter Jubel und freiem Bekenntniß seiner Würde in die heilige Stadt

\*) Vergl. hierüber das zu Mt. 21, 42. Bemerkte.



einziehen. (Wegen der Beziehung des *λίθοι κερμαίζονται* auf Habak. 2, 11., wo Steine in der Mauer und Gebälk als redend dargestellt werden, ist der Ausdruck eigentlich zu nehmen und aus sprichwörtlichem Gebrauch zu erklären; die Nothwendigkeit der Äußerung lauter Freude, auch bei erstorbenen Gemüthern, somit die Bedeutsamkeit des Momentes soll dadurch angedeutet werden.) In diesen allgemeinen Jubel, den der Erlöser auch keineswegs getrübt wissen wollte, mischte sich ihm aber eine stille Thräne der Wehmuth, als er, vom Abhange des Olbergs herabsteigend, die heilige Stadt, die Mutter und den Altar der Heiligen (Lc. 13, 33.) erblickte. Im Geist schaute Jesus schon dasselbige Volk, das ihm entgegenjauchzte, den feindseligen Einflüssen der Pharisäer das Ohr öffnen, und durch das Verscherzen des Heils, das ihm so nahe war, sich ein furchtbares Strafgericht bereiten. In der lebendigen Anschauung dieser gewaltigen Gegensätze, der jubelnden Begrüßung des Volks und dem nahen Mordgeschrei: kreuzige ihn!; der friedlichen Ruhe der Stadt, die sich vor seinen Blicken ausbreitete, und den Kriegestürmen, die sich an ihre Mauern heranwälzten; der Gutmüthigkeit und Bedürftigkeit der Menschen von der einen Seite, und ihrer Bestimmbarkeit durch die Kraft der Finsterniß von der andern; in solcher Anschauung mußten Gefühle der verschiedensten Art das Gemüth des Erlösers erfüllen. Besonders da in dem Verhältniß des Volks zu seiner Person die Möglichkeit einer freien Entscheidung für ihn festzuhalten ist, weil ohne solche Möglichkeit weder die Schuld, welche das Volk durch die Verstoßung des Herrn auf sich lud, noch die Strafe Anwendung finden könnte. Freilich aber stellt Christus die Schuld hier in der mildesten Form als ein Nichtwissen dar\*), als eine Verhülltheit des geistigen Blickes, um die Bedeutung des Augenblicks zu erfassen. (Dieses Nichtwissen wird Ap. Gesch. 3, 17. 1 Kor. 2, 8. sogar auf die *ἄοροντες*, die Jesum kreuzigten, ausgedehnt.) Nur ist diese Unwissenheit und Blindheit selbst als eine verschuldete zu fassen, weil sie Untreue in der Benützung der Mittel voraussetzt, welche zur Erleuchtung des geistigen Blicks von Gott dem Volke in so reichem

---

\*) Vergl. aber zu Mt. 23, 38. über das Verhältniß des Nichtwollens zum Nichtwissen.



Maasse zugänglich gemacht waren. Eigenthümlich ist dieser Stelle das ἐν τῇ ἡμέρᾳ σου ταύτῃ (B. 42.), wofür B. 44. καιρὸς τῆς ἐπισκοπῆς σου gesetzt wird. Es liegt darin die Idee ausgedrückt, daß Völker (gleich den Individuen) Momente in ihrer Entwicklung haben), durch deren Benützung oder Vernachlässigung auf große Zeiträume ihr Zustand bedingt wird; gleichsam Zeiten einer Krisis, in denen es sich zum Guten oder Schlimmen entscheidet. Mag immer durch die vorhergehenden Zeiten die Entscheidung für das Eine oder Andere wahrscheinlich geworden seyn (wie hier bei dem jüdischen Volk der Fall war), so würde doch Alles einer starren Nothwendigkeit anheim fallen, wenn die absolute Unmöglichkeit des Andersseyns behauptet würde. Den Kampf der wenigen edeln Glieder im jüdischen Volk mit der großen verderbten Masse stellt die Erscheinung des Erlösers in seiner Mitte heraus. Während jene sich an die himmlische Erscheinung angeschlossen und Leben und volles Genüge in ihm fanden, sahen diese darin die Vernichtung ihrer eiteln Hoffnungen und selbstsüchtigen Pläne. Statt in die Selbstverleugnung einzugehen, opferten sie den Heiligen, aber vollendeten dadurch zugleich ihr Unheil und das Heil der Welt (vergl. über ἐπισκοπή = πᾶσι zu Lc. 1, 68. 78.). Was die Schilderung der Folgen solcher Untreue betrifft, die der Herr B. 43. 44. entwirft, so sind sie nur von der sinnlichen Seite her aufgefaßt, und dieselbe wird bei den Parallelen (Mt. 23. 37. Luc. 23, 27.) ihre nähere Betrachtung finden.

## §. 2. Verwünschung des Feigenbaums.

(Mr. 11, 11—14.)

In diesem und den beiden folgenden Paragraphen zeigt sich Mr. unverkennbar als der chronologisch genauere Referent. Er bemerkt (11, 11.), daß der Einzug des Herrn gegen Abend war, und daß er deshalb, nachdem er den Tempel betreten hatte, sogleich mit den Zwölfen nach Bethanien zurückkehrte. Mt. dagegen setzt das Austreiben der Verkäufer und Heilungen (B. 14.) noch auf den Tag des Einzugs und berichtet dann erst mit Mr. den Auszug nach Bethanien (B. 17.). Die Erzählung von dem messianischen Gruß, den die Kinder jubelnd im Tempel wiederholten, paßt zwar für den Tag des Einzugs recht gut, aber nicht

weniger auch für den folgenden Tag. Der Ruf der Kinder erscheint als der Nachhall des Volksjubels vom vorhergehenden Tage. Besonders tritt das Unchronologische im Mt. bei der Relation vom verdorrten Feigenbaum hervor. Das Hinzutreten Jesu zum Feigenbaum verlegt Mt. zwar, wie Mr., an den Morgen des Tags nach dem Einzuge; allein die Erzählung von der bemerkten Erfüllung der Verwünschung Jesu und den sich daran reihenden Unterhaltungen über den Glauben reiht er unmittelbar daran an, während nach Mr. (11, 19. 20.) ein ganzer Tag dazwischen lag. Aus diesen Ungenauigkeiten bei Mt. ist aber nicht sowohl ein Schluß zu machen auf Unsicherheit seiner Berichte, somit auf Unwahrscheinlichkeit des apostolischen Ursprungs des Evangeliums, als vielmehr darauf, daß die Haupttendenz des Mt. nicht auf sorgfältige Darstellung des Äußern ging, sondern auf die Schilderung Jesu und seiner Thätigkeit nach gewissen allgemeinen Gesichtspunkten. Wie schon oben (zu Mt. 21, 1.) bemerkt wurde, diese historischen Momente, die Mt. in diesem Abschnitt beibringt, bilden nur die Einleitung zu der großen Darstellung, wie der Erlöser sich gegen seine mächtigen Widersacher zeigte; zu dieser hineilend, zeichnet er die äußern Verhältnisse, in deren Schilderung eben Mr. seine eigentliche Aufgabe hat, nur in allgemeinen Zügen.

Was das Factum der Verwünschung des Feigenbaums selbst betrifft, so hat die Relation des Mr. insbesondere, aber auch das ganze Factum bedeutende Schwierigkeiten. Was zuerst die Relation des Mr. betrifft, so enthält das: οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων (B. 13.), etwas Auffallendes. Will man nämlich den Ausdruck καιρὸς σύκων auf die Zeit beziehen, in der die Feigen reifen, so sieht man nicht, wie der Erlöser, wenn die Zeit nicht war, überhaupt Feigen suchen konnte an dem Baum. Da ferner die Frucht des Feigenbaums sich eher entwickelt als die Blätter, Mr. aber ausdrücklich berichtet οὐδὲν εἶδεν εἰ μὴ φύλλα, so scheint, daß eben der καιρὸς σύκων seyn mußte, indem an einem fruchtbaren Feigenbaum, wenn die Blätter schon getrieben sind, sicher Früchte erwartet werden dürfen. [Da es nicht Zeit der Feigen war, so hätte der Baum auch keine Blätter haben sollen, die der Regel nach erst nach dem Ansetzen von Früchten keimen. Der Jahreszeit nach also durften zwar keine Feigen erwartet werden,

wohl aber dem individuellen Habitus des Baumes, dem Blattreichtum nach. Der Baum hatte, da er Blätter hatte, den Schein eines über die Maaßen fruchtbaren, sogar längst vor der sonstigen Jahreszeit Früchte tragenden Baumes, und darin war er ein trauriges Abbild Israel's, das den Schein übermäßiger Gesetzesgerechtigkeit, in Wahrheit aber keine Früchte der Gerechtigkeit hatte.] Größer ist aber noch die Schwierigkeit, die in dem Factum selbst liegt. Wie nämlich der Herr einen unfruchtbaren Feigenbaum verfluchen kann, ist in keiner Art abzusehen, wenn wir in dem Factum eben nur die Äußerlichkeit finden. Das Bild des Erlösers würde getrübt werden, wenn wir eine so unpassende Anwendung der Wunderkraft in ihn setzen wollten. Soll aber das Wort: *μηκέτι ἐκ σοῦ εἰς τὸν αἰῶνα μηδεὶς καρπὸν φέροι*, bloße Bemerkung seyn, veranlaßt durch eine in die Augen fallende, schlechte Beschaffenheit des Baumes, so ist erstlich die Relation eine Leerheit, und dann ist nicht abzusehen, wie eine solche äußerliche Bemerkung zu den folgenden Belehrungen über den Glauben Anlaß geben konnte (Mr. 11, 22 ff.). Zu geschweigen, daß durch solche Auffassung dem Text offenbar Gewalt geschieht, indem nach dem Sinn der Evangelisten das Verdorren des Baumes in einer Wirksamkeit Jesu lag (B. 21. *ἡ συνῆ, ἦν κατηράσω, ἐξήρανται*), und in der geweihten Stimmung, welche der Heiland in diesen letzten Stunden in erhöhter Potenz zu Tage legte, keine solche leere Bemerkung Platz gewinnen kann. Das Factum reiht sich nur dann als reiner Zug in das Bild des Erlösers ein, wenn wir das Factum als ein sinnbildliches betrachten. (Vergl. über die Bedeutsamkeit mancher Handlungen zu Lc. 5, 1 ff.) Da die Stunde der großen Entscheidung nahte, war die heilige Seele Jesu nur beschäftigt mit der Sünde des Volks, das in dem erhabenen Momente, in dem alle Sehnsucht und Hoffnung der Väter sich erfüllte, blind und taub gegen die Offenbarung seiner Herrlichkeit war. Er, der Sohn des himmlischen Vaters, war gekommen, Früchte ächter Buße zu suchen, die das Gesetz hatte wirken sollen, aber er fand sie nicht. Als Folge dieser Unfruchtbarkeit trat dann das Strafgericht ein; nachdem der Baum vergeblich von dem treuen Gärtner gepflegt war (vergl. zu Lc. 13, 6.), mußte er ausgerottet werden. Dieser ganze reiche Ideenkreis liegt in dem unscheinbaren Factum gleichsam



verkörpert, und so aufgefaßt wird dasselbe ein Symbol von dem Verhältniß des Herrn zu dem Volke Israel und seinem endlichen Schicksal, welches für die letzte Zeit der Wirksamkeit Christi ungemein bedeutsam ist. Nur bei der Voraussetzung solcher Bedeutung der Handlung gewinnen auch die Worte des Erlösers, die sich nach Mr. 11, 25. 26. an das Factum anreihen, eine anschauliche Beziehung.

### §. 3. Die Reinigung des Tempels.

(Mt. 21, 12—16. Mr. 11, 15—18. Lc. 19, 45—48.)

Was hier zunächst das Verhältniß der Synoptiker zum Johannes (2, 12 ff.) anlangt, so hat zuletzt Lücke die Identität des Factums nach der Erzählung jener und dieses behauptet. Allein die Versetzung eines Ereignisses, das beim Anfang des Lehramts Christi statt hatte, an den Schluß desselben hat mir etwas so Unwahrscheinliches, daß ich mich nur im äußersten Nothfall dazu bequemen könnte. Ein solcher scheint mir aber hier keineswegs einzutreten. Zuvörderst ist nämlich das zwar zuzugeben, daß die Relationen des Mt. und Lc. in diesem Abschnitt ungenau sind; allein um desto entschiedener ist festzuhalten, daß Mr. hier mit der pünktlichsten Genauigkeit von den Vorgängen der einzelnen Tage berichtet. Die Darstellung der Geschichte von dem verdorrten Feigenbaum hat eine Anschaulichkeit, die man nur von einem Augenzeugen ableiten kann, und auch in der Schilderung von der Austreibung der Wechslar hat Mr. so specielle Züge (V. 16. 17.), daß sie für die Ächtheit seiner Relation sprechen. In einem solchen Bericht kann man sich ein solches Mißverständnis nicht denken. Sodann aber ist eine solche Handlung Jesu am Anfange und Schluß seines Lehramts so wenig auffallend, daß sie höchst passend erscheint. Freilich muß man aber die Begebenheit, eben so wie die frühere, nicht bloß in ihrer Äußerlichkeit auffassen, sondern als Symbol der gesammten Wirksamkeit des Herrn. In ihrer Äußerlichkeit genommen behält die Handlung immer den Schein von etwas Zwecklosem; denn wenn die Verkäufer auch für einen Augenblick dem Herrn wichen, so kann man sich doch nicht anders denken, als daß sie nach seiner Entfernung ihr unheiliges Wesen wieder forttrieben, da die Prie-



ster dasselbe nicht hinderten. Die ganze Handlung bekommt aber eine ideale Haltung, wenn man ihre äußere Seite nur als ein Vorbild der geistigen Wirksamkeit des Herrn auffaßt. Die Reinigung des Hauses Gottes im geistigen Sinn des Worts war seine eigentliche Aufgabe, und diese ward am Anfang und Schluß durch einen Reinigungsact des äußern Heiligthums symbolisirt. Die speciellere Darstellung, die Joh. von dem Act giebt (besonders das ποιεῖν ἡραγέλλιον ἐκ σχολίων, von dem die Synoptiker schweigen), mag nur für die erste tempelreinigende Thätigkeit des Heilandes ihre Beziehung gehabt haben, indem sich denken läßt, daß bei der Wiederholung der Handlung die Menge dem schon bekannten Propheten sofort auswich.

Was aber die Handlung selbst, sie mag nun einmal oder mehrmal erfolgt seyn, in Beziehung auf den Erlöser betrifft, so könnte durch das Gewaltthätige in derselben der gnadenreiche Charakter Jesu getrübt erscheinen. Allein eben weil sich in dem Erlöser die Liebe vollständig und wahr offenbart, drückt sich in seiner Erscheinung eben so sehr ihr Ernst als ihre Milde aus. Wie diese den Gebeugten sich kund giebt, so jener den Frechen, und wie hier in der That, so spricht der Herr sich an andern Stellen (Lc. 19, 27. Mt. 24.) im Wort aus, als der, welcher die Widerwärtigen verderben wird (vergl. zu Joh. 3, 17. 18.). Daß aber die den Tempel reinigende Thätigkeit Jesu äußerlich sich als erfolgreich darstellte, daß wenigstens für die Zeit seiner Anwesenheit der Lärm verschleucht werden konnte, das muß zwar nicht nothwendig aus einer speciellen wunderbaren Thätigkeit des Herrn erklärt werden, jedenfalls aber aus dem Einen großen Wunder, das der Herr selbst war. Die geläufig gewordene Beziehung dieser Handlung Jesu auf das sogenannte Zelotenrecht hat Lücke (Th. I. S. 536.) in ihrer Richtigkeit dargestellt. Es bleibt zur Erklärung des Factums nur die Persönlichkeit des Erlösers selbst. Wie Jesus durch sein Wort und den heiligen Eindruck seines Wesens die Schergen entwaffnete (Joh. 7, 46. 18, 6.), so verschleuchte er auch durch seinen heiligen Zorn die Unheiligen aus dem Bereich des Heiligthums.

12. Die Scene der Handlung bildete der sogenannte Vorhof der Heiden, der in einem großen gepflasterten Raum vor den eigentlichen Vorhöfen bestand. In diesem Raume hatten die

Verkäufer von Opferthieren und Wechsler ihre Buden aufgeschlagen (תריקים), und versetzten so den Lärm des weltlichen Treibens in die Nähe der Betenden. (Κολλυβιστής von κόλλυβος, kleine Münze, Scheidemünze, dann Aufgeld. Joh. 2, 14. hat κερατιστής von κέρμα, kleine Münze, Scheidemünze. Beide Ausdrücke sind dem gewöhnlichen τραπεζίτης parallel, und finden sich im N. T. nur in dieser Erzählung.) Mt. 11, 16. fügt noch den speciellen Zug hinzu, daß auch Gefäße (σκεῦος), vermuthlich für das Bedürfniß der Verkäufer, hin und her getragen wären, was gleichfalls der Herr gehindert habe.

13. Gleichmäßig knüpfen alle drei Evangelisten an die Handlung Jesu eine Beziehung auf zwei Stellen des A. T., auf Jes. 56, 7. und Jerem. 7, 11. Wiewohl der natürliche Gegensatz in diesen Stellen so groß ist, daß sich derselbe leicht dem Gedächtniß einprägen mußte, so dürfte eine so genaue Übereinstimmung in einer Doppelcitation wohl auf eine Einheit des Berichts, der den verschiedenen Relationen zum Grunde lag, hinweisen. Nur Mt. giebt die Worte aus Jes. 56, 7. etwas vollständiger, indem er auch das πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν mit aufgenommen hat. Selbst Mt. hat übrigens bei der Anführung dieser Stellen nicht seine Formel ἵνα πληρωθῇ in Anwendung gebracht; es ist daher auch an keine specielle Beziehung der Worte eben auf die zur Zeit Jesu obwaltenden Verhältnisse zu denken. Es wird darin nur die ideale Bedeutung des Tempels der frechen Entstellung seines Zwecks entgegengestellt, wie sie früher und später sich die Sünde erlaubte. (Vergl. über καλεῖσθαι zu Lc. 1, 32.)

14—16. Selbst im Tempel setzte Jesus noch seine heilende Thätigkeit fort, Segen spendend, so lange er konnte in seiner irdischen Erscheinung, und Leben durch seine Werke wirkend, bei denen, die nicht dem beseligenden Einfluß, der von ihm ausging, sich widersetzten. Aber hier beginnt Mt. schon hervorzuheben, daß die pharisäische gesinnte Parthei es war, die sich ganz verhärtet zeigte gegen alle heiligen Eindrücke. (Die Werke Jesu heißen nur hier im N. T. ἰαυμάσια = תרופות.) Die Schilderung der fortgehenden Angriffe dieser Parthei auf die Person des Herrn bildet den Hauptinhalt der ganzen folgenden Relation bei Mt. Hier wird zunächst erzählt, wie die Phariseer (ähnlich wie beim Einzuge Lc. 19, 39.) den messianischen Ruf, den Kinder in ihrer

einfachen Fröhlichkeit noch als Nachhall erschallen ließen, nachdem das Geschrei der Menge bereits lange verhallt war, durch welchen sie an die ihnen lästige Wahrheit erinnert wurden, verstummen machen wollten. Der Heiland verweist sie aber auch hier wieder auf ein Wort der Schrift (Ps. 8, 3.), in dem das kindliche Alter (עֲרֵבָה עֲרֵבָה) als auch gemacht Gottes Lob zu verkündigen dargestellt ist. Die Worte des Mt. folgen übrigens genau den LXX. Aus der Anwendung dieser Worte kann an und für sich betrachtet auf die Messianität des Psalms nicht geschlossen werden, wie denn auch Mt. hier keine Erfüllung andeutet. Allein die ausdrückliche Beziehung des Psalms in andern Stellen des N. T. (1 Kor. 15, 27. Hebr. 2, 6. 7.) macht freilich die messianische Auffassung desselben von Seiten der Apostel gewiß. Indesß wird dadurch keineswegs die allgemeine Beziehung auf den Menschen, als solchen, ausgeschlossen, vielmehr erscheint in dem Messias (dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*) die menschliche Natur in ihrer idealen Persönlichkeit, und deshalb ist in ihm das Menschliche als das allseitig Vollendete aufzufassen, während in jedem andern Individuum der menschliche Charakter nur annäherungsweise ausgeprägt ist. Nach dieser speciellen Beziehung des Psalms auf den Messias gewinnt dann auch die Citation ihre unmittelbare Anwendung auf die obwaltenden Verhältnisse, die sonst in dieser Stelle an sich nicht angedeutet läge.

Was Mt. hier in einem speciellen Verhältniß darstellt, sprechen Mr. (11, 18.) und Lc. (19, 47. 48.) nur in einem allgemeinen Gedanken aus, stellen aber die Feindschaft der Priesterparthei wider Jesum noch als gebunden dar durch die Neigung der einfachern, für die edlen Eindrücke empfänglichern, aber freilich auch sehr wankelmüthigen Volksmenge für seine Person. (Lc. *λαὸς ἄπας ἐξεκρέματο αὐτοῦ ἀκούων*.) Erst nachdem durch die Einflüsterungen der Pharisäer diese Zuneigung geschwächt war, wagten dieselben in ihren schwarzen Plänen vorzuschreiten. (Vergl. Mr. 21, 46. und die Parallelen.)

#### §. 4. Von der Kraft des Glaubens.

(Mt. 21, 17—22. Mr. 11, 19—26.)

Wie bereits oben bemerkt wurde, behandelt Mt. die Geschichte vom verdorrten Feigenbaum ungenau, indem zwar der Erlöser



auch nach Mt. am Morgen des Tags nach dem Einzuge an den Baum herantritt, um Früchte zu suchen, aber die Verdorrung selbst reiht Mt. unmittelbar an das Hinantreten an (*παράχωρμα ἐξηράνθη*), während der genauere Mr. berichtet, daß man erst am andern Morgen die Erfüllung der Drohung des Heilandes bemerkt habe. Nach der ganzen Anlage des Mt. ist dies aber nicht als ein historischer Irrthum zu betrachten, sondern nur als verkürzende Darstellung des Factums. Es lag ihm nichts an der Handlung als solcher, sondern nur an ihrer Bedeutung; sie soll die Leser auf sein Hauptthema vorbereiten, auf die Behandlung der Pharisäer durch Christus. Was Cap. 23. ausführlich in Gedanken dargelegt ist, spricht die Geschichte vom verdorrten Feigenbaum in der That aus, nämlich das Verderben der Phariseer und des von ihrem Geist gebundenen Volks. Was daher von der Rede des Herrn (wie Mr. 11, 25. 26.) nicht zu seinem Zweck diensam war, das ließ Mt. aus. Mr. aber, der die Facta um ihrer selbst willen mittheilt, ist in allen Einzelheiten genau. Er berichtet daher auch (B. 21.), daß Petrus, als Wortführer des Körpers der Apostel, die Rede des Erlösers veranlaßte. Was in den Worten Jesu die Schilderung der *πίστις* betrifft, so ist das Nöthige darüber zu Mt. 17, 20. bemerkt. Es wird dem *πιστεῖν* das *διακρίνεσθαι* entgegengesetzt, als der Zustand innerer Ungewißheit und innern Schwankens. (Röm. 4, 20. 14, 23. *διακρίνεσθαι τῇ ἀπιστίᾳ*. *Διακρίνεσθαι* heißt zunächst streiten, kämpfen, und diese Bedeutung wird aufs Innere übertragen. Die *διάκρισις* ist daher keineswegs ganz gleichbedeutend mit *ἀπιστία*, dieser Ausdruck bezeichnet die völlige Abwesenheit des Glaubens, jener die Schwäche des Glaubens, der nicht zur innern Festigkeit kommen kann.) Dieser Zustand wird ebenfalls auf die *καρδία* zurückgeführt (wie Röm. 10, 9. die *πίστις*), indem es sich beim Glauben nicht zunächst um Vorstellungen handelt, die nur als Folge desselben anzusehen sind, sondern um den innersten Kern der Persönlichkeit. (Gemüth und Willen, sofern er vom Gemüth aus bestimmt wird.) Es könnte also höchstens für *καρδία* hier *ψυχὴ* gesetzt seyn, in sofern diese als in der *καρδία* concentrirt aufgefaßt wird, auf keinen Fall aber *πνεῦμα* oder *νοῦς*.

Was aber den Ideenzusammenhang betrifft, so ist derselbe nicht ohne Dunkelheit. Was zuvörderst die Verwunderung der



Jünger (Mt. 21, 20.) bei diesem Ereigniß anlangt, so könnte dieselbe auffallen nach den vielen außerordentlichen Thaten des Herrn, die sie angeschaut hatten. Allein wie auch den von Gottes Allmacht Durchdrungenen Staunen jedesmal überkommt, wenn er sie sich in neuen, erhabenen Erscheinungen offenbaren sieht, eben so sehen wir die Jünger jedesmal ergriffen, wenn sich Jesu Herrlichkeit von einer neuen Seite ihnen offenbart. Aber auf dieses Staunen und die Frage: *πῶς ἐξηράνθη ἡ συκῆ*, scheint die Verweisung auf den Glauben nicht ganz passend. Denn wollte man die Antwort so fassen: „ich wirke das durch den Glauben, und durch ihn könnt ihr es auch,“ so ist doch wohl zu merken, daß von dem Verhältniß Christi zum Vater nie der Ausdruck *πίστις* gebraucht wird. Der Erlöser that seine Wunder nicht durch Kraft des Glaubens an Gott, sondern aus der ihm inwohnenden göttlichen Kraft. Wir können daher nur sagen, der Herr wollte die Jünger von dem äußern Anstaunen des Factums in's Innere führen und ihnen in der *πίστις* die Quelle aller äußern Wirkungen für sie nachweisen. Daher beginnt Mr. 11, 22. die Rede richtig mit dem: *ἔχετε πίστιν Θεοῦ*, wodurch die Aufmerksamkeit der Jünger auf ihr inneres Glaubensleben, als die Bedingung ihrer gesammten Wirksamkeit, hingeleitet werden soll. Durch die Beziehung der *πίστις* auf Gott ist aber der Glaube an die Person des Erlösers nicht ausgeschlossen, vielmehr kam Gott eben in ihm zur Erscheinung (Joh. 14, 9.) und der Glaube an Christum ist der Glaube an Gott in ihm. (Vergl. Ap. Gesch. 3, 16. der Glaube an Jesum hat den Kranken geheilt.) Freilich sollte sich aber in den Aposteln auch der Glaube durch äußere *ἔργα* offenbaren (Joh. 14, 12. *ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ, μέλ-ζονα τούτων ποιήσει*), daher eben diese Form der Ausführung der Glaubenskraft.

An die Schilderung des Glaubens und seiner Kraft reiht sich (Mt. 21, 22.) die Versicherung der Erhörung des gläubigen Gebets. Der Übergang bei Mr. läßt die Ideenverbindung deutlich erkennen. Der Glaube wird als das Princip des christlichen Lebens überhaupt aufgefaßt, und derselbe als die Bedingung auch den schwierigsten Bedürfnissen zu genügen dargestellt. Das Bergeversetzen selbst ist als etwas aus den Verhältnissen sich Ergebendes, nothwendig Erfordertes, aber menschlichen Kräften

Unmögliches aufzufassen, das als solches Object des gläubigen Gebets wird, vermittelt dessen nun der Betende Kräfte einer höhern Welt empfängt. Von dem Einzelnen wird der Gedanke nur auf das Allgemeine (πάντα ὅσα) ausgedehnt. Was aber den Gedanken der Erhörbarkeit des gläubigen Gebetes anlangt, so hat Johannes (14, 13. 15, 16. 16, 24.) ihn vollständig durch den Zusatz: ἐν τῷ ὀνόματί μου (vergl. zu Mt. 18, 19.). In demselben ist nämlich die lautere Entstehung des Gebets aus Jesu Sinn und Geist gesetzt, und eben in diesem Ursprung des Gebets liegt seine nothwendige Erfüllung. Was Gottes Geist bitten heißt, giebt er natürlich auch; selbstgemachte Bitten können nicht aus der πίστις kommen. Offenbar nämlich erfordert hier wieder der Zusammenhang, daß die πίστις nicht ein Wissen, sondern ein Wesenszustand ist, aus dem dann freilich ein Wissen hervorgeht. Als das Specifische dieses Zustandes tritt aber die Empfänglichkeit für Kräfte einer höhern Welt heraus, die das ganze neue Leben begründen, das die πίστις zur Wurzel hat. Das πάντα ὅσα ist demnach nur durch den Glauben zu beschränken, nicht durch die Objecte des Gebets; indem nach Maassgabe der Umstände im Reiche Gottes eben so gut Großes und Kleines, Äußeres als Inneres Gegenstand der gläubigen Bitte werden darf.

Wie die letzten Verse des Nr. (11, 25. 26.) sollten in den Zusammenhang hineinzufügen seyn, wenn man die symbolische Bedeutung der Verdorrung des Feigenbaumes leugnen wollte, ist schwer zu sagen; und in der That würde unerklärlich seyn, wie diese Worte (welche Mt. 6, 14. 15. in der Bergpredigt hat, woselbst man das Nähere darüber sehe) vom Evangelisten hier hätten eingeschoben werden können, da doch vorher und nachher Alles so gut zusammenhängt. Man würde dann am besten thun, die Verse als Interpolation auszumerzen. Bei der symbolischen Auffassung des Factums aber gewinnen sie eine schöne ethische Beziehung. Die Darstellung des Strafgerichts der Juden, von dem die Apostel sich ausgenommen sahen, hatte eitle Selbstgefälligkeit in ihnen wirken können; als πιστεύοντες hatten sie vielleicht unlautere Gereiztheit (εἰ τι ἔχετε κατὰ τινος) gegen ihre Brüder statt demüthiger Beugung über die unverdiente Gnade, die ihnen geworden, in ihren Herzen gehegt. Deshalb ermahnt

sie der Erlöser vor Allem zu milder, demüthiger Gesinnung, als der Bedingung des Verharrens in der Gnade und im gläubigen Gebet. So wenig also als Israel ganz verworfen zu denken ist (Röm. 11.), so wenig sind die Apostel vor dem Fall gesichert, und sie eben in diese Unsicherheit zu versetzen, war die Absicht des Herrn bei diesen Worten.

### §. 5. Gespräche des Herrn mit den Pharisäern.

(Mt. 21, 23—22, 14. Mr. 11, 27—12, 12. Lc. 20, 1—19.)

In diesem Paragraphen folgt die Darstellung der Verhandlungen, welche der Erlöser mit der feindseligen Priesterkaste hatte. Ihr Haß gegen die Person des Erlösers und ihre Besorgniß wegen des Anhangs, den er unter dem Volke fand, waren auf's Höchste gesteigert. Von dem gewaltsamen Angriff auf ihn hielt sie nur Furcht zurück (Mr. 11, 18. Lc. 19, 47. 48.), deshalb suchten sie ihn auf listige Weise zu fangen. Aber der Geist der Wahrheit und Weisheit ließ den Heiland alle ihre Bosheit zu Schanden machen. In der Relation des Mt. von diesen Vorgängen, die hier sehr vollständig und genau ist, lassen sich zwei Absätze unterscheiden, indem mit Mt. 22, 15 ff. die Pharisäer nebst den Sadducäern als einen zweiten Versuch machend dargestellt werden. Die sorgfältige Übereinstimmung aller drei Evangelisten in diesen Mittheilungen ist ohne Zweifel ein sehr wichtiges Zeugniß für die Richtigkeit der Darstellung. Es scheint Alles so nach einander verhandelt zu seyn, wie es referirt wird, nur ist Mt. vollständiger, indem er zwei Parabeln allein beibringt (21, 28—32. 22, 1—14), Lc. dagegen ist der kürzeste, indem er sehr selten (z. B. 20, 35. 36.) ihm eigenthümliche Zusätze hat, und an einer Stelle (Mt. 22, 34—40.) einen Vorfall ganz unberührt läßt. Selbst die wörtliche Übereinstimmung der Synoptiker in diesen folgenden Abschnitten ist oft so groß, daß man versucht wird, hier sich eine und dieselbe Relation aus allen Dreien zum Grunde liegend zu denken. Mit Johannes verglichen erscheinen aber die Synoptiker hier insgesammt als die Äußerlichen. Dieser innige Jünger läßt uns nämlich in diesen letzten Zeiten des irdischen Wandels des Herrn allein Blicke thun in den stillen Kreis seiner Jünger und in das Herz voll Liebe,

daß sich in diesen Tagen ohne Rückhalt den Seinigen aufschloß. Es mag zu schwierig gewesen seyn, die äußere und die innere Seite des Lebens des Heilandes, besonders in den letzten reichbewegten Momenten, zusammen aufzufassen; deshalb wurde uns jede besonders, aber gewiß eben darum auch treuer und wahrer gezeichnet, überliefert.

23—27. Der Aufenthalt des Erlösers in den letzten Tagen vor seinen Leiden theilte sich zwischen Bethanien, wo er im Kreise der Seinigen die ausgestreuten Keime des höhern Lebens zur Reife zu bringen bemüht war, und zwischen dem Tempel. Hier im Hause des Vaters, als dem eigentlichen Orte der Wirksamkeit des Sohnes (Lc. 2, 49.), wandelte er umher und spendete seinen Segen nach wie vor. (Mr. 11, 27. ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ. Lc. 20, 1. διδάσκοντος αὐτοῦ ἐν τῷ ἱερῷ καὶ εὐαγγελιζόμενον.) Freilich aber gestaltete sich die Thätigkeit Jesu den sich verstoßenden Priestern zum Gericht. (Joh. 9, 39. εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται.) Statt nämlich durch den Geist der Wahrheit, der durch ihn sprach, sich überwinden zu lassen, vereinigten sie sich, den Zeugen der Wahrheit zu verderben. Es traten zu dem Ende Einige von der herrschenden Parthei der Priester an ihn heran und fragten nach der Machtvollkommenheit (ἐξουσία), aus welcher er wirke. Wiewohl die Fragenden als Mitglieder des höchsten Gerichts bezeichnet werden (οἱ ἀρχιερεῖς, οἱ γραμματεῖς, καὶ οἱ πρεσβύτεροι, vergl. zu Mt. 26, 3.), so ist doch keine bestimmte Andeutung gegeben, daß diese Personen nicht in eigenem Auftrage, sondern als Deputation des Collegiums kamen. Man kann daher diese Begebenheit nicht geradezu mit der parallelisiren, die vom Täufer erzählt wird (Joh. 1, 19.), zu welchem Priester kamen, die amtlich zu dem Ende abgeschickt waren, um ihn über seine prophetische Würde zu befragen. Indesß wäre doch nicht unmöglich, daß die Fragenden ausdrücklich abgeordnet waren vom Synedrium, und wenn das war, so ist nicht abzusehen, wie in der Frage als solcher etwas Falsches könnte gelegen haben. Es waren ja nach dem Mosaischen Gesetz selbst Andeutungen zur Beurtheilung der Propheten gegeben, zu denen im weiten Sinn auch der Messias, als Prophet aller Propheten, zu zählen war (5 Mos. 18, 18.); nach diesem stand es jedem Gliede des israelitischen Volks frei,



den auftretenden Propheten nach dem Worte Gottes zu prüfen; wie vielmehr dem Körper, in dem sich die politische und geistliche Gerichtsbarkeit nach der Mosaischen Constitution concentriren sollte (vergl. 5 Mos. 13, 1 ff. 18, 20 ff. Ezech. 13, 1 ff.). Hiernach gewinnt die Antwort Jesu etwas Auffallendes, besonders wenn man die Fragenden als eine officiell abgesandte Deputation des Synedrums, somit der Obrigkeit, ansieht. Es scheint nämlich, als hätte, wenn Jeder, somit vor Allen das Synedrium, das Recht hatte, sich nach der *ἔκδοξα* des Propheten zu erkundigen, der Erlöser ihnen auch antworten, nicht aber durch eine der ihrigen entgegengesetzte Frage sie in Verlegenheit führen sollen. Allein diese Schwierigkeit löst sich durch nachstehende Bemerkungen. Durch die Mosaischen Anordnungen sollte weder das Volk, noch eine Collegium, oder ein Einzelner über den Prophetenstand gestellt werden, vielmehr sollten eben die Propheten die Organe des göttlichen Geistes seyn und von ihnen sollte daher der bestimmende Einfluß ausgehen. Allein von der Totalität des Volks, und von jedem Einzelnen, als Glied der Totalität, sollte allerdings der Prophet gleichsam controlirt werden, um Mißbräuche mit der Gabe der Weissagung zu verhüten. Nach den angeführten Stellen waren nun zwei Fälle möglich, in welchen man den Propheten nicht zu gehorsamen hatte, und diese einer schweren Strafe verfielen. (Vergl. J. D. Michaelis Mos. Recht B. 5. S. 181 ff.) Entweder nämlich der Prophet führte selbst seine *ἔκδοξα* auf einen andern Gott (z. B. Baal) als den wahren zurück, oder er berief sich zwar auf Jehovah, vermogte sich aber nicht durch Wunder und Weissagung zu legitimiren. Ohne solche Legitimation konnte nach der weisen Einrichtung Gottes kein Prophet auftreten; die Menschen bedurften nämlich in dem Zustande der Sündhaftigkeit nicht nur der Mittheilung der Wahrheit, sondern auch eines unverkennbaren Zeugnisses für die mitgetheilte Wahrheit, und dieses Beides brachten eben die Propheten \*). Es gab also für die Prüfung des Propheten kein

\*) Deshalb sagte auch der Herr: „Thue ich nicht die Werke meines Vaters, so glaubet mir nicht — thue ich sie aber, so glaubet doch meinen Werken“ (Joh. 10, 37. 38.). Freilich sind diese Worte nicht ohne die andern: „Wer von Gott ist, der höret Gottes Wort“ (Joh. 8, 47.) zu fassen;

anderes Mittel, als ihn über seine Legitimation zu befragen. So schickten sie zu Johannes d. T. (Joh. 1, 19.), und Johannes erklärt ihnen, er sey der Vorläufer des Messias, von dessen Anwesenheit im Volke er weissagte. Johannes selbst schickt auch zu Christo in einer angefochtenen Stunde (Mt. 11, 1 ff.), und so fragen auch nun die Phariseer, der Form nach ganz in rechter Ordnung. Denn das ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ bezog sich darauf, ob der Auftrag des befragten Propheten zu lehren, vom wahren Gott oder einem falschen herrühre; die andere Frage τίς σοι ἔδωκε τὴν ἐξουσίαν bezog sich darauf, ob der befragte Prophet selbst den unmittelbaren Auftrag von Gott empfangen haben wollte, oder durch irgend eine Vermittlung, wie z. B. die umherziehenden Jünger in Jesu Namen die Nähe des Reiches Gottes predigten. So untadelhaft aber die Form der Frage war, so unlauter war die Gesinnung, aus der sie hervorging. Die Phariseer fragten gar nicht aus Bedürfniß und innerer Ungewißheit über den Beruf Christi für sich und das Volk; sondern aus Bosheit. Sie hatten die Kraft der Wahrheit, die von ihm ausging, an ihrem Herzen verspürt; sie hatten Wunder genug von ihm gesehen und kannten seine Legitimation \*); dessen ungeachtet stellen diese Menschen sich als ungewiß und suchen Jesum in eine Verlegenheit zu bringen. Was konnte aber die Frage Jesu schaden? Hätte er geantwortet: ἐν ἐξουσίᾳ Θεοῦ, so hätte freilich eine solche Erklärung ihm nicht beim Volke, das ihm geneigt war (Mt. 21, 46.), schaden und eben so wenig hätten die Priester daraus etwas ableiten können, um ihn zu verurtheilen. Ohne Zweifel wollten aber die Phariseer ihn veranlassen, sich selbst für den υἱὸς τοῦ Θεοῦ zu erklären \*\*). Dies betrachteten die damaligen Juden

---

denn nur die ῥῶγα und die ἀλήθεια in Verbindung haben die Beweiskraft. (Vergl. das zu Mt. 4, 12. Bemerkte.)

\*) Man vergl. Joh. 3, 2. die Rede des ὕψχωρ Nikodemus, οὐδεὶς δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν, ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ἡ ὁ Θεὸς μετ' αὐτοῦ. Hier spricht sich das Bekenntniß der Wahrheit in einem wohlmeinenden Gliede des Synedriums aus.

\*\*) Wie nach Joh. 8, 17. Christus zwei Zeugen für sich anführt, sich selbst und den Vater. Das ist nämlich als die Differenz zwischen Christus und den Propheten zu betrachten, daß diese in Gottes Kraft handelten, als von seinem Geiste (zu Zeiten) erfüllt, der Herr aber in eigenem Namen han-

(vergl. zu Joh. 10.), welche das Wort Gottes des A. B. nicht gehörig verstanden, als Gotteslästerung, und um ihn dieser beschuldigen zu können, deshalb wählten sie eine scheinbar gesetzmäßige Frage, worauf sie eine Erklärung der Art, wie sie dieselbe wünschten, meinten hoffen zu können. Um dieser heuchlerischen Gemüthsstellung willen wies der Erlöser mit Recht die Frage ab \*) und richtete statt dessen die Frage an sie, die geeignet war, in ihnen selbst das Bewußtseyn der Sünde noch wo möglich zu wecken, dann aber auch das Volk auf die Unlauterkeit seiner Leiter führen mußte. Der Herr befragt sie nämlich über die Würde des Johannes. (In dem βάπτισμα des Johannes, als der Form seiner Wirksamkeit, ist seine eigenthümliche Würde concentrirt zu denken.) Diesen Gottesgesandten hatten sie durch eine förmliche Deputation über seine Würde befragen lassen; er hatte ihnen geantwortet und ihnen ein σημεῖον (τίνος) gegeben zur Prüfung seines ächten göttlichen Auftrags: „der Messias sey unter ihnen“ (Joh. 1, 26.). Statt sich nun dieser Legitimation zufolge von Johannes taufen zu lassen und den von ihm gewiesenen Messias mit Ernst zu suchen, überließen diese falschen Hirten den Johannes seinem Schicksal und ließen das Volk, das sie über die Heimsuchung Gottes hätten belehren sollen, in Unklarheit. Diese ihre heuchlerische Unlauterkeit deckt der Herr auf. Seine Gegenfrage ist also nicht als bloß die an ihn gerichtete Frage abweisend aufzufassen, sondern als positiv die Pharisäer strafend. Sie mochten antworten, wie sie wollten, ihre Falschheit kam zu Tage; denn auch das οὐκ οἶδαμεν war eine Lüge, indem sie nach der officiellen Sendung der Deputation recht gut wußten, wer der Täufer sey. Deshalb straft auch der Erlöser (B. 32.) die Pharisäer scharf wegen solcher Heuchelei, indem sie, aus Furcht ihr äußerliches theokratisches Machtreich einzubüßen,

---

delte und wirkte, weil er die bleibende Offenbarung Gottes selber ist. So stellt der Erlöser gleich selbst (in dem Gleichniß Mt. 21, 33 ff.) sein Verhältniß als υἱός zu den δούλοι dar.

\*) Mit Recht erinnert aber Hengstenberg (Christol. B. III. S. 481.), daß in dieser Gegenfrage auch versteckt die Antwort lag. Die Pharisäer wußten nämlich recht wohl, welches Zeugniß der Täufer von Jesus abgelegt hatte (vergl. zu Joh. 1, 19 ff.).

nicht in die μετάνοια und πίστις eingehen wollten, die Johannes und der Erlöser ihnen predigten.

28—32. Die folgende Parabel trägt ihre Beziehung auf den Zusammenhang (V. 31. 32.) und somit ihre Erklärung deutlich in sich selbst. Um den Pharisäern ihre Unlauterkeit bei ihren Prüfungen der Propheten nachdrücklichst unter die Augen zu stellen, und ihnen bemerklich zu machen, wie sie nur solche Propheten suchten, die ihnen ähnlich sind, keineswegs aber wahre Gesandte des heiligen Gottes, stellt er ihr Betragen gegen den Täufer, als den angeblichen Repräsentanten der δικαιοσύνη des N. B., dem Benehmen der ἄδικοι gegenüber (vergl. über den Gegensatz zu Lc. 15, 1 ff.), und weist ihr verschiedenes Verhältniß zur βασιλεία τ. Θ. (als eines geistig bereits vorhandenen und sich wirksam offenbarenden Lebenskreises) nach. Der Herr vergleicht nämlich die beiden Classen (eben so wie Lc. 15, 1 ff.) mit zwei Söhnen, welche der Vater in seinen Weinberg sendet (vergl. zu Mt. 20, 1.). Die offenbare ἀδικία des Einen geht bald in ächte μετάνοια und daraus entspringende innere, wahre δικαιοσύνη über; die scheinbare äußere δικαιοσύνη des Andern enthüllt sich bald als offenbare ἀδικία. Der Ruf zur Arbeit im Weinberge Gottes war beiden, durch die zwei Söhne abgeheilten Partheien, wie im Gewissen, so auch durch die Offenbarung des Gesetzes geworden, in dessen Erfüllung die Pharisäer (nach der äußern Seite) eingingen. Die Stimme des Johannes hätte für beide eine Weckstimme zu μετάνοια werden sollen, aber nur die eine Parthei benutzte sie dazu, die andere überhörte sie in ihrer ἀπιστία. Der Charakter der τελῶναι und πόρναι ist daher keineswegs zu mildern, vielmehr sind diese als Repräsentanten aller Formen gemeiner Weltlichkeit und roher Sünde genannt. Als solche ἄδικοι verachteten sie die Gesetzsstrengen und betrachteten sich als die natürlichen Inhaber der βασιλεία, von der sie die Sünder ausgeschlossen wähnten. Diese ihre Ansicht von ihrem Verhältniß zum Reiche Gottes bekämpft der Erlöser in diesen Worten. Der Stolz eigener Gerechtigkeit führt eine eisige Kälte und Unempfänglichkeit mit sich, welche schwerer für das Reich der Liebe gewonnen wird, als ein Gemüth, das durch offenbare Sünde zum demüthigen Bewußtseyn seines Elendes geleitet wird. Die Schilderung, welche vom Täufer entworfen wird (ἦλθεν ἐν



ὁδῶ δικαιοσύνης scil. πορευόμενος) deutet auch die Verwandtschaft der religiösen Lebensform desselben mit der an, in welcher sich die Pharisäer bewegten, wodurch die Schuld ihres Unglaubens geschärft erscheint. Sie nahmen es mit ihrer gesetzlichen δικαιοσύνη so wenig ernst und genau, daß sie nicht nur die eigenthümliche neue Form des Lebens in Christo nicht erkannten und sich anzueignen vermogten, sondern daß auch der rauhe Johannes ihnen die Sache zu wichtig nahm (vergl. zu Mt. 11, 18.). Übrigens ist das προάγουσιν ὑμᾶς (B. 31.) keineswegs als absolute Verneinung der Möglichkeit für die Pharisäer und Schriftgelehrten zu fassen in's Reich Gottes zu kommen; denn auch B. 32. in dem ὑμεῖς δὲ ἰδόντες κ. τ. λ. liegt eine Andeutung der Möglichkeit des Übergangs in einen andern Zustand, die freilich leider noch nicht zur Wirklichkeit gekommen war. (Vergl. die ähnliche Darstellung in der Parabel Lc. 15, 31. 32. — Das hier gebrauchte μεταμελῆσθαι unterscheidet sich nicht wesentlich vom μετανοεῖν, nur ist der letztere Ausdruck der tiefere, indem er auf den νοῦς und die darin vorgehende Veränderung hinweist.) Was das Kritische dieser Stelle anlangt, so werden die Verse 29. 30. in mehreren Codd. (unter andern in B.) und Übersetzungen umgestellt, so daß es vom ersten heißt: ἐγὼ κύριε, καὶ οὐκ ἀπῆλθεν, vom andern: οὐ θέλω, ὅστερον δὲ μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν. Diese Umstellung ist mit der Parabel unvereinbar, indem, wenn der Erste versprochen hätte zu gehen, kein Grund gewesen wäre, den Andern zu senden; aus welcher Ursache freilich diese Umstellung hervorgegangen ist, ist schwerer zu sagen. Entweder ist sie ein bloßer Irrthum der Abschreiber, oder sie rührt her von der Beziehung der zwei Söhne auf Juden und Heiden, der zufolge derjenige, welcher die Juden bezeichnet, schien voranstehen zu müssen, weil diese zuerst in's Reich Gottes berufen wurden. Die nächste Beziehung ist dieses nun offenbar nicht, allein ein analoges Verhältniß, als zwischen den Pharisäern und Zöllnern stattfand, tritt auch zwischen den Juden und Heiden heraus, weshalb ganz ähnliche Gedanken, als hier von jenen beiden Partheien ausgesprochen werden, auch von Juden und Heiden vorkommen (vergl. Röm. 10, 20. 21.). In der folgenden Parabel (Mt. 21, 41. 43.) geht daher der Erlöser auch auf diesen so nahe liegenden Gegensatz hinüber. (Die Parabel hat auch in Beziehung auf δίκαιοι und

ἀδικοὶ überhaupt zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen ihre Wahrheit; vergl. zu Lc. 5, 31.)

Die folgende Parabel vom Weinberge (Mt. 21, 33—46.) gehört auch in diesen Zusammenhang; dafür spricht schon das Zusammenstimmen aller drei Relationen in der Stellung des Gleichnisses, wie in seiner Form. Mt. ist nur etwas breiter (12, 5. 6.) in der parabolischen Erzählung selbst, dagegen kürzer in der Anwendung, wo Mt. und Lc. sorgfältiger berichten. Eine Differenz zeigt sich nur in der Angabe, daß (nach Mt. und Mr.) die Parabel an die Phariseer gerichtet ward, wie auch die folgende (Mt. 22, 1 ff.); während sie (nach Lc. 20, 9.) an das Volk gesprochen wird. Eben deshalb hat auch Lc. (V. 16.) eine Äußerung, die nicht wohl auf die Phariseer zurückgeführt werden kann, sondern nur zu der Stellung des Volks paßt. Indes da Lc. am Schluß (V. 19.) bemerkt, daß die Phariseer die Parabel wohl verstanden hätten und dadurch zum Zorn gereizt wären, so besteht die Abweichung unter den Referenten doch nur darin, daß, da die Parabeln in Gegenwart Beider, des Volks wie der Phariseer, gesprochen wurden, die Einen mehr die Beziehung derselben auf die Lektorn, der Andere auf das Erstere herausheben. Es sollten aber beide Beziehungen darin liegen und somit ergänzen sie sich wechselseitig. Mehr aber noch bürgt der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden für die Richtigkeit der Stellung der Parabel. Sie schließt sich unmittelbar an das vorhergehende Gleichniß an, schneidet aber weit tiefer und schärfer als jenes. Die Ungehorsamen, welche nach dem vorhergehenden Gleichniß heuchlerisch dem Befehl des Herrn, in die Arbeit zu gehen, ausweichen, erscheinen hier als die Mörder derer, die in treuem Gehorsam gingen. Als die Repräsentanten des ganzen Volks erscheinen sie als die γεωργοὶ des göttlichen Weinbergs; mit ihrem Fragen nach der ἐξουσία der Propheten (Mt. 21, 23.), worin sich ein Interesse an der Sache Gottes auszusprechen schien, tritt nun in den grellsten Contrast, daß sie eben die Mörder der Propheten, ja des Sohnes Gottes selbst sind, und die verrätherischen Räuber seines Reichs. Ihre Heuchelei und Herrschsucht wird demnach in diesem Gleichniß aufgedeckt und deren gräßliche Folge enthüllt. Sie müssen nach der parabolischen Schilderung sich selbst das Urtheil sprechen und den Weinberg Andern austheilen lassen.

Von B. 42. an erklärt der Erlöser selbst den Sinn der Parabel und führt sie auf Weissagungen des A. B. zurück. Die Verwerfer der Propheten erscheinen hiernach als unfähige und höchst strafbare Prüfer, indem gerade das, was sie verwerfen, das von Gott Erwählte ist. Über das Verständniß des Gleichnisses im Ganzen kann nun wohl keine wesentliche Differenz statt haben; das Verhältniß der δοῦλοι und des υἱός zum οἰκοδεσπότης, seinem ἀμπελῶν und dessen γεωργοί kann nicht verkannt werden. Wie weit aber freilich die einzelnen Züge anwendbar seyn mögen, das ist, wie bei den Parabeln überhaupt, so auch bei dieser, eine schwierige Frage. Mit Sicherheit läßt sich hier durchaus keine Grenzlinie ziehen, indem von dem Grade der innern Entwicklung des Auslegers im geistigen Leben die Schärfe des Blicks für die Auffassung von entfernter liegenden Beziehungen abhängt. Nur führt die Ehrfurcht vor dem Worte des Herrn natürlich auf eine möglichst sorgfältige Benützung der einzelnen Züge der Parabel, indem die Vollendung des Gleichnisses von der Fülle von Beziehungen abhängt, die in demselben beschlossen liegt. (Das Gleichniß vom Weinberge hat übrigens eine alttestamentliche Basis in der Parabel Jes. 5, 1 ff., auf welche der Herr eine weitere Ausführung begründet hat.)

33. In der ersten Schilderung folgt Christus ganz dem Jesaias, und weckt dadurch schon in seinen Zuhörern das Bewußtseyn, daß er nichts vom heiligen Boden des A. T. Losgetrenntes geltend machen wolle, sondern sich innigst an dasselbe anschließe, aber eben dieses selbst seine Widersacher strafe. Daß der οἰκοδεσπότης, der Gründer und Herr des Weinbergs, Gott bezeichnet, zeigt das Verhältniß zum υἱός (B. 37.) klar. (Gesenius zu Jes. 5, 1. scheint unter dem קרִי, der den כרם besitzt, Israel zu verstehen; nach B. 7. ist aber das בֵּית וְשָׂרָא der Weinberg, somit auch קרִי וְהָהָא צִבְאָתָא der Besitzer. Der erste und zweite קרִי kann aber nicht auf Verschiedene bezogen werden, beide gehen auf Gott, wie דרר. Der Prophet erzählt also von Gott, seinem Freunde, und führt den Klaggesang über den unfruchtbaren Weinberg auf.) Wen bezeichnet aber der ἀμπελῶν? Zunächst denkt man natürlich an die Juden (Jes. 5, 7.), da denn die Pharisäer und Schriftgelehrten die γεωργοί sind. B. 43. wird aber der Weinberg einem andern ἔθνος gegeben; bezieht man dies auf die



Heiden, so scheint die Ungenauigkeit zu entstehen, daß doch nicht wohl gesagt werden kann, Israel sey den Heiden (als γεωργοί) übergeben. Diese Unklarheit verschwindet indeß, wenn man unter dem ἀμπελών die βασιλεία τοῦ Θεοῦ versteht; sofern diese nun Anfangs mit Israel zusammenfallen sollte, ist allerdings der Weinberg auch Israel, aber daß dieser Zusammenhang kein nothwendiger war, bewies die Folge. Später kam das Reich Gottes an die Heiden, und es bestand dann der ἀμπελών aus den Gläubigen unter Juden und Heiden. Immer aber wird der ἀμπελών von den γεωργοί verschieden gedacht; jener bezeichnet die zu leitende und zu bildende Masse, diese sind die Leiter und Führer. Die Aufgabe der geistigen Bildung und Erziehung des Volks hatten aber unter dem A. T. die Pharisäer und Schriftgelehrten, so daß diese zunächst unter den γεωργοί zu verstehen sind. Die Schilderung von der Einrichtung des Weinbergs mag im Ganzen nur die Idee von der sorgfältigen Pflege ausdrücken sollen, die von Seiten Gottes auf die Begründung des Reiches Gottes unter den Menschen verwendet ward; indeß das τραγικὸν περιτείνειν hat doch eine zu specielle Beziehung auf das Mosaische Gesetz (das Ephes. 2, 14. μεσότοιχον τοῦ τραγικοῦ heißt), als daß dieselbe bloß als eine zufällige angesehen werden könnte. (Ἀηρός = אֵהָרֶס Kelter. Mr. hat ὑπολήμιον, welches den unter der Kelter stehenden Trog, welcher den ausgepreßten Wein auffängt, bedeutet. Wo Felsboden war, hieb man eine solche Öffnung im Felsen aus. — Der πύργος = מִגְדָּל bedeutet ein Wächterhäuschen; es gehörte zum vollständigen Schmuck eines orientalischen Gartens.) Die sich offenbarende Thätigkeit des Herrn (ἐφύτευσε) wird deutlich von seinem Zurückziehen (ἀπεδήμησεν) unterschieden; Lc. stellt das Letztere als ein lange fortgesetztes (χρόνους ἱκανούς) dar. Unverkennbar soll durch diesen Gegensatz das verschiedene Verhältniß Gottes zum Volke Israel in verschiedenen Zeitmomenten seiner Entwicklung bezeichnet werden. Die Zeit der sinaitischen Gesetzgebung, in welcher der Herr der Welt sichtbar dem Volke sich offenbarte und seine heiligen Ordnungen durch Moses bekannt machte, war die Zeit der Pflanzung und Anordnung des Ganzen; seit jener Zeit besuchte er sein Volk nicht wieder in solcher Weise; er wartete die Entwicklung der in demselben niedergelegten Reime unter der Leitung der Priester, denen die Pflege vertraut war, ab.



34—36 Doch besuchte der Herr sein Volk auch in der Abwesenheit durch seine Boten. Die *δοῦλοι* (die Propheten) erscheinen als in der unmittelbaren Nähe des Herrn, und nur zu besondern Zwecken an die *γεωργοί* abgeschickt. Als dieser Zweck erscheint nach der Parabel das Fordern der Früchte. (Mr. und Lc. deuten durch ihr *παρό, ἀπὸ τῶν καρπῶν* darauf hin, daß der Weinberg als für das Abgeben eines Theils des Ertrages verpachtet angesehen werden soll.) Diese erforderten Früchte aber sind keineswegs auf gewisse *ἔργα*, oder einen Zustand der Redlichkeit und Rechtchaffenheit zu beziehen, sondern vielmehr auf die *μετάνοια* und die innere Sehnsucht nach der wahren innern *δικαιοσύνη*, die das Gesetz nicht zu produciren vermogte. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß das Gesetz nicht auf Rechtchaffenheit hinwirkte, es schnitt die groben Außerkungen der Sünde hinweg und deckte ihren innern Gräuel auf. Eine *δικαιοσύνη κατὰ νόμον* konnte also immer unter dem A. T. als *καρπός* hervorgehen, aber diese mußte, wenn sie genügen sollte, die Erlösungsbedürftigkeit (Röm. 3, 20.) zur Basis haben. Es erscheinen demnach hier die *δοῦλοι* als diejenigen, welche geistiges Bedürfnis suchen, um ihre Verheißung von dem kommenden Erlöser daran anzureihen. Die untreuen *γεωργοί* aber, die ihre Bestimmung schlecht benutzten hatten, verjagen und tödten diese Boten der Gnade (vergl. Hebr. 11.). Die verschiedenen Relationen der Evangelisten sind in diesem Theil der Parabel im Wesentlichen übereinstimmend, nur läßt Mt. mehrere der *δοῦλοι* zugleich auftreten, während nach Mr. und Lc. Einer nach dem Andern gesendet wird, zwei abweichende Darstellungsformen, deren jede ihre Wahrheit hat. Außerdem führen Mr. und Lc. den Gedanken der Verfolgung der Boten Gottes, den Mt. einfacher hinstellt, in einer förmlichen Steigerung durch. Zuerst wird das *ἀπέστειλαν κενόν* genannt, dann das *ἀπέστειλαν ἡττωμένον*, endlich *ἀπέκτειναν*. Lc. dagegen geht nicht über das *τραυματίζειν* hinaus. (Das *κεφαλαίω* eigentlich in Abschnitte abtheilen, = *ἀνακεφαλαίω*, dann an den Kopf schlagen, den Kopf verwunden. Nicht = *κεφαλίζω*, köpfen, wie Passow im Lex. sagt.)

37. 38. Bis hierher war das Gleichniß mehr bezüglich auf die Vergangenheit, nun geht es in die Zukunft und gewinnt prophetische Bedeutung. Denn den *δοῦλοι* wird der *νῦν* entgegen-

gestellt, diesen sendete der Herr des Weinbergs zuletzt (ἑσχατον, Mt. 12, 6.), aber eben bei seiner Erscheinung offenbart sich die Sünde der γεωργοί in ihrer grellsten Gestalt. Aus Herrschsucht ermorden sie auch den Sohn, um sich die Besizung anzueignen. Hier sagt nun der Herr ihnen, was die Phariseer früher erfragen wollten, daß er der eingeborne Sohn des Vaters, der eigentliche Erbe des Reiches Gottes sey, aber so, daß sie diese Erklärung nicht zu ihren bösen Zwecken mißbrauchen konnten, aber sich ihr Urtheil selbst daraus sprechen mußten. (Die Bezeichnungen des Sohnes als des einigen [ἐνα υἱὸν ἔχων = μονογενής] und als des geliebten [ἀγαπητός = אהבה], sollen den Contrast desselben mit den δοῦλοι verstärken, und gehen auf das eigenthümliche Verhältniß Christi, als des Sohnes Gottes, zum Vater. Als solchem kommt ihm eben auch die κληρονομία, als מַלְכוּת מְּלִיכָא im höchsten Sinne zu. Dieses himmlische Reich kann freilich dem Sohne Gottes nie geraubt werden; aber die unlautern und in ihrer Unlauterkeit erblindeten Repräsentanten der Mosaischen Theokratie wähten dieses ihr äußeres Reich, dessen Bestimmung war, dem himmlischen Reich, das auf Erden verpflanzt werden sollte, vorzuarbeiten, stabil machen zu können, und deshalb tödteten sie den Heiland, dessen Geist ihrer Außerlichkeit geradezu entgegen war. — Über ἐντρέπεσθαι s. zu Lc. 18, 2.)

39. Gleichförmig berichten alle drei Referenten, daß der Sohn ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος getödtet sey. Es liegt hier sehr nahe, an eine Parallele mit dem Erlöser zu denken, von dem die Schrift ausdrücklich hervorhebt, daß er draußen vor dem Thor gelitten habe (vergl. Joh. 19, 17. Hebr. 13, 12. 13.). Freilich scheint das Vorbild nicht ganz passend, indem der ἀμπελῶν nicht Jerusalem, sondern die ganze theokratische Verfassung bezeichnet. Allein theils ist ja eben Zion Bild von derselben, und die Idee in dem Hinausführen aus dem Thor (wie im Pentateuch das Hinausstoßen aus dem Lager) ist keine andere, als die Ausschließung aus dem Volke Gottes und von seinen Segnungen. Gewiß darf daher auch in diesem Zuge eine prophetische Andeutung festgehalten werden.

40. 41. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Kommen des Herrn, das bloß Mt. hervorhebt. Auf die Parusie Christi scheint die Beziehung des Ausdrucks deshalb unpassend, weil

nicht der Sohn als der Wiederkehrende dargestellt wird, sondern der Vater, der (nach V. 33.) der Herr des Weingartens ist. Allein der verborgene, an sich unerkennbare, Vater offenbart sich stets nur im Sohn; wie er auf Sinai in der Wolken- und Feuersäule im ewigen Wort sich kund gab, so zeigt er sich auch am Ende der Tage im verklärten Erlöser. Hiernach also ist die Beziehung des Kommens des Herrn auf die Wiederkunft Christi durchaus zulässig; es ist nur die nähere Bestimmung ausgelassen, daß der Herr im Sohne sich seinen Widersachern zeigen wird. Wollte man aber das: *ὅταν ἔλθῃ ὁ κύριος* etwa auf die Zerstörung Jerusalems beziehen, so bliebe auch in diesem Fall die Sache dieselbe, indem dieser Strafact über Israel Vorbild der *παρουσία* des Sohnes ist (vergl. zu Mt. 24, 1.). Mit der Strafe der alten *γεωργοί* wird dann zugleich die Erwählung Anderer verbunden seyn, welche die Absichten des Besitzers zu erfüllen versprechen. (Das *κακὸς κακῶς ἀπολέσαι* ist eine auch bei Profanscribenten nicht ungewöhnliche Ausdrucksweise. Vergl. die Stellen bei Wetstein.) Nach Lc. 20, 16. verstand das Volk (an das nach V. 9. er die Parabel gerichtet seyn läßt) diesen Zug, daß der Weinberg andern Gärtnern ausgethan werden sollte, sehr gut, und in demselben sprach sich nun einfach und schlicht der Wunsch aus, ein solches Strafgericht über Israel abgewendet zu sehen. (Das *μὴ γένοιτο* entspricht dem *חַיִּי וְשָׁלוֹם* im Hebräischen.) Nach Mt. 21, 41. antworten aber die Pharisäer ganz in dem Geist, wie die Parabel angelegt war. Da sich nicht denken läßt, daß ihnen die Beziehung des Gleichnisses entgangen seyn sollte, kann man in diesem Eingehen nur ihre Schlaueit sehen, welche sie da Unbefangenheit affectiren ließ, wo sie mit Widerspruch nicht auftreten zu dürfen meinten. Dazu paßt die Form des Gesprächs, wie es Mt. im Folgenden mittheilt, sehr gut, indem ihnen hier offen ausgesprochen wird, was sie nicht verstanden zu haben mit erkünstelter Unbefangenheit sich stellten. Mr. und Lc. geben das Folgende verkürzt, nur in einer Frage die Beziehung auf dieselbe Citation des A. T. hervorhebend, an welche Mt. seine Deutung der Parabel anschließt.

42. 43. Die Stelle, auf welche sich der Erlöser bezieht, ist aus Ps. 118, 22. 23. Mt. folgt, wie auch Mr., hier genau den LXX. Lc. giebt die Stelle nicht so vollständig. Schon oben



(Mt. 21, 9.) sahen wir, daß die Juden diesen Psalm auf den Messias bezogen (vergl. de Wette zu Ps. 118., der auch in dem Gebrauch der Strophen aus diesem Psalm beim Einzuge Jesu eine Andeutung von der messianischen Erklärung desselben zur Zeit Christi findet); hier bestätigt der Heiland diese Auffassung, indem er selbst Worte aus diesem Psalm auf sich anwendet. Zunächst schildert der Psalm allerdings einen siegreichen König, der in der Kraft Jehovah's über alle seine Widersacher triumphirt (die Bestimmung des Königs ist schwierig, auf keinen Fall aber kann der Psalm in die Makkabäische Periode gehören, wie [de Wette wahrscheinlich findet], weil sicher die Psalmsammlung früher abgeschlossen war); in diesem Siege des frommen Herrschers spiegelt sich aber der höchste Sieg des erhabensten Fürsten ab. Auch dieser unserer Stelle werden dieselben Psalmverse auch Ap. Gesch. 4, 11. Ephes. 2, 20. 1 Petr. 2, 6. angeführt. Der Gehalt der Psalmstelle schließt sich übrigens unmittelbar an das Gleichniß an; nur mit verändertem Bilde (s. zu Mt. 16, 18.) entsprechen die οἰκοδομοῦντες den γεωργοί, der λίθος den Knechten und dem Sohne, das ἀποδοκιμάζειν dem ἀποκτείνειν. Nur darin geht diese Vergleichung weiter, daß sie an das ἀποδοκιμάζειν ausdrücklich das Außermähltwerden des Verworfenen anreihet, welche Idee in dem vorhergehenden Gleichniß nur leise angedeutet war, nämlich in dem Strafact des Vaters. (Κεφαλὴ γωνίας entspricht dem hebräischen תִּבְנִית אֶבֶן, Eckstein, Träger des ganzen Baues.) In den Schlußworten des Verses wird diese Erwählung des Verachteten auf den Herrn zurückgeführt und als staunenswürdig gepriesen. Das Leben David's, als Vorbildes des Messias, würde zu diesem Gedanken wohl passen. (Die Femininformen αὐτῇ, θαρμιασθή sind nach dem Hebräischen, wo das Neutrum durch's Femininum gegeben wird, zu erklären. Das αὐτῇ ist = תָּבִיט und das folgende θαρμιασθή nach αὐτῇ gebildet. In der Übersetzung der LXX. findet sich diese Eigenthümlichkeit öfter; z. B. 1 Sam. 4, 7. Ps. 27, 4.) Mt. reiht hieran einen Rückblick auf die Parabel, welcher ihre Erklärung andeutet. (Das διὰ τοῦτο scheint nur in loser Verbindung mit dem Vorhergehenden zu stehen; es knüpft nämlich an den zwar verschwiegenen, aber nothwendig in der Vergleichung liegenden Gedanken an, daß die das Köstliche verwerfenden οἰκοδομοῦντες selbst die Verworfenen



geworden sind.) Deutlich erscheint nun der ἀμπελίων als die βασιλεία τοῦ Θεοῦ, die somit hier als ihrem Reime nach schon im A. T. vorhanden anerkannt wird. Die Pflege und Sorge für die Erweckung und Belebung himmlischen Lebens in der Menschheit, die bis auf Christus den Juden vertraut war, soll nun einem ἔθνος vertraut werden, das wahre Früchte bringt. Der Singular deutet hier schon darauf hin, daß darunter nicht geradezu die Heiden (ἔθνη = עַמִּים) zu verstehen sind, freilich aber können dieselben auch nicht ausgeschlossen gedacht werden. Vielmehr ist dieses ἔθνος die Gemeinde der Gläubigen, aus Juden, vorherrschend aber aus Heiden gebildet; dieser soll hinfort die βασιλεία vertraut werden, also sie an die Stelle des leiblichen Israel treten. So aufgefaßt hat auch der Zusatz: δοθήσεται ἔθνῳ ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς, seine genaue und eigentliche Bedeutung. Was nämlich von keinem heidnischen Volk gesagt werden könnte, daß es sicher die wahren Früchte bringen würde, das paßt ganz von der Gemeinde der Gläubigen, deren Natur es ist, wahre Glaubensfrüchte zu produciren.

44. Die Worte dieses Verses scheinen in den Text des Mt. nur aus dem Lc. aufgenommen zu seyn. Wenn nämlich gleich die Zahl der kritischen Autoritäten, welche den Vers bei Mt. auslassen, nicht sehr groß ist, so paßt doch derselbe so gar nicht in den Zusammenhang, daß dadurch wahrscheinlich wird, daß in den wenigen Autoritäten eben die richtige Lesart erhalten ist. Sollten die Worte bei Mt. ächt seyn, so müßten sie mindestens vor B. 43. gestellt werden; wie aber eine solche Umstellung der Verse in den Handschriften hätten entstehen können, dürfte sich gar nicht nachweisen lassen. Was übrigens den Gedanken dieses Verses betrifft, so spricht er die Strafe der verkehrten οἰκονομοῦντες aus. Das Bild vom λίθος ist mit Bezugnahme auf die vorher citirte Stelle (aus Ps. 118.) beibehalten, und derselbe als Verderben bringend beschrieben. Diese Schilderung lehnt sich an Stellen wie Jes. 8, 14. 15. Dan. 2, 45. an. In der ersten Hälfte erscheint der Stein als den Fall und das dadurch bedingte Verderben herbeiführend durch die Thätigkeit des Fallenden (ähnlich Lc. 2, 34.); in der zweiten Hälfte wird umgekehrt der Stein als durch seine Bewegung zerstörend dargestellt. (Unter dem Bilde eines [ohne Hände] sich ablösenden und herabstürzenden

Felsstück, das Alles zertrümmert, beschreibt Daniel [a. a. D.] die das Böse zerstörende Thätigkeit des Reiches Gottes, und ihres Repräsentanten, des Messias, wider die Welt des Bösen. — *Συνθλάω*, zerschmettern, zerschlagen. — *Λικμᾶω* eigentlich das Getreide reinigen von *λικμός*, dann sondern, trennen, zertheilen überhaupt. Beide Ausdrücke finden sich im N. T. nur hier.)

45. 46. Diese drohende Strafrede verstanden natürlich die Pharisäer sehr gut; da sie aber in wahre Sinnesänderung nicht eingehen wollten, erregte sie ihren bittersten Zorn. Indesß so lange das Volk noch an Christus hing und einen Propheten in ihm sah, durften sie keine Gewalt sich erlauben (vergl. Lc. 19, 47. 48. Mr. 11, 18.).

22, 1. Die Erzählungen des Mr. und Lc. beschließen hier das Gespräch des Erlösers mit den Pharisäern und beginnen sogleich von dem neuen Versuch zu berichten, den sie machten, um den Herrn in seinen Worten zu fangen. Mt. dagegen läßt noch eine Parabel folgen, die ausdrücklich wieder als an die Pharisäer gerichtet aufgefaßt wird (*πάλιν εἶπεν αὐτοῖς*). Die Parabel vom Gastmahl paßt auch in den Zusammenhang einem Theile nach sehr gut, indem die Ermordung der *δοῦλοι* auf Mt. 21, 35. deutlich zurückweist; und die Berufung der *πονηροί* (B. 10.) auf die *τελῶναι* und *πόρνοι* (B. 31.) eine deutliche Beziehung hat. Dagegen aber paßt ein anderer Theil der Parabel nicht auf die Pharisäer, nämlich der von dem einen Gaste, welcher kein hochzeitliches Kleid trägt; und da überdies die Schlußformel (B. 45. 46.) das Gespräch zu beendigen scheint, so kann man zweifelhaft werden, ob Mt. hier die Parabel richtig eingereiht haben mag. Der Zweifel hieran könnte durch die Vergleichung des Lc. (14, 16 ff.) verstärkt werden, der eine Parabel in seinen Reisebericht aufgenommen hat, die der unsrigen sehr ähnlich ist, und dort in einem bestimmten Zusammenhange steht. Indesß ist doch, wie oben schon bemerkt wurde, das Gleichniß bei Lc. wieder so abweichend von dem hier von Mt. erzählten, daß man sich keine bloße Umbildung des einen in das andere durch die Tradition denken kann. Man müßte nämlich bei solcher Annahme die Erzählung des Mt. als die Umbildung enthaltend betrachten: aber die Darstellung des Mt. ist so eigenthümlich, daß wir dieselbe unmöglich auf die schwankende Tradition zurückführen können.

Da überdies im Zusammenhange des Mt. die Beziehungen auf das Vorhergehende keineswegs fehlen, so dürfte es das Rathsamste seyn, anzunehmen, daß eine früher erzählte Parabel von Christus hier noch einmal mit freien Abänderungen vorgetragen ist. Diese Abänderungen, namentlich der auf die Pharisäer nicht passende Zusatz, erscheinen auch keineswegs als unpassend, indem der letzte Theil der Parabel seine Beziehung auf die Jünger hat, die wir als mit den Pharisäern Jesum hörend zu denken haben (Lc. 20, 9. 16.). Daß diese auf die Bedeutung des sich an den Herrn Anschließens durch die ernste Mahnung aufmerksam gemacht werden, ist ungemein passend, da die Strafrede wider die Pharisäer sie leicht hätte zur Selbstgefälligkeit verleiten können. Dann bleibt nur die vorhergehende Schlußformel (Mt. 21, 45. 46.) auffallend. Von dieser ist freilich unleugbar, daß sie besser am Schluß der Parabel (22, 14.) stände; indeß ließe sich denken, daß im Gespräch Christi mit den Pharisäern eine Unterbrechung eintrat, und die Parabel von der Hochzeit nicht ganz unmittelbar an das Vorhergehende sich angeschlossen, aber doch noch nahe genug, um Zurückbeziehungen auf dasselbe verständlich zu machen. Aus dieser Annahme würde sich das vorläufige Abschließen dann genügend erklären.

Die Parabel hat, wie die frühere vom Weinberge, ebenfalls ihre alttestamentliche Grundlage. Zephan. 1, 7. 8. Sprichw. 9, 1 ff. wird die göttliche Weisheit als ein Mahl aufrichtend und Gäste dazu ladend dargestellt \*). Nach diesen Stellen des A. T. haben Rabbinen ähnliche Gleichnißreden ausgebildet. (Vergl. die Stellen bei Lightfoot und Meuschen.) Nach dem Bemerkten zerfällt die Parabel des Mt. in zwei Hälften, die ganz verschiedene Beziehungen haben; die erste Hälfte ist der Parabel vom ἀμπελών parallel, und geht, wie diese, auf die Pharisäer (die κεκλημένοι sind also = den γεωργοί, und die δούλοι stehen zu ihnen in demselben Verhältniß, wie in dem frühern Gleichniß, sie repräsentiren die Propheten); die andere dagegen bezieht sich auf die, welche der Einladung gefolgt sind, somit auf die μαθηταί. In dieser letztern Beziehung spricht sich die Lauterkeit der Liebe des Herrn

\*) In der erstern Stelle findet sich sogar etwas Verwandtes mit Mt. 22, 12., wo einer der Gäste als οὐκ ἐνδεδυμένος ἐνδυμα γάμου bezeichnet wird. Das fremde Gewand heißt Zephan. 1, 8. חֵטְא שֶׁבִּיבֵי.

besonders anschaulich aus. Es kam ihm nicht darauf an, eine Parthei zu stiften, Anhänger an sich zu ziehen, oder bei sich zu behalten, deshalb hebt er auch seinen Anhängern den vollen Ernst des Reiches Gottes hervor, auf die Gefahr hin, daß sie auch hingehen. (Vergl. Joh. 6, 67.)

2. In den einzelnen Parabeln, die der Heiland den Pharisäern, wie dem ihm geneigten Volk und seinen Jüngern vorlegt, treten die einzelnen Ideen, welche er ihnen an's Herz zu legen beabsichtigt, immer deutlicher heraus. Nach dem Gleichniß vom Weinberge (Mt. 21, 37.) war Christus unter dem Sohn des Herrn des Weinbergs bezeichnet, hier heißt er ausdrücklich ein Königssohn, dem als solchem auch königliche Würde und Herrschaft zukommt. Was Lc. 14, 16. allgemeiner ausdrückte: *ἀνθρώπος τις ἐποίησε δεῖπνον μέγα*, ist hier mehr individualisirt. Der Ausrichter des Mahls war *βασιλεὺς*, das Mahl ein Hochzeitmahl. Diese letztere Beziehung ist ungemein sinnreich gewählt. Die Thronbesteigung des Fürsten wird oft als eine Vermählung des Fürsten mit seinem Volk gefaßt; als solche Einsetzung in sein Reich ließ sich aber die ganze Erscheinung Jesu in der Menschheit auffassen, die nur in dem Einzuge Christi in Jerusalem äußerlich dargestellt war. Nach biblischem Sprachgebrauch ist die Einsetzung Christi zum Könige des Reiches Gottes zugleich der Besuch des Bräutigams bei der Braut. (Vergl. zu Mt. 9, 15. Joh. 3, 29.) Diese wechselseitige Durchdringung beider Bilder ist hier festzuhalten, indem die Geladenen in einer Beziehung auch die Unterthanen des Einladenden sind, in anderer Beziehung aber die Braut des Bräutigams constituiren sollen. Der Ungehorsam der Geladenen gegen den Befehl des Königs ist daher, anders angeschaut, zugleich Ehebruch gegen den wahren Geliebten: Liebe der Welt statt der Liebe zum Göttlichen.

3—6. Hiernach paßt sehr gut, daß die *γάμοι* des Sohnes zwar die höchste Freudenzeit (für die der *κλήσις* Folgenden), aber eben auch der Moment der Entscheidung sind. Die Einladung involvirt die Aufforderung, aller andern Liebe zu entsagen und sich in gehorsamer Liebe dem wahren Herrscher allein anzuschließen. Die *δοῦλοι* in ihrer Verschiedenheit von den Geladenen bezeichnen, wie in dem vorhergehenden Gleichniß, die Propheten, welche als Glieder des Volkes zwar selber mit die Geladenen



sind, aber in so unbedingter Nähe des Herrn stehen, daß sie als zu ihm gehörig betrachtet werden. In sofern aber von den *κεκλημένοι* noch andere unterschieden werden (B. 9.), sind dadurch nicht alle Menschen, sondern die *κλητοί* (B. 14., wo der Ausdruck in unbildlichem Sinn wiederholt wird) bezeichnet. Diese *κλητοί* können nach verschiedenen Beziehungen theils die Pharifäer im Gegensatz gegen die *τελῶναι* und *πόρναι* (Mt. 21, 31.), theils die Juden im Gegensatz gegen die Heiden seyn. Dem nächsten Zusammenhange nach waltet hier die erstere Beziehung vor. Die Schilderung des Ungehorsams der Geladenen ist bei Mt. sehr viel stärker, als in der Parallele bei Lc., wo mildere Gegensätze die Erzählung des Gleichnisses herbeiführten. Die Sendung der *δοῦλοι* geschieht auch hier wieder in Absätzen und mit einer Steigerung in der Bezeichnung der Sünde der Ungehorsamen (wie oben Mr. 12, 4.) zur Andeutung, daß die Gesamtberufung Aller (durch Angehörigkeit an Volk und Stand) nach Gottes Ordnung noch im Speciellen jedem Individuum nahe gebracht wird. (Die orientalische Sitte des öftern Einladens bei großen Gastmahlen bot ein passendes Bild für diesen Gedanken dar.) Dem *οὐκ ἤθελον* (B. 4.) schließt sich das *ἀμελήσαντες ἀπ᾽ ἡλθον* (B. 5.), und endlich das *ἔβρισαν καὶ ἀπέκτειναν* steigernd an. In dem ersten Ausdruck liegt bloß die Abgeneigtheit des Willens, im zweiten schon die höhrende Nichtachtung des göttlichen Rufs, und endlich im letzten Wort die thatsächliche Auflehnung. (*Ἀριστον* steht hier im weitern Sinn für Mahl überhaupt = *δεῖπνον*. In dieser Bedeutung haben es die Rabbinen aufgenommen. Vergl. Buxtorf. lex. s. v. *חַבְרִיטָא*. — Der Ausdruck *σπιτιστά* = *σπιτεντά* bezeichnet gemästete Thiere überhaupt, außer den Stieren, die als Zierde eines glanzvollen Mahles besonders genannt sind. — Das bereitete Mahl ist bildlicher Ausdruck für die geistige Bereitung der Menschheit für die Aufnahme des Erlösers.)

7. Während Lc. 14, 24. nur die Drohung hinzugefügt ist, daß keiner der Geladenen das Mahl kosten solle, wird nach Mt. die Strafe der Ungehorsamen, als welche zunächst die Pharifäer bezeichnet werden, mit den grellsten Zügen geschildert. (Ähnlich wie im vorhergehenden Gleichniß Lc. 18, 20.) Der König erscheint, da er seine Gnade gemißbraucht sah, als der Herrscher, der die Übertretung seines Willens streng ahndet; die Geladenen

erscheinen im Unterthanenverhältniß, und werden demnach als Empörer behandelt.

8—10. An die Verwerfung der zuerst Geladenen reiht sich (wie Lc. 14, 21.) die Einladung Anderer für das bereitete Mahl, was parallel steht mit der Übergabe des Weinbergs an andere Gärtner (Mt. 21, 41.). Nur redet Mt. bloß von einer Ausfendung der Knechte, freilich aber ist die Wirkung auch nach Mt. dieselbe, nämlich die Ausfüllung der Plätze. Diese Ersetzung der verstoßenen Gäste durch andere, die zunächst nicht dafür bestimmt waren, ist der Gedanke, den Paulus (Röm. 11.) behandelt, wo er die verstoßenen Juden als abgehauene Zweige des Ölbaums darstellt, an deren Stelle andere (das *πλήρωμα τῶν ἔθνων*) eingepfropft seyen. Bezeichnender als die Darstellung des Lc. ist bei Mt. die Angabe, daß *πονηροὶ καὶ ἀγαθοὶ* berufen seyen. (Vergl. Mt. 13, 47.) Lc. schildert die Berufenen nur als *πτωχοὶ*, nicht als *πονηροὶ* einem Theile nach. Dieser Ausdruck weist schon auf das Folgende hin, in dem die Schlechtigkeit einiger der Berufenen eben hervorgehoben wird. (Der Ausdruck *διέσδοι τῶν ὁδῶν* findet sich im N. T. nur hier. *Διέσδοος* bezeichnet eigentlich einen Durchgang in der Verbindung mit *ὁδοὶ* ist wahrscheinlich die Durchschneidung einer Straße durch die andere gemeint; also *compitum*, wo die Menschen sich zu sammeln pflegen.)

11—13. Dieser zweite Theil der Parabel läßt, wie bereits (zu B. 1.) bemerkt wurde, keine Beziehung auf die Pharisäer zu. Von diesen konnte nämlich unmöglich gesagt werden, daß sie an der Hochzeit Theil nahmen; sie waren eben die nicht dem Rufe Folgenden. Der Erlöser will also in diesen Worten seinen Jüngern (die als solche statt der zuerst Geladenen Berufene betrachtet werden konnten) eine Mahnung zum Ernst geben. Was zunächst das Gleichniß betrifft, so ist die morgenländische Sitte, bei Festen köstliche Kleider (Kastans) auszuthemen, hier allerdings wohl zu berücksichtigen. Hiernach erscheint auch bei dem Ärmsten das Nichtbesitzen des Gewandes, wie es das Fest erfordert, als Schuld, er mußte das Angebotene verachtet und selbstgefällig das seinige für gut gehalten haben. Lösen wir aber das Gleichniß auf, so bedeutet das Gewand (als äußerer Schmuck) den innern Schmuck der Seele, den wir mit einem Ausdruck die *δικαιοσύνη* nennen können. (Jes. 61, 10. hat dasselbe Bild *בְּגָדֵי צִדְקָה*. Vergl. Offenb.

19, 8. Der Gebrauch des ἐνδύσασθαι im N. T. mit Χριστόν, νέον ἄνθρωπον, ἀγάπην Röm. 13, 14. Gal. 3, 27. Kol. 3, 10. 12 ff. Ephes. 4, 24. führt auf dieselbe Vergleichung.) Diese innere Gerechtigkeit erscheint demnach nicht als etwas Erworbenes, Selbstgemachtes, sondern als etwas Geschenktes, Mitgetheiltes, dessen Nichtaneignung (aus innerer Selbstgefälligkeit und Eitelkeit, als ob das Eigene genüge) eben das Tadelnswerthe ist. Wo diese Gerechtigkeit fehlt, da ist die Entfernung aus dem γῶς der βασιλεία in das σκότος die nothwendige Folge. (Vergl. über das σκότος ἐξώτερον κ. τ. λ. zu Mt. 8, 12.) Hiernach erscheint die κλήσις keineswegs als gratia irresistibilis, sondern als die freie Selbstbestimmung in Anspruch nehmend. Selbst bei denen, die dem Rufe folgen, kann in der Tiefe des Lebens die Sünde bleiben, wenn der Mensch nicht in demüthigen Gehorsam gänzlich eingeht, und mit der Einladung auch den von der freien Gnade Gottes dargebotenen Schmuck der Gerechtigkeit annimmt. Dunkel bleibt bei dieser Auffassung nur, wie diese Parabel mit der von den zehn Jungfrauen (Mt. 25, 1 ff.) vereinigt werden könne. Nach dem Gleichniß von den Jungfrauen sieht man nämlich, daß nicht nur Keiner, der ohne hochzeitliches Gewand, ohne den innern Schmuck der göttlichen Gerechtigkeit ist, in das Reich Gottes kommen kann, sondern sogar Keiner, der ohne das nöthige Öl des Geistes blieb; nach dieser Parabel vom Hochzeitmahl ist aber der πονηρός (B. 10.) mit im Reiche Gottes. Am kürzesten wäre freilich zu sagen, diese Züge seyen nicht zu pressen, allein sie stehen mit dem Ganzen der Gleichnisse in so innigem Zusammenhange, daß die ganze Darstellung leer wird, wenn solche Momente als zufällige ausgeschieden werden sollen. Unterscheidet man aber nur im Reiche Gottes die verschiedenen Beziehungen, in denen es sich darstellt, so gewinnt diese abweichende Darstellung ihre Bedeutung. In der Stelle Mt. 25, 1 ff. ist nämlich von der βασιλεία τ. Ο. die Rede in Beziehung auf ihre vollendete Offenbarung bei der Parusie des Herrn; in dieser liegt der Begriff der κλήσις für's Reich Gottes und vermittelt derselben werden alle Unlauterkeiten aus demselben ausgeschieden. In unserer Parabel ist dagegen vom Auftreten des Reiches Gottes in der Menschheit, wie es durch die erste Erscheinung des Herrn auf Erden herbeigeführt ward, die Rede; in dieser Beziehung gilt



aber von demselben das Gleichniß vom Netz, in dem gute und schlechte Fische zusammen beschloffen werden (Mt. 13, 47 f.). Das Seyn im äußern Reich Gottes giebt also keineswegs an und für sich das Recht oder die Gewißheit, dem innern anzugehören. Wie unter den Jüngern ein Judas war und in der Arche ein Cham, so erscheint überall und zu allen Zeiten, so lange das Reich Gottes im αἰὼν οὗτος sich in der Verborgenheit entwickelt, ein πονηρός mit in den sich bildenden Kreisen der Gläubigen. Ob der Erlöser bei dieser parabolischen Darstellung bestimmt an Judas dachte, dürfte schwer zu bejahen, indeß auch nicht entschieden zu verneinen seyn.

14. Nach Mt. 22, 14. beschließt der Erlöser auch diese Parabel (vergl. zu Mt. 20, 16.) mit der Gnome πολλοί εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί, die hier ihre genauere Betrachtung erfordert. Was zuvörderst den Begriff des κλητός anlangt, so zeigt das vorhergehende Gleichniß deutlich genug an, daß er identisch ist mit κεκλημένοι (B. 3.). Alle daher, an welche die durch die Propheten ergehende Einladung, in's Reich Gottes zu gehen, gelangt, sind darunter befaßt. Ob sie dem Rufe (κλησις ἀγία, 2 Tim. 1, 9.) folgen oder nicht, ist an sich in dem Worte κλητός nicht ausgesagt, vielmehr zeigt die Parabel vom Hochzeitmahl hinreichend, daß es Berufene giebt, die dem Ruf nicht folgen. Freilich aber wird sonst, besonders vom Apostel Paulus (Röm. 1, 6. 7. 8, 28. 1 Kor. 1, 24. Jud. B. 1.), κλητοί geradezu von denen gebraucht, die dem Rufe folgten und in die Kirche Gottes eintraten. (Paulus bezieht auch das κλητός auf die Berufung für eine specielle Thätigkeit im Reiche Gottes [z. B. Röm. 1, 1. 1 Kor. 1, 1. κλητός ἀπόστολος]; diese Bedeutung kommt indeß hier nicht weiter in Betracht.) In vielen Stellen der Schrift (Lc. 18, 7. Mt. 24, 22 ff. Röm. 8, 33. Kol. 3, 12. Tit. 1, 1. 1 Petr. 1, 1. 2, 9.) steht ἐκλεκτός ganz parallel mit κλητός, als allgemeine Bezeichnung der Glieder der Kirche, in ihrem Gegensatz zur Welt. Der Ausdruck ist in diesem Sinn dem ἅγιοι synonym, in welchem auch an sich nur die Ausgesondertheit aus einer Menge ausgedrückt liegt. In besonderm Sinn aber wird es theils von Engeln (1 Tim. 5, 21.), theils von Christo (Lc. 23, 35.) und von einzelnen Gliedern der Kirche gesagt. Da erscheint es als ein engerer Begriff, als κλητός ist, indem alle ἐκλεκτοί zwar noth-



wendig *κλητοί*, aber nicht alle *κλητοί* auch *ἐκλεκτοί* sind. Diese Bedeutung findet sich außer unserer Gnome noch Offenb. 17, 14., vielleicht auch Röm. 16, 13. Man könnte sich als das Eigenthümliche der *ἐκλεκτοί* eine reichere Ausstattung mit Anlagen und somit die Bestimmung für eine größere Wirksamkeit denken; dann würden z. B. in dem Gleichniß von den Knechten (Mt. 25, 14 ff.) die reicher Ausgestatteten *ἐκλεκτοί* seyn; oder man könnte, nach unserm Gleichniß, die darunter verstehen, welche die *κλησίαι* treu benutzen, im Gegensatz gegen die, welche sie vernachlässigen oder verachten, oder bei scheinbarer Annahme nicht gehörig anwenden. In dem *πολλοί εἰσι κλητοί* erscheinen aber Andere als nicht berufen (es steht nicht *οἱ πολλοί*, was etwa gleich *πάντες* genommen werden könnte, vergl. Röm. 5, 15. mit 18. 19.); das Nichtberufenseyn ist indeß nur als ein Relatives aufzufassen (vergl. zu Mt. 20, 28.), indem die Schrift einen positiven, einzelne Menschen vom Reiche Gottes ausschließenden Rathschluß nicht kennt, vielmehr deutlich die allgemeine Gnade Gottes lehrt (1 Joh. 2, 2. 2 Petr. 3, 9.). Wohl aber erfolgt die Berufung des einen Volks früher als die des andern, und in demselben Volk geht die Berufung des einen Individuums vor der des andern her \*), und in sofern können Berufene von Nichtberufenen (aber zu Berufenden) unterschieden werden. Die Berufung als solche giebt daher kein Verdienst, da sie ein Geschenk der freien Gnade Gottes ist, wohl aber bewirkt das Abweisen der Berufung eine Schuld. Auf die Schuld vieler *κλητοί* weist die zweite Hälfte der Gnome: *ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* hin. Freilich scheint, da die Benutzung der *κλησίαι* hier als Eigenthümlichkeit der *ἐκλεκτοί* herausgehoben wird, der Name nicht ganz passend; es scheint, als wäre richtiger *πιστοί* gesetzt, um die Selbstthätigkeit des Menschen bemerklich zu machen. Allein eben deshalb ist wohl die Benutzung der *κλησίαι* auch auf eine *ἐκλογή* zurückgeführt, um anzuzeigen, daß die Treue selbst nur eine Wirkung der Gnade ist, indem die Thätigkeit von Seiten des Menschen nur negativ wirken kann und immer einer positiven Kraft (das ist eben der göttlichen) zu ihrer Ergänzung bedarf. Die Vielbeziehbarkeit der

---

\*) Diese verschiedene Berufung war dargestellt in dem Gleichniß Mt. 20, 1 ff.

Theile der Gnome theilt sie natürlich selbst, und daraus ist zu erklären, daß sie hier auf die Untreue derer bezogen ist, welche die ihnen zu Theil gewordene *κλησις* nicht benutzen, während sie Mt. 20, 16. auf die verschiedenen Verhältnisse zum Reiche Gottes Anwendung fand, deren Vertheilung von Gottes freier Gnade abhängt.

## §. 6. Neue Gespräche Jesu mit den Pharisäern und Sadducäern.

(Mt. 22, 15—46. Mr. 12, 13—37. Lc. 20, 20—44.)

Alle drei Evangelisten stimmen darin überein, daß die Phariseer bald nach dem ersten Gespräch einen neuen Versuch machten, den Erlöser durch schwierige Fragen in Verlegenheit zu bringen und vor dem Volk zu compromittiren, um ihm die Zuneigung desselben zu entziehen. Die Relationen stimmen hier so genau überein (nur Lc. läßt die Parallele zu Mt. 22, 34 ff. aus; vergl. zu Mt. 21, 23.), daß nicht zu bezweifeln ist, daß die Mittheilungen in chronologischer Reihenfolge gegeben wurden; zumal da auch die innere Beschaffenheit der Gespräche sich ganz für die letzten Tage vor dem Leiden des Herrn eignet. Die wachsende Bosheit der Phariseer läßt sie die schwierigsten Verhältnisse benutzen, um Jesum auf die Probe zu stellen und wo möglich in seinen Worten zu fangen; die sich im Gegensatz mit solcher frechen Sünde auf ihre höchste Höhe steigende Liebe Christi offenbart sich in den folgenden Reden eben so sehr in ihrer milden Form, der Barmherzigkeit, die Mitleid mit der Blindheit hat, und sie zu heben bemüht ist, als auch in heiligem Ernst.

15. 16. Was beim Anfange des ersten Gesprächs Jesu mit den Pharisäern (Mt. 21, 23.) mindestens nicht bestimmt ausgesprochen war, daß die Christum fragenden Personen ausdrücklich zu dem Zweck vom Synedrium deputirt gewesen seyen, wird hier positiv berichtet. Die pharisäische Parthei, welche das Synedrium durch ihren Einfluß beherrschte, faßte den förmlichen Beschluß, Christum durch Abgeordnete vermittelst verfänglicher Fragen zu fangen. (*Παγιδεύω* = *ἀγορεύω*, gleichsam im Netze fangen.) Um aber ihren Plan zu verdecken, schickten sie einige ihrer Schüler (Mt. 22, 16.), und zwar solche, welche sich einen ehrbaren Schein

zu geben wußten, als kämen sie aus innerm Bedürfniß, den Heiland um Rath zu fragen, um das Rechte in einem schwierigen Verhältniß zu treffen. (Lc. 20, 20. nennt sie bezeichnend *ἐποχρίνομενοι ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι*, weshalb Jesus sie auch später *ἐποχρίται* nennt. — Ein *ἐκρυβητός* ist ein Aufflurer, im Hinterhalt Sitzender [vergl. Hiob 19, 12.]. Sir. 8, 14. findet sich die Phrase: *ἐκρυβήσῃς ὡς ἔρεθρον τῷ στόματί τινος*, die unserer Stelle ganz analog ist.) Eigenthümlich ist aber, daß Mt. und Mr. übereinstimmend berichten, daß sich die Pharisäer mit den Herodianern verbunden hätten. Diese der Herodianischen Familie überhaupt und dem Herodes Antipas insbesondere anhängenden Personen (Mr. 3, 6.), die überdies aus der nächsten Umgebung des Vierfürsten seyn mochten, da derselbe gerade zum Osterfest in Jerusalem anwesend war (Lc. 23, 7.), waren einer ganz andern politischen Gesinnung zugethan, als die Pharisäer. Diese nämlich mußten ihrer ganzen Richtung nach den Römern entgegen seyn, und eine selbstständige jüdische Macht sich wünschen, weil sie unter derselben desto gewisser ihren angemakten Einfluß ausüben konnten; durch ihre Bearbeitung war auch die Masse des Volks der römischen Herrschaft im höchsten Grade abgeneigt gemacht. Die Familie des Herodes aber, und mit ihr deren Anhänger, hatten eben in der Fortdauer der römischen Oberherrschaft ein Interesse, indem sie durch diese im Besiz ihrer Macht geschützt wurden, und sich daher im Vertrauen auf die römischen Legionen, die ihnen gegen jeden Aufruhr zu Gebot standen, alle Bedrückungen erlaubten. Auf die Vereinigung dieser beiden Partheien war ihr Plan berechnet. Wie Herodes und Pilatus Freunde wurden, als es galt, den Heiligen Gottes zu verderben (Lc. 23, 12.), so auch Pharisäer und Herodianer. Die Abgeordneten beider politischen Farben sollten sogleich die Zeugen abgeben, um, wie Jesus auch antworten möge, ihn zu stürzen. Eine Erklärung gegen die Römer hätte ihm zwar die Reigung des Volks noch mehr gewonnen, allein die Herodianer würden Anlaß gehabt haben, ihn vor der heidnischen Obrigkeit zu verklagen (Lc. 20, 20. *τοῦ παραδοῦναι αὐτὸν τῇ ἀρχῇ καὶ τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ἡγεμόνος*), was die Pharisäer gewiß vor Allem wünschten. Sprach sich Jesus aber einfach für die Römer aus, dann hofften die Pharisäer ihm die Volksgunst entziehen und ihn ohne Besorgniß verhaften zu

können. Heuchlerisch suchen sie nun den Erlöser durch Schmeicheln zu täuschen, indem sie seine Wahrhaftigkeit und Unerforschtheit preisen. Aber der wußte, was im Menschen ist (Joh. 2, 25.), der erkannte ihre πανουργία, wie Lc. (20, 23.) sagt. (Statt des πρόσωπον λαμβάνειν = פְּנֵי אִשָּׁה, haben Mt. und Mr. εἰς πρόσωπον βλέπειν, was nicht dem פְּנֵי אִשָּׁה 4 Mos. 24, 1. entspricht, welches die LXX. richtig durch ἀποστρέφειν τὸ πρόσωπον geben. Besser vergleicht man פְּנֵי אִשָּׁה בְּעֵינַי, das vorherrschend in gutem Sinn gebraucht wird, Jemanden mit Geneigtheit anblicken. Genau entspricht aber auch diese Phrase dem βλέπειν εἰς πρόσωπον nicht; sie müßte lauten: פְּנֵי אִשָּׁה בְּעֵינַי, was sich aber nicht findet.)

17—22. Wie nach der Absicht der Fragenden der Herr in Verlegenheit gesetzt werden sollte, ist nach dem Vorhergehenden klar. Es fragt sich aber zuvörderst, wie Christus die Verhältnisse des jüdischen Volks zu den Römern, und ihrem Repräsentanten, dem Kaiser, angesehen haben mag. Die Frage: ἔξεστι δοῦναι κῆνσον Καίσαρι, ἢ οὐ; führt deutlich auf die Berücksichtigung der Ansichten der jüdischen Ultraliberalen, als deren fanatisches Oberhaupt der bekannte Judas Galiläus (vergl. Joseph. Arch. XVIII. 1 ff. und Ap. Gesch. 5, 37.) zu betrachten ist. Dieser Mensch setzte die Freiheit, zu der er das jüdische Volk berufen glaubte, in gänzliche Lösung von äußern Lasten und Abgaben an weltliche Obrigkeit, nur Gott (d. i. dem Tempel und dessen pharisäischen Verwaltern) seyen dieselben zu zahlen. Für diese fanatische Ansicht ließ sich aus der Schrift nicht der mindeste Grund anführen; denn die Juden hatten von jeher ihrem Fürsten Abgaben außer der Tempelsteuer gezahlt, und als Provinz von Babylon oder Syrien hatte Palästina auch Abgaben aufzubringen gehabt. Die Stelle 5 Mos. 17, 15. verbietet aber nicht an sich, daß ein Fremder (אִשָּׁה זָרָה) über Israel herrschen soll; die Propheten weissagen ja unaufhörlich, daß das untreue Volk fremder Herrschaft unterworfen werden würde; die Stelle verbietet nur, daß die Juden sich selbst einen Fremden zum König wählen, Gott kann sie aber wohl zur Strafe einem Fremden unterwerfen. Hiernach leuchtet ein, daß Jesus der Ultra-Parthei unmöglich beipflichten konnte; ihre Empörungswuth war eine gräßliche Frucht der Sünde. Nach Gottes Gebot muß auch



der unrechtmäßigen und ungerechten Obrigkeit gehorcht werden, wenn sie einmal factisch besteht (Röm. 13, 1.). Freilich aber war damit Jesus kein Freund der Römer (wie die Herodianer); diese hatten sich theils mit groben Gewaltthatigkeiten die Herrschaft über Judäa angemacht, theils war ihre ganze Staatsrichtung eine unheilige und allem Göttlichen zuwiderlaufende. Aber der Herr sah in ihrer Herrschaft über Israel die Strafgerichte Gottes und betrachtete sie somit (wie früher Nebucadnezar und seine Chaldäer) als Geißel in der Hand Gottes. War die Geißel freilich ein verabscheuungswürdiges Instrument, so war doch die Heiligkeit dessen anzubeten, der sie führte; das ist des Herrn Himmels und der Erde. Nach den Weissagungen nun, sollte eben Israel nicht nur zur Strafe ohne (eignen) König seyn, sondern auch einst ohne Opfer, Altar, Leibrock und Heiligthum (Hos. 3, 4.). Wenn freilich das ganze Volk Israel dem Herrn in wahren Glauben zugefallen wäre, dann ließe sich denken, daß (nach der Philonischen Vorstellungsart) das ganze Volk durch die innere Kraft des heiligen Lebens, das sich in demselben entwickelt haben würde, die Sieger überwältigt hätte; aber nun erkannte der Herr zu bestimmt, daß sie ihrem Verderben entgegeneilten (Lc. 19, 42 ff.), und sah in den Römern das Zuchtmittel Gottes für das verblendete Volk. Somit also theilte der Erlöser keine der Ansichten, welche ihm in den Fragenden als Gegensätze entgegen-treten, und zwischen denen, wie sie wähten, er sich entscheiden müsse. Er trug das Wahre von beiden in einer höhern heiligen Ansicht der Dinge vereinigt in sich und konnte somit nicht von einem Gegensatz gehalten werden, über dem er schwebte.

Sodann aber fragt sich, wie der Heiland seine Ansicht mit Klugheit darlegte. Zunächst bewegte er sich da nun nicht in abstracten Gedanken über das politische Verhältniß der Völker und Staaten, sondern er lehrte durch sinnliche Anschauung des factisch Gegebenen. Jesus ließ sich die gewöhnliche Münze, in der der Censuß bezahlt wurde (daher νόμισμα κήνσον, Mt. 22, 19.), nämlich einen Denar zeigen. (Αννάριον ging wie κήνσος aus der lateinischen Sprache in die griechische über; die Münze war [s. Mt. 18, 28.] etwa drei gute Groschen werth.) Dieser trug des Kaisers Bild und Namen, und in dem Gebrauch solcher Münze lag daher die schweigende Anerkennung des Einflusses

des Kaisers und mit ihm der Römer. (Vergl. die Stellen bei Lightfoot und Wetstein z. d. St., welche den Grundsatz aussprechen: „wessen Bild die Münze trägt, der ist des Landes Herr.“) In dieser Anerkennung aber sprach sich theils das Bewußtseyn der Verschuldung, theils die Beugung unter Gottes Willen aus, und aus diesem Allen konnte daher kein anderer Schluß gemacht werden als dieser, daß, wenn so viel vorhergegangen sey, nichts Anderes als das Bestehende (nämlich die Zahlung der Abgaben an den Kaiser) folgen könne. In diesem Gedanken war aber der andere involvirt, daß man zuerst das Geld des Kaisers sich nicht hätte aneignen (somit in einem ernstern, heiligern Streben stehen) sollen, dann würde jetzt die Nothwendigkeit nicht da seyn, dem Kaiser (nach dem Gesetz der Gerechtigkeit) zu geben, was sein ist. Außer dieser Hinführung auf das Factische, wodurch das Gefühl der Schuld und das Bewußtseyn der verdienten Strafe geweckt ward, leitete aber Jesus noch den Blick von dem Sinnlichen auf's Ewige, und auf die Verpflichtungen gegen dasselbe hin. Jede Beziehung des τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ auf die Tempelabgabe (von einem halben Sckel, 2 Mos. 30, 12.) verschiebt den Gesichtspunkt der ganzen Erzählung. Theils nämlich wäre nicht abzusehen, was an der Antwort zu bewundern wäre, „es müßten beide Abgaben, sowohl an die Römer als auch an den Tempel gezahlt werden;“ (das Eigenthümliche des Verfahrens Jesu läge dann nicht in dem Gedanken, sondern bloß in dem Zeigen der Münze, da doch Lc. 20, 26. eben die Antwort der Gegenstand der Bewunderung war), theils aber auch hätten die Pharisäer eine solche Antwort trefflich benutzen können, um Christum bei dem Volke als Römeling anzuschwärzen, indem er ja doch erklärte, der Census müsse gezahlt werden. Das Wort des Herrn ist nur voll Geist und Leben, wenn es im Geist verstanden wird. Jesus setzt Gott als den himmlischen Fürsten, den König aller Könige, dem Kaiser als höchstem Inhaber der weltlichen Macht entgegen. Dieser macht nach seinem Charakter nur Anspruch auf das Weltliche und Irdische (den Mammon), welchen hinzugeben an seinen Ursprung nur der zögert, dessen Herz daran hängt. Gott aber, als Geist, fordert Geistiges, somit das Herz und ganze Wesen. Der innere Mensch gehört Gott, wie das Äußere der Welt (und dem Kaiser, ihrem Repräsentanten),

denn er trägt das εἶκὼν τοῦ Θεοῦ unverfügbar in sich eingepägt, und was von Gott gekommen ist, muß zu ihm wiederkehren. Um nun zu erfahren, wie sie es mit dem Kaiser halten sollten, dazu brauchten jene Heuchler den Herrn; aber um zu lernen, wie ihre unsterblichen Seelen zu Gott geführt werden könnten, welches zu offenbaren eben der Zweck seines Kommens war, darnach fragten sie nicht. Dieser grelle Gegensatz, hingestellt in Kraft des Geistes und gesprochen mit dem siegenden Blick der Wahrheit, traf die Gewissen so tief, daß ihre Unlauterkeit sich ihnen selbst enthüllte; sie fühlten die tiefe Wahrheit des erhabenen Gedankens, empfanden, daß ihre Frage eine leere gewesen wäre, wenn sie aus wohlmeinendem Herzen gekommen seyn würde \*), nun aber eine böse sey, weil sie aus heuchlerischem Herzen hervorging. Ihnen mochte eine Ahnung davon kommen, daß man sagen kann, in dem Wort: ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος τῷ Καίσαρι, καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ, hängt das Gesetz und die Propheten (Mt. 22, 40.), indem kein göttliches Gesetz gedacht werden kann, das nicht in der einen oder andern Hälfte des Gedankens beschlossen wäre, denn das Sündige der Welt zu überlassen, das Ewige Gott zuzuführen, das ist das ganze Geheimniß der Gottseligkeit. (Vergl. über die Stelle Röm. 13, 7., in der Paulus dieselbe vor Augen gehabt zu haben scheint.)

23. Nach Mt. 22, 22. zogen sich jetzt die Phariseer zurück und noch an demselben Tage (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ B. 23.), aber doch nach einer Unterbrechung, traten Sadducäer an Jesum heran. Da aber später (Mt. 22, 34. 41.) wieder Phariseer genannt werden, so kann das ἀπ' αὐτῶν wohl nur auf diejenigen unter ihnen gehen, die ausdrücklich abgesandt gewesen waren; andere Haufen blieben vermuthlich zurück. Nach Mr. und Lc. schließt sich die Frage der Sadducäer unmittelbar an das Vorhergehende an, und

---

\*) Sehr richtig sagt Claudius in seinen geistreichen Bemerkungen über die Geschichte vom Zinsgroschen (B. II. S. 141.): „Überhaupt war die ganze Frage über das Recht und Unrecht der Zinsmünze eine sehr alberne Frage, und gerade so viel, als wenn ein Ehebrecher fragen wollte: ob es recht sey, die auf den Ehebruch gesetzte Strafe zu bezahlen.“ Das Beispiel vom Ehebruch ist hier ungemein passend gewählt, denn dessen hatten sich eben die Juden in ihrer Untreue gegen den Herrn schuldig gemacht.

wahrscheinlich ist daher die Unterbrechung, von der Mt. spricht, nur als eine sehr kurze zu denken. Die Relationen der drei Evangelisten über das Gespräch Jesu mit den Sadducäern stimmen im Wesentlichen überein, nur giebt Mr. nach seiner Weise eine etwas breitere Erzählung, ohne doch irgend einen eigenthümlichen Zug hinzuzufügen. Lc. dagegen giebt die Antwort Christi weit ausführlicher als die beiden andern, und theilt darin zugleich eigenthümliche Momente mit.

Was nun das Verhältniß Jesu zu den Sadducäern betrifft, so erkennt der Erlöser offenbar in ihnen eine gewisse Gutmüthigkeit an; sie waren entfernt von jener Bosheit und Frechheit der Phariseer, aber nur, weil sie ein geringeres Interesse für dogmatische Gegenstände und kirchliche Angelegenheiten hatten. Der Bauch war ihr Gott, und da ihre Reichtümer sie in Stand setzten, ihren Lüsten nach Belieben zu fröhnen, so concentrirte sich ihre ganze Thätigkeit auf weltliche Dinge. Ihre Versunkenheit in Genußsucht ließ sie natürlich jedes Höhere verkennen und rücksichtlich der Einsicht standen sie den Phariseern weit nach. Sie leugneten die Auferstehung \*) und sogar die Realität der geistigen Welt \*\*) (Ap. Gesch. 23, 8.), und gaben unter den alttestamentlichen Schriften, eben so wie Philo that, der Thorah größere Bedeutung als den Propheten. (Joseph. Arch. XVIII. 1. 4. B. J. II. 8. 14.) Wenn daher Christus ihnen auch alle Einsicht in göttliche Dinge abspricht (Mt. 22, 29.), so vermeidet er doch nicht, sie zu belehren; ihre Gutmüthigkeit machte möglich, daß die Worte in ihre Herzen Eingang finden konnten, was bei den hochmüthigen, eiteln Phariseern weit weniger zu erwarten war.

24—28. Die Frage, welche sie Christo vorlegen, ist ein unverkennbarer Beweis der Seichtigkeit ihrer Argumentationen. Wahrscheinlich gehörte die (nur fingirte) Geschichte, welche sie

\*) Mr. und Lc. setzen das in Berücksichtigung ihrer nicht jüdischen Leser ausdrücklich hinzu, daß die Sadducäer die Auferstehung leugneten.

\*\*) Wie sie sich freilich darnach die Engelererscheinungen im Pentateuch erklärt haben mögen, ist zweifelhaft. Neander (R. G. Th. I. S. 55.) vermuthet wohl mit Recht, daß sie in denselben nur Offenbarungen desselben Gottes, aber unpersonliche und eben deshalb vorübergehende Offenbarungen gesehen haben mögen. (Vergl. auch Dr. Paulus zu Lc. 20, 27.).



erzählen, zu den schlagendsten Beweisführungen, die sie gegen die ἀνάστασις, wider welche sie polemisirten, vorzubringen wußten; und eben deshalb mochte es ihnen der Mühe werth scheinen, dieses Hauptargument dem berühmten Propheten von Nazareth vorzulegen. Die ganze Fiction gründete sich auf das Mosaische Gesetz 5 Mos. 25, 5 ff. über die sogenannte Leviratshehe, die sich freilich nach 1 Mos. 38, 6. schon vor Moses in Gebrauch findet. Die Citation ist bloß nach dem Gedächtniß mitgetheilt, weshalb auch die einzelnen Evangelisten sie abweichend anführen.) Der Zweck dieser Mosaischen Anordnung war kein anderer, als die Geschlechter zu erhalten (wohin auch die Anordnungen wegen der Erbtöchter zielten, vergl. das zu den Geschlechtsregistern Jesu Angeführte), deren Zahl mit dem Grundbesitz im Lande Kanaan in Beziehung stand. Eben deshalb ward auch der Erstgeborne als Erbe des Verstorbenen betrachtet (vergl. Michaelis Mos. Recht. Th. II. S. 194.) und als sein ächter Nachkomme behandelt. Das ἐπιγαμβρεύω Mt. 22, 24. bedeutet eigentlich sich verschwägern, von γαμβρός, welches alle durch Verheirathung Verwandte bezeichnet, wie Schwager, Schwiegersohn, Schwiegervater. Es findet sich nur hier und entspricht dem hebräischen נָכַח, das gewöhnlich die Pflichthehe vollziehen bedeutet. — Statt des ἀναστήσει σπέρμα hat der Grundtext: אֲנִי הָיִיתִי עִלְמָא דְּלִיבָא, auch die LXX. haben das ὄνομα beibehalten. Σπέρμα entspricht dem hebr. נֶכֶד in der gewöhnlichen Bedeutung, Nachkommen.)

29. 30. In seiner Antwort strafft der Herr zuvörderst (nach Mt. und Lc.) den Unglauben der Sadducäer und ertheilt dann (nach der ausführlichen Mittheilung des Lc.) über den einzelnen vorliegenden Fall die bestimmteste Erklärung. Den Irrthum der Sadducäer schildert Christus als ein Nichtkennen der Schrift und der δύναμις τοῦ Θεοῦ. Daß unter dem letztern Ausdruck nicht das bloße Wissen von der Allmacht Gottes, die auch im Stande ist, die Leiber der Verstorbenen zu erwecken, verstanden ist, geht aus dem Gedanken selbst hervor. Den allgemeinen Lehrsatz von der Allmacht Gottes bestritten die Sadducäer nicht, sie wollten nur, daß die Erweckung der Todten nicht als mit in die allmächtige göttliche Thätigkeit hineingehend zu denken sey. Das Kennen der δύναμις Gottes ist daher nicht verschieden von der γνώσις überhaupt, indem man nicht eine Eigenschaft Gottes ohne die

andere, sondern nur alle in ihrer Durchdringung im göttlichen Wesen auffassen kann. Eben so darf das εἰδέναι τὰς γραφάς, nicht auf ein Verstehen des historischen Sinnes der Schrift bezogen werden, denn daß die Sadducäer denselben hätten verkennen sollen, ist eben so unglaublich, als daß sie Gottes Allmacht leugneten. Es bezeichnet jener Ausdruck vielmehr ein Auffassen des geistigen Gehalts der Schrift; da dieses Geist voraussetzt, und zwar göttlichen Geist, den Niemand ohne die γνῶσις τοῦ Θεοῦ haben kann, so verhält sich das Kennen der Schrift zur Erkenntniß Gottes, wie die Wirkung zur Ursache. Weil sie Gott nicht kennen, verstehen sie auch das Göttliche in der Schrift nicht, sondern nur das Äußere derselben, für dessen Auffassung sie allein Organe haben. (Vergl. 1 Kor. 2, 14. über den ψυχικός [Jud. B. 19. πνεῦμα μὴ ἔχων], von dem es heißt: οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ.) Was aber ferner die Frage selbst betrifft, so antwortet der Herr unumwunden, daß das Leben der Auferstandenen gänzlich von dem irdischen Leben verschieden seyn würde und deshalb die erregte Schwierigkeit in Nichts zerflösse. Zuvörderst haben wir in dieser Stelle eine ausdrückliche Bestätigung der ἀνάστασις, die wohl von der Unsterblichkeit der Seele zu unterscheiden ist. Von dieser redet die Schrift nie, vielmehr heißt Gott: ὁ μόνος ἔχων τὴν ἀθανάσιαν (1 Tim. 6, 16.). Freilich setzt die Schriftlehre eine individuelle Fortdauer der ψυχὴ fest, allein die Lösung der ψυχὴ vom σῶμα im Tode betrachtet sie immer als etwas Störendes, so daß selbst bei den Gläubigen, deren πνεῦμα und ψυχὴ im Lichte Gottes lebt, die Vollendung auch des σῶμα ersohnt wird. (Röm. 8, 32. ἡμεῖς ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.) Die Entkleidung vom Leibe daher, der Zustand des Lebens der ψυχὴ ohne Organ, ist keineswegs ein erhöhter für den Menschen; nach dem Grundsatz: „Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes,“ sucht Alles seinen entsprechenden Leib. Der Leib der Auferstehung ist ein wahrhaftiges σῶμα, nur freilich ein πνευματικόν (1 Kor. 15, 43. 44.). Als solche schildert die Leiblichkeit der Auferstandenen der Erlöser, indem er ihnen das γαμεῖν (von Männern) und γαμίζεσθαι (= γαμίσκεσθαι oder ἐγαμίσκεσθαι, von Frauen, sich verheirathen) abspricht; Beides dagegen kommt dem σῶμα ψυχικόν seiner Natur nach zu. Statt der σώματα nennt der Herr (bei Lc.)

αἰὼν οὗτος und ἐκεῖνος (vergl. darüber zu Mt. 12, 31.), als die Regionen des Daseyns, welchen das σῶμα ψυχικόν oder πνευματικόν angehört. Der αἰὼν ἐκεῖνος ist hier gleich der βασιλεία τ. Ο., und bezeichnet den Zustand der Herrschaft des göttlichen πνεῦμα, weshalb auch der Würdigkeit für diesen αἰὼν Erwähnung geschieht. Worin dieselbe besteht, und wie sie erworben wird, ist hier nicht herausgehoben, aus dem Gesammtinhalt der Schriftlehre aber müssen wir die πίστις, als Receptivität für die χάρις, als die Bedingung der Würdigkeit auffassen; vor Gott giebt nur Göttliches, das von ihm selbst ausgegangen ist, Würdigkeit. („Vor Gott sonst nichts gilt, als sein eigen Bild.“) Dieser als Dogma hingestellte Satz wird im Folgenden (Lc. 20, 36.) mit Gründen unterstützt. Freilich enthält der Satz mit dem zweiten γάρ (ἰσάγγελοι γάρ εἰσι) nur einen Nebebeweis, indem er zunächst auf das Vorhergehende ἀποθαρῃν οὐκ ἐτι δύνανται sich bezieht; allein mittelbar geht er doch auch wieder auf den Hauptgedanken zurück. Was aber die Beweiskraft des ersten Satzes anlangt, so liegt dieselbe ohne Zweifel in der Idee der Fortpflanzung, welche das γαμεῖν und γαμίσκεσθαι involvirt. Diese ist nur von Gott geordnet für die Entwicklungszeit der Menschheit, mit der Vollendung derselben, die dann jede Form des θάνατος ausschließt, hört auch die Fortpflanzung auf. Mit Recht folgert man aus dieser Gedankenreihe, daß nach dem Sinne Christi auch das σῶμα πνευματικόν hiernach modificirt seyn wird, und sich also die geschlechtliche Differenz in den Auferstandenen nicht wieder darstellt. Freilich läßt sich dies nur von der physischen Seite festhalten; sofern sich die Verschiedenheit der Geschlechter auch im Psychischen ausdrückt, ist kein Grund vorhanden, dieselbe als aufgehoben in der Auferstehung zu denken, denn eine so innige Wechselwirkung des Psychischen und Physischen, daß das Eine nicht ohne das Andere gedacht werden könne, anzunehmen, dazu nöthigt nichts. Eine solche Vereinigung der Geschlechter aber, wie sie vor der Bildung des Weibes gesetzt wird (1 Mos. 2, 21.), bei den Auferstandenen zu denken, ist in dieser Stelle nicht ausgesprochen, aber auch nicht ausgeschlossen. Was die folgenden Worte des wichtigen Verses anlangt, so stehen die Sätze: ἰσάγγελοι γάρ εἰσι und καὶ υἱοὶ εἰσι τοῦ Θεοῦ, ganz parallel und sich unter einander ergänzend;

beide aber stehen zu den letzten Worten: τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες, im Causalverhältniß. „Weil sie Kinder der Auferstehung sind, sind sie ἰσάγγελοι.“ In dem Ausdruck: υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως (Gegensatz ist אֱלֹהִים-בְּנֵי 2 Sam. 12, 5.), = υἱοὶ τῆς ζωῆς, ist daher ἀνάστασις prägnant zu fassen, wie Joh. 11, 25., wo Christus sagt: ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις, als das den Tod überwindende absolute Leben, an dessen Natur die Auferstandenen Theil haben. Um dieser Theilnahme willen sind sie eben υἱοὶ τοῦ Θεοῦ (אֱלֹהִים-בְּנֵי, der gewöhnliche Name der Engel, vergl. zu Lc. 1, 35.), und ἰσάγγελοι. (Der Ausdruck findet sich nur hier im N. T.) Offenbar werden hier die Engel als πνεύματα (רוּחַ) gedacht, welche die Natur Gottes, des Urgeistes, theilen; ihrer geistigen Natur werden die Auferstandenen (mit dem σῶμα πνευματικόν Bekleideten,) verwandt dargestellt. Mag man zunächst diesen Gedanken auf das οὐκέτι ἀποθανεῖν δύνανται beziehen, so daß das Geistige als das die Unsterblichkeit Gebende erscheint; so liegt doch eine Zurückbeziehung auf das entferntere οὔτε γαμοῦσιν κ. τ. λ. nicht ausgeschlossen. Die Welt der Engel nämlich (als κόσμος νοητός,) schließt auch die Idee der Entwicklung, somit der Fortpflanzung, aus, welche nur dem κόσμος αἰσθητός, welchem der Mensch durch sein σῶμα ψυχικόν angehört, zukommt; und somit hätte die Verbindung auch so gedacht werden können: οὔτε γαμοῦσιν, οὔτε ἐκγαμίσκονται, ἰσάγγελοι γὰρ εἰσι.

Hier könnte es aber scheinen, als wenn prophetische Stellen, z. B. Jes. 65, 20. 23., in denen von Zeugungen in der βασιλεία τ. Θ. die Rede ist, den Worten des Erlösers widersprechen\*). Wie man diesen Widerspruch heben will, ohne die Annahme einer zwiefachen Auferstehung (vergl. zu Lc. 14, 14.), ist nicht wohl abzusehen, bei der Voraussetzung derselben aber erklären sich solche Stellen leicht. Es werden nämlich die in der βασιλεία Lebenden dann keineswegs alle als Auferstandene zu den-

---

\*) Auf solche Stellen des N. T. gründeten sich wahrscheinlich diejenigen Rabbinen, die von Ehen unter den Auferstandenen träumten. Keineswegs war es aber allgemeine pharisäische Meinung, daß auch unter den Auferstandenen Fortpflanzung statt haben werde; die geistiger Gerichteten lehrten nach der Schrift das Gegentheil.



ken seyn (vergl. Offenb. 20, 8.); nur auf die nicht Auferstandenen (somit dem κόσμος theilweise noch Angehörnden) müssen demnach jene Schilderungen, wie sie Jes. 65, 20. 23. giebt, bezogen werden. Ein nicht unwesentliches Moment aber für den Beweis, daß die Schriftsteller des N. T. (und auch der Herr selbst) eine zwiefache Auferstehung, nämlich die der Gerechten und die allgemeine, lehren, ist die auch in unserer Stelle hervortretende Unterscheidung zwischen ἀνάστασις τῶν νεκρῶν und ἐκ νεκρῶν\*). Die Entstehung des Ausdruckes ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν (Mt. 17, 9. Mr. 9, 9. 10. 12, 25. Lc. 20, 35. Ap. Gesch. 4, 2. Galat. 1, 1. 1 Kor. 15, 12. 20. 1 Petr. 1, 3.) wäre unerklärlich, wenn er nicht aus der Vorstellung hervorgegangen seyn soll, daß aus der Gesamtmenge der νεκροί Einige zuerst auferstehen würden. Die meisten der angeführten Stellen gehen zwar auf die Person des Erlösers, von der das ἐγείρεσθαι ἐκ νεκρῶν immer seine eigenthümliche Geltung hat\*\*); allein in den Stellen Mr. 12, 25. Lc. 20, 35. kommt ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν im Munde des Herrn selbst von dem Act der Auferstehung vor, wodurch man genöthigt wird, ihm auch hier seine Kraft zu lassen. Daß aber oft die Stufen in der Auferstehung nicht unterschieden werden, und unter ἀνάστασις allein beide zusammengefaßt sind (Mt. 22, 23. 28. und Parallelen. Joh. 11, 24. Ap. Gesch. 23, 8.), unter ἀνάστασις τῶν νεκρῶν aber die ἐκ νεκρῶν mit verstanden wird (Mt. 22, 31. Ap. Gesch. 17, 32. 23, 6. 1 Kor. 15, 12. 42. 52.) kann nichts Auffallendes haben, indem das Allgemeine das Specielle in sich schließt, weshalb auch die Propheten des N. T. die erste und zweite Zukunft Christi zusammenfassen.

31. 32. Am Schluß des Gesprächs führt der Heiland, nachdem er die Natur der Auferstandenen, so weit es die in Frage stehende Untersuchung anging, geschildert hatte, noch einen Beweis für die Lehre der Auferstehung aus der Schrift. Die Propheten würden dem Herrn weit bestimmtere Stellen für diese Lehre dargeboten haben (vergl. Jes. 26, 19. Ezech. 37, 1 ff.

\*) Nie findet sich ἀνάστασις ἐκ τῶν νεκρῶν. Dagegen steht 1 Kor. 15, 12. 13. 21. ἀνάστασις νεκρῶν.

\*\*) Nur in der Stelle Röm. 1, 4. geht der Ausdruck ἀνάστασις νεκρῶν auf die Person Jesu, allein hier bedarf derselbe einer besondern Betrachtung aus dem Zusammenhange.

Dan. 12, 2 ff.), allein da die Sadducäer nur den Pentateuch anerkannten, bezog sich Jesus auch nur auf denselben. (Die citirte Stelle ist 2 Mos. 3, 6. [15.] Sie ist nur dem Gedanken nach angeführt, nicht genau nach den LXX., noch nach dem Grundtext.) Im Pentateuch erscheint allerdings der Gesichtskreis auf dieses Leben beschränkt und ausdrückliche Beziehungen auf den Zustand nach dem Tode fehlen gänzlich. Es ist aber hieraus nicht auf die individuellen Ansichten Moses und der Entwickeltsten des Volks, sondern nur auf die Ansicht, welcher die Masse des Volks fähig war, zu schließen. Diese, in der Kindheit des Geistes stehend, mußte rücksichtlich des Lohns, wie der Strafe, auf die irdischen Verhältnisse verwiesen werden, die sie allein als real anzuschauen vermogte. Wiewohl aber die Andeutungen von einem Leben nach dem Tode im Pentateuch nicht fehlen (man vergl. außer der Erzählung von Henoch [1 Mos. 5, 24.], die Formeln  $\text{וְיָרֶדְתָּ בָּהָרָא}$  oder  $\text{וְיָרֶדְתָּ בְּהַרְרֵי}$ , die keineswegs das bloße Begrabenwerden, sondern das Versammeltwerden im Scheol bezeichnen [vergl. Gesenius im Lex.], der auch schon 1 Mos. 37, 35. 42, 38. 44, 29. 4 Mos. 16, 30. genannt wird), woraus mit Sicherheit auf das Vorhandenseyn der Idee der Fortdauer nach dem Tode unter den Erleuchteten des Mosaischen Zeitalters geschlossen werden kann; so erscheint freilich das Leben nach dem Tode im Schattenreich als ein freudeleeres, und somit die Ansicht des Pentateuchs ganz verschieden von der, die das N. T. darlegt (Joh. 11, 25. 26. Phil. 1, 23.). Allein eben in dieser Verschiedenheit spricht sich die Wahrheit der Darstellungen der Schrift, auf den verschiedenen Entwicklungsstufen der Menschheit, von denen aus die einzelnen Theile derselben verfaßt sind, vollkommen aus. Im Kindeszustande ist eben die Vorherrschaft des Sinnlichen über das Geistige die Wahrheit, und eben so ist vor der Erscheinung dessen, der das Leben und die Auferstehung selbst ist, und ohne das Empfangen seines Lebens und Lichtes, eben das die Wahrheit, daß das Leben nach dem Tode ein unerfreuliches und schattenartiges ist. Hätte daher Moses und hätten die andern Schriftsteller des N. T. das Leben der vom  $\sigma\omicron\mu\alpha$  entkleideten  $\psi\upsilon\chi\eta$ , wie Paulus, als einen zu ersehenden Zustand geschildert, so hätten sie eben das Unwahre vorgetragen. Die neutestamentliche Schilderung des Zustandes nach dem Tode

hat nur ihre Wahrheit für die Gläubigen, deren *ψυχή* durch das *πνεῦμα* Christi erleuchtet, und der Aufnahme in die Nähe des Erlösers fähig gemacht ist. Selbst für die Gläubigen aber bleibt der Zustand ohne *σῶμα* immer nur ein (obgleich relativ seliger) Übergangszustand; sie harren auf die *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* (Röm. 8, 23. 2 Kor. 5, 4.). Man kann demnach sagen, daß nicht bloß die Lehre von dem Zustande nach dem Tode in einer Fortentwicklung begriffen ist, sondern auch der Zustand selbst; denn wenn gleich die Fortdauer der Substanz der Seele auf allen Stufen der Entwicklung dieselbe ist, so modificirt sich doch der Grad des Bewußtseyns in der Fortdauer nach dem gewonnenen Grade des Bewußtseyns überhaupt; und wie in dem Individuum, eben so in der Totalität. Auffallend scheint aber, daß der Herr seinen Beweis für die *ἀνάστασις* aus dem Pentateuch eben auf die Stelle 2 Mos. 3, 6. begründet. Daß er hierbei bloß einer pharisäischen Sitte gefolgt sey, aus dieser Stelle für die Auferstehung zu argumentiren\*), oder weniger habe argumentiren, als durch einen geistreichen Gedanken, den er an ein Schriftwort anlehnte, habe blenden wollen, dürfte dem christlichen Bewußtseyn schwer annehmlich zu machen seyn. Unzweifelhaft erkannte der Erlöser in den Worten Moses\*\*) eine innere dogmatische Bedeutung, weshalb auch (nach Mt. und Mr.) Gott als der Urheber des Gedankens genannt ist. Diese Anführung ist durchaus nicht als bloße Formel zu fassen, die etwa gewählt wurde, weil Moses Gott in der ersten Person redend eingeführt hatte, sondern als Erklärung über die Göttlichkeit der Schriften Moses selbst. Denn eine Einführung Gottes als redend, wenn er nicht geredet hätte, ist als etwas durchaus Unstatthafte zu verwerfen,

---

\*) Ob ältere Rabbinen die Stelle 2 Mos. 3, 6. so benutzten, wie hier Jesus, ist ungewiß. Die Art, wie sie Rabbi Manasse in seiner Schrift über die Auferstehung der Todten anwendet, läßt muthmaßen, daß er die christliche Erklärung kannte (vergl. Schöttgen zu d. St.).

\*\*) Die Art, wie Lc. 20, 37. die Worte des Herrn anführt, führt die Citation bestimmt auf Moses zurück, was jedenfalls nöthigt, Moses als Urheber der Substanz des Pentateuchs zu betrachten. — Die Formel *ἐν τῇ σάτι* ist übrigens bei Mr., wie bei Lc. zu fassen: „in dem Abschnitt, wo von der Erscheinung Gottes im Busch die Rede ist.“



und auf eine solche kann sich deshalb unmöglich der Herr berufen haben. Sie ist eben so sehr gegen das Gebot: du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht mißbrauchen, als auch gegen die Vorschrift wegen der Propheten (5 Mos. 18, 20.). Ist also die Absicht Christi, in der Stelle Gottes Wort anzuerkennen, wie das seyn muß, aus dem er für göttliche Wahrheiten argumentirt (denn das Göttliche kann nur aus Göttlichem bewiesen werden), so fragt sich, welchen Sinn der Erlöser in den citirten Worten findet. Hier kommt nun Alles auf die Bedeutung des Namens: Gott Abraham's, Isaak's und Jacob's an. Bezeichnete derselbe nichts Anderes als die Idee des Schutzes, des Wohlwollens, so wäre nicht abzusehen, weshalb wir in der Schrift nicht auch die Namen: Gott Adam's, Moses, David's oder anderer Heiligen finden, was doch nicht der Fall ist. Eben so im N. T. findet sich wohl der Name: Gott Jesu Christi\*) (Röm. 15, 6. Ephes. 1, 3.); aber nicht der Gott Petri, Pauli, noch auch dürften wir sagen: der Gott Luther's oder Calvin's. Dieser gewiß nicht zufällige Sprachgebrauch führt auf eine tiefere Idee, die dem Namen zum Grunde liegt, und die der Herr eben hier geltend machen will. Der Gott Abraham's und der Gott Jesu Christi ist der Eine wahre Gott Himmels und der Erde, der aber nach den Hauptformen seiner Offenbarung sich den Menschen in ihnen verschieden kund gegeben hat. Abraham ist in diesem Namen (wie auch in dem Ausdruck *κόλπος Ἀβραάμ* Ec. 16, 22.) als der Vater und Repräsentant des ganzen vorchristlichen Lebens aufgefaßt, Jesus Christus als der Vater und Repräsentant der gesammten christlichen Welt, die sein Leben in sich aufgenommen hat, betrachtet. Die Formel *Θεὸς Ἀβραάμ, Θεὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ*, geht demnach auf die eigenthümliche Stellung Abraham's und Christi zur Menschheit im Ganzen, der zufolge sie Beide die Stammväter des Volkes Gottes sind, jener des leiblichen, dieser des geistlichen Israel. Der Zusatz des Namens aber „Gott Isaak's und Gott Jacob's,“ soll wohl nur andeuten, daß der ächte Charakter des Abrahamitischen Lebens sich nur durch Isaak (nicht durch Ismael) und durch Jacob (nicht durch Esau) fortgepflanzt

---

\*) Zur Andeutung des specifischen Verhältnisses Christi zu Gott wird aber immer hinzugesetzt: der Gott und Vater Jesu Christi.



habe; sie beide sind daher als Eins mit dem Stammvater Abraham aufzufassen. In ähnlicher Weise könnte der Name Gott Noah's angewendet worden seyn, wenn nicht Noah weniger als der Repräsentant der heiligen Menschheit, als der gesammten (heiligen wie unheiligen) zu betrachten wäre. Sein Sohn Sem aber trägt allerdings den Charakter des Repräsentanten der Heiligen in der Menschheit, und von ihm findet sich daher auch einmal der Name אֱלֹהֵי שֵׁם (1 Mos. 9, 26.), der wegen der gleichen Stellung von Abraham und Sem dem Sinne nach mit dem Namen אֱלֹהֵי אֲבִרָם identisch zu nehmen ist. Aus solcher Bedeutung des Namens konnte allerdings der Herr seine Folgerung mit vollem Rechte machen. Das Verhältniß Gottes zu Abraham war kein vergangenes, sondern ein bleibendes, weshalb sich auch Gott fort und fort in der einen Form seiner Offenbarung durch den Namen Gott Abraham's bezeichnet; eben deshalb aber fordert der Name auch das fortdauernde Daseyn dessen, mit dem das eigenthümliche Verhältniß, aus dem er hervorging, eingegangen ist. Das Θεὸς νεκρῶν, ζώντων (ohne Artikel), ist somit nicht auf die Gesammtheit der Todten oder Lebenden, sondern auf die genannten Patriarchen zu beziehen, und zu übertragen: „Gott ist nicht ein Gott Todter, indem er sich auch nach Abraham's Tod noch seinen Gott nennt, sondern Lebendiger.“ Hierzu paßt denn trefflich der Gedanke, den Lc. (20, 38.) noch anschließt: πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν. Wenn nämlich zuerst das Verhältniß Gottes zu den Frommen hervorgehoben war, das in dem Namen ausgesprochen liegt, so wird nun umgekehrt ihr Verhältniß zu Gott bemerklich gemacht. Wie Gott ihr Gott ist (Hebr. 11, 16.), sich ihnen gleichsam zum heiligen Besiz hingiebt; so geben sie sich ihm wieder hin zum völligen Opfer. Die Wechselwirkung der Liebe also ist hier als das eigentliche Moment des ewigen Lebens aufgefaßt. Gott ist in ihnen und sie sind in Gott, und in dieser Vereinigung haben sie die ἀθανασία dessen, der sie allein wesentlich besitzt (1 Tim. 6, 16.). Hiernach ist klar, daß πάντες nicht auf die Gesammtheit der Menschen geht (indem wohl alle durch Gott, nicht aber alle für Gott, noch vor Gott leben), sondern nur auf den geistlichen Samen Abraham's. Es scheint demnach auch ein Wortspiel in diesen Versen zwischen den νεκροί und den ζῶντες zu seyn, indem unter jenen nicht bloß die leib-

lich Gestorbenen, sondern auch die geistlich Todten und als solche von Gott Geschiedenen, unter den Lebenden aber auch die geistlich Lebendigen, und zugleich die Fortlebenden zusammengefaßt werden. Freilich aber will scheinen, als folge dann, daß die geistlich Todten eben auch die an sich Todten wären\*), da doch auch die Bösen auferstehen werden (Joh. 5, 29.). In der That ist auch diese Folgerung nicht unbiblisch, indem die ἀνάστασις der Bösen selbst, nur ein Anheimfallen an den θάνατος δεύτερος ist (Offenb. 20, 6. 21, 8.). Die biblischen Begriffe des θάνατος und der ζωή sind ungemein tief und innerlich, und eben darin liegt die Eigenthümlichkeit ihres Gebrauchs begründet (vergl. zu Joh. 1, 3.). Der Tod hat keine Beziehung auf die Vernichtung der Substanz, die überall nicht statt haben kann, folglich involviret der Tod der Seele nicht den Untergang ihres Daseyns: vielmehr bezeichnet er nur den Zustand der Geschiedenheit des Geschöpfes von der Quelle des Lebens, dem Urseyn. Die Verbindung der Seele mit dem absoluten Leben sichert allein ihre wahre ζωή, deren Spitze die ζωοποίησις τοῦ σώματος ist. Aus dieser Ideenreihe heraus aufgefaßt bekommen die Worte des Herrn, die er zu den Sadducäern sprach, erst ihre volle Bedeutung (vergl. hierüber mein Festprogramm: antiquiss. eccl. patrum de immortalitate animae sententiae. Regiom. 1827. abgedruckt in den opusc. theol. Berol. 1833).

33. Die erhabenen Gedanken der Worte des Herrn ergriffen nicht bloß die empfänglichere Volksmenge, sondern (nach Lc.) sogar einige besser gesinnte Phariseer. Sie sprachen καλῶς εἶπας, da sie sahen, daß Jesus ihren Ansichten gegen die Sadducäer beistimmte und sie so geistreich vertheidigte. Da Lc. übrigens bereits seine Relation von den Versuchen der Juden wider den Herrn beschließt, so bringt er hier schon die Formel: οὐκέτι δὲ ἐτόλμων ἐπερωτᾶν αὐτὸν οὐδέν, bei, die Mr. (12, 34.) und Mt. (22, 46.) erst später haben.

34. 35. Die folgende Erzählung von einem Phariseer, der Jesum über das größte Gebot befragte, hat Lc. ausgelassen,

---

\*) Ähnlich verhält es sich mit der Stelle Joh. 11, 25., wo in den Worten: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ, καὶ ἀποθάνῃ, ζήσεται, der Gegensatz liegt, wer nicht an mich glaubt, fällt dem θάνατος anheim.

Mr. aber in einer Genauigkeit mitgetheilt, welche der ganzen Begebenheit erst ihr eigentliches Licht leiht. Nach der sehr abgekürzten Berichterstattung des Mt. nämlich könnte scheinen, als habe der Fragende böse Absichten bei seinem Gespräch mit dem Erlöser gehabt, was doch nach Mr. keineswegs der Fall war, indem Jesus ihn (Mt. 12, 34.) liebgerwann und lobte. Aus dieser Verschiedenheit in der Relation aber auf zwei ganz verschiedene Facta zu schließen, ist in keiner Weise thunlich, indem dann theils zwei sich so ähnliche Begebenheiten in derselben Zeit vorgefallen seyn müßten, theils aber auch die Abweichung in den beiden Relationen nur eine scheinbare, durch die Kürze des Mt. veranlaßte ist. Wird nämlich nur (Mt. 22, 35.) das *πειράζων αὐτόν*, nicht sowohl in boshaftem Sinn, als von einem wohlmeinenden Forser nach der Ansicht Jesu genommen, so läßt sich die Differenz unter den Erzählungen einfach lösen. Eben so wenig bedarf es der Annahme, daß der Fragende der Secte der Sadducäer oder Karäer angehört haben müsse, weil er gegen Jesum so wenig feindselig auftritt und ihn öffentlich belobt. Denn was die Karäer betrifft, so ist nicht nur unerweislich, sondern auch höchst unwahrscheinlich, daß dieselben zur Zeit Christi bereits existirten. Was aber die Sadducäer anlangt, so kann allerdings wohl der umfassende Name *νομικός*, wie *γραμματεὺς*, auch einen Sadducäer bezeichnen, allein bei Mr. schließt sich der Ausdruck: *πρὸς ἐλθόντων εἰς τῶν γραμματέων*, so eng an das bei Lc. 20, 39. Vorhergehende an, und der Fragende wird durch das: *ἀκούσας αὐτῶν συζητούντων*, εἰδὼς ὅτι καλῶς αὐτοῖς ἀπεκρίθη, so unverkennbar als einer der Zuhörer des unmittelbar vorgehenden Gesprächs bezeichnet, daß nach ihm nur an einen Pharisäer zu denken ist, weil nur von diesen vorausgesetzt werden kann, daß sie die Antwort Jesu, wegen der Auferstehung der Todten, als mit ihren Ansichten übereinstimmend, lobten. Bei Mt. findet sich diese enge Verknüpfung zwar nicht, statt dessen nennt er aber die Pharisäer ausdrücklich und bezeichnet den Fragenden als Glied dieser Secte. (Das *εἰς ἑξ αὐτῶν* kann nur auf die *Παρισσαῖοι συναχθέντες* gehen.) Da nun unter den Pharisäern natürlich auch edlere, empfänglichere Gemüther zu denken sind, auch die Worte Jesu auf den Fragenden mächtigen Eindruck gemacht haben mögen, so hindert nichts, ihn als Glied der pharisäischen



Secte zu denken. Rücksichtlich seiner Person sind gewiß die genauern Bemerkungen des Mr. als richtig anzunehmen und er ist somit als Zuhörer des frühern Gesprächs Jesu anzusehen. Directen Widerspruch hiergegen enthält aber auch der Bericht des Mt. nicht. Das ἀκούσαντες ὅτι ἐγένεωσεν (von φημός der Saum, Maulkorb; tropisch zum Schweigen bringen, verstummen machen) τοὺς Σαδδουκαίους, läßt sich auf das unmittelbare Anhören der siegreichen Rede Jesu beziehen, und das συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό, braucht ebenfalls nicht auf eine Versammlung zu anderer Zeit und an anderem Ort zu gehen. Es kann darunter die sich absondernde Besprechung der Pharisäer in der Gegenwart Jesu, den wir mit Volkshaufen aller Art umgeben denken müssen, verstanden werden\*); bei dieser mochte immer, wie allerdings natürlich anzunehmen ist, die Masse der Pharisäer in sehr unheiligem, feindlichem Geiste stehen, ein Einzelner unter ihnen konnte aber doch edleren Gesinnungen zugänglich bleiben (vergl. über das συνάγεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτό Schleusner im Lex. über die LXX. [Vol. I. p. 501.] Es steht wie תָּבַח nicht bloß vom Ort, sondern auch von der Einheit der Gesinnung. Vergl. die Übersetzung der LXX. zu Ps. 2, 2.)

36. Die Frage, welche der Pharisäer Jesu vorlegt: ποῖα ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ hatte ihren Grund in der Distinction dieser Secte zwischen großen und kleinen Geboten (vergl. zu Mt. 5, 19.). Vielleicht waren es specielle Verhältnisse, die dem Pharisäer wünschenswerth machten, Jesu Meinung über das Wesentlichste im Gesetz zu vernehmen; vielleicht aber auch eigne Empfindung von der Wichtigkeit der Frage, und auf dieses Letztere könnte die geistreiche Bemerkung, die Mr. (12, 33. 34.) von dem Schriftgelehrten beibringt, hinführen. Auf jeden Fall lag in der Frage nichts Verfängliches, denn die in der äußerlichsten Mannigfaltigkeit sich bewegenden Pharisäer nannten so verschiedene Gebote als die wichtigsten (z. B. Beschneidung, Sabbathfeier, dergl.), daß das Nennen dieses oder jenes Gebots in keiner Weise hätte Jesu zum Nachtheil ausgelegt werden können. Was aber

---

\*) Eben so ist Mt. 22, 41. das συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων zu fassen, das auch keine örtliche Entfernung von Jesu voraussetzt, sondern ein Zusammentreten in seiner Gegenwart bezeichnet.



die Form der Frage betrifft, so ist das *μεγάλη* bei Mt. allerdings superlativisch zu fassen; eine *ἐντολή* (die Form, unter der sich der νόμος für einen bestimmten Fall darstellt,) wird den andern (als den geringen) gegenüberstehend gedacht. In der Antwort verbindet der Erlöser *μεγάλη* und *πρώτη* (Mt. 22, 38.), welches Letztere Mr. allein hat (12, 29.). In diesem Ausdruck spielt die Bedeutung des vorzüglichsten, und des in der Reihenfolge der Gebote zuerst gestellten in einander. In der Frage kann *πρώτη* zunächst nur das vorzüglichste bedeuten, Jesus nennt aber als das vorzüglichste eben auch das erste Gebot, so daß den Worten dieser Gedanke zum Grunde liegt: „das nach Gottes Ordnung an die erste Stelle gesetzte Gebot ist auch das vorzüglichste von allen.“ (Im Mr. hat *πρώτη* den Zusatz *πάντων*, welche Lesart gewiß dem *πασῶν*, das sich als Correction deutlich verräth, vorzuziehen ist. *Πάντων* wird am besten als Neutrum gefaßt, das zur Verstärkung des *πρώτη* dienen soll.

37. 38. Jesus hebt in seiner Antwort den Geist aus der Mannigfaltigkeit einzelner Gebote hinauf zu der Einheit des Princip, mit dessen Besitz die Erfüllung aller gegeben ist. Er citirt die Worte 5 Mos. 6, 5., in denen das Bekenntniß des Einen wahren Gottes und die Verpflichtung ihn zu lieben ausgesprochen ist. Mr. hat die Stelle vollständiger angeführt und eben auch das Bekenntniß der Einheit Gottes mit in die Rede aufgenommen. Wenn diese ersten Worte des alttestamentlichen Gebots auch nicht nothwendig in den Zusammenhang des Gesprächs gehören, so stehen sie doch keineswegs unpassend in demselben, wie sie denn auch (B. 32.) von dem Fragenden so wiederholt werden, nach der Relation des Mr. Eben in der Einheit Gottes, mit welcher zugleich seine Unvergleichlichkeit gegeben ist, liegt das bestimmende Moment, ihn unbedingt zu lieben, weil alles Liebenswürdige in Ihm ist. Die Evangelisten weichen übrigen (vergl. zu Lc. 10, 27.) in den Synonymen *καρδία*, *ψυχή*, *σύνεσις*, *διάνοια*, auf eigenthümliche Weise vom hebräischen Text und von den LXX. ab. Daß aus der Lesart der LXX., welche *τίς* durch *δύναμις* giebt, durch ein Versehen *διάνοια* entstanden, und dann später *ἰσχύς* hinzugefügt seyn sollte, ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil Mr. 12, 32. für *διάνοια* das abweichende

σύνεσις gesetzt ist, daß aus δύναμις nicht durch Verwechslung entstanden seyn kann. Mir ist wahrscheinlicher, wie ich zu Lc. 10, 27. bemerkt habe, daß aus einer freieren Übertragung des Lc. die eigenthümliche Fassung dieser alttestamentlichen Stelle zu Mt. und Mr. überging. Was aber die einzelnen Ausdrücke betrifft, so soll nach dem Grundtext das  $\tau\acute{\iota}\nu\eta$  ohne Zweifel auf die Willenssthätigkeit gehen, auf die auch  $\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\varsigma$  bei Mr. zu beziehen ist,  $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$  =  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  bezeichnet das denkende und  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  das empfindende Princip im Menschen, so daß in den Worten der große Gedanke ausgedrückt liegt: „der Mensch soll alle seine Kräfte und Anlagen, als von Gott stammend, auch in der Liebe Gottes wieder zuwenden.“ Wenn Mr. 12, 32. für  $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$  den Ausdruck  $\sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  setzt, so wird dadurch bloß in dem denkenden Princip statt der Vernunft, der Verstand herausgehoben, der Gedanke also nur etwas modificirt. Aber schwierig ist, die Begriffe von  $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$  und  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ , welche Mr. wie Mt. zusammenstellen, gehörig aus einander zu halten. Gemeiniglich ist nämlich die  $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$  in der Sprache des N. T. nichts Anderes, als das Organ, durch welches sich die  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  kund giebt, und in sofern stehen beide Ausdrücke parallel; hier ist aber nothwendig ein Unterschied zu setzen, wenn nicht eine Tautologie entstehen soll. Vielleicht kann  $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$  hier vorherrschend als das begehrende,  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  als das empfindende Princip aufgefaßt werden\*). Die  $\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\varsigma$  müßte man dann in ihrem Verhältniß zur  $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$  so feststellen, daß sie die Äußerung des Willens bezeichnede. Wenn aber der Herr die Liebe zu Gott als das große oder erste Gebot nennt, so ist offenbar nicht seine Absicht, dasselbe als eins unter mehreren hinzustellen und ihm nur eine gradweise höhere Bedeutung zuzuschreiben. Die Liebe Gottes ist vielmehr das Gebot aller Gebote, und das ganze Gesetz nur eine Entfaltung des:  $\alpha\gamma\alpha\pi\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu \tau\omicron\nu \Theta\epsilon\acute{\omicron}\nu \sigma\omicron\upsilon$ . Wenn aber in den Worten des N. T. die Liebe Gottes unter der Form eines Gebots gefordert wird (was ihrer Natur zu widersprechen scheint, da sie die freieste Lebenssthätigkeit ist), so ist wohl zu bedenken (vergl. die Bemerkungen zu Lc. 7, 48.), daß hier von keiner pathologischen Liebe die Rede ist, sondern von einer

\*) Vergl. das Nähere in meiner Dissertation: de naturae humanae trichotomia, in den opusc. theol. pag. 135 sqq.

rein geistigen, die in unbedingter Hingabe des ganzen Wesens und aller Kräfte an ihren erhabenen Gegenstand ruht. Zu solcher Hingabe trägt der Mensch, als solcher, die Fähigkeit in sich; freilich aber ist diese Fähigkeit nicht ohne die Gnade, sondern in ihr und mit ihr zu denken, und der göttliche Befehl: „du sollst mich lieben!“ wirkt zugleich da, wo kein Widerstreben statt hat, seine Erfüllung\*). Ist also das Nichtlieben des Menschen Schuld, so ist das Lieben Gottes kein Verdienst, vielmehr je reiner und inniger es sich gestaltet, desto gänzlicher ist es die Gnade, die es in ihm wirkt. Natürlich offenbart sich aber die Liebe in Stufen. Im A. T., in welchem das Gebot zunächst hervortritt, involviret es zuerst äußern Gehorsam; im N. T., in dem es vollendet erscheint, den innern und die Übergabe des ganzen Wesens an den Ursprung unseres Seyns. Erst in der letztern Beziehung schließt die ἀγάπη den φόβος gänzlich aus (Röm. 8, 15.), indem sie die Verähnlichung mit den Geliebten ist.

39. Auffallend ist, daß der Heiland an dieses eine Gebot noch ein zweites anzureihen scheint, dann aber doch sofort die Rangordnung wieder aufhebt, indem er es dem ersten gleich (ὁμοία) stellt. Allein Jesus hat hier wohl keinesweges ein anderes Gebot nennen, sondern nur die Liebe in ihrer ganzen Ausdehnung darstellen wollen. Der Ausdruck; ἀγαπήσεις κύριον, konnte leicht dahin mißverstanden werden, daß Jesus die religiösen Pflichten, Gebet, Opfer, Fasten dergl., als die ersten geltend machen wolle, da er doch unter der geforderten ἀγάπη nicht gewisse äußere oder innere ἔργα, sondern eine Verfassung des Gemüths verstanden wissen will, welche die Quelle aller guten Werke ist. Um solche mißverständliche Auffassungen zu hindern, fügt er daher das Gebot der Nächstenliebe hinzu. Wie die Gottesliebe die Gebote der ersten Tafel umfaßt, so die Nächstenliebe die der zweiten Tafel; beide aber sind im Grunde wieder völlig Eins, indem keine ohne die andere gedacht werden kann. Nur freilich ist die Gottesliebe die Wurzel, die Nächstenliebe die Äußerung; während die Liebe gegen Gott von Seiten des Menschen negativ erscheint (Joh. 4, 10.),

---

\*) Vergl. das tiefe Wort 1 Kor. 8, 3. „so jemand Gott liebet, der ist von ihm erkannt.“

ist sie gegen den Nächsten positiv. Die nähere Bestimmung der Nächstenliebe durch das hinzugefügte *ὡς σεαυτὸν* soll nicht sowohl die Stärke, als die Lauterkeit derselben bezeichnen. Denn die falsche Selbstliebe kann derjenige nicht zur Norm der Nächstenliebe machen, welcher befiehlt das eigne Leben zu hassen (Ec. 14, 26.); die ächte Nächstenliebe erweist daher, je nach dem Grade ihrer Entwicklung, dem Andern, was sie sich selbst thut; haßt demnach eben so sehr wie in sich, das Böse auch im Nächsten, und liebt in sich und in Andern nur das, was Gottes ist\*). Die lautere Liebe hat daher, nach dem Worte der Schrift: „Hasset das Böse, liebet das Gute,“ (Amos 5, 15. Röm. 12, 9.) eben so sehr das Element des Ernstes, als das der Milde in sich. So aufgefaßt, ist die Liebe die *ἀνακεκαλαιώσις* aller Gebote, das Eine, was Noth thut (Röm. 13, 9.)

40. In diesem Verhältniß faßt der Erlöser (nach Mt., der in diesem Verse einen tiefen Gedanken, der zur Vollendung des Gesprächs gehört, aufbewahrt hat,) die Liebe zu der Totalität der göttlichen Offenbarungen auf. In der Liebe ruht Alles, was Seitens des Menschen Gott fordert. (Das *κρεμᾶσθαι* entspricht ganz dem lat. *pendere*, in der Bedeutung abhängig seyn, bedingt werden durch Etwas.) Wie die Welt, und der Mensch in ihr, nur ist durch die Liebe, so verlangt Gott auch nur Liebe, sie ist das *πλήρωμα τοῦ νόμου* (Röm. 13, 10.). Unter dem *νόμος* und den Propheten ist aber keineswegs bloß das A. T. zu verstehen, wie wenn etwa das A. T. in etwas Anderem ruhe, als in der Liebe; vielmehr rein als die göttliche, und als solche befaßt sie auch (wenn gleich nur im Keim) das neutestamentliche Leben mit in sich. Die Liebe erscheint demnach als das Allgenugsame auf

---

\*) Man drückt sich daher nicht passend aus, wenn man das Gebot der Gottesliebe so faßt: „liebe Gott über Alles.“ Dadurch wird nämlich Gott in ein falsches Verhältniß mit dem Geschaffenen gebracht. Der Mensch soll nicht Gott mehr lieben als die Creatur, sondern er soll diese (in ihrer Geschiedenheit von Gott, als solche) gar nicht lieben; wohl aber Alles in Gott und Gott in Allem. So soll auch der Mensch sich selbst nur in Gott (nach der wahren Idee seiner selbst), nicht nach seiner creatürlichen Abgefallenheit von Gott lieben; solche Liebe ist eben die Sünde und die Wurzel aller sündigen Thaten, weshalb sie in den Tod gegeben werden muß (Ec. 14, 26.).



allen Stufen der Entwicklung des sittlichen Lebens; auf der höchsten, wie auf der niedrigsten, geht Nichts über sie hinaus, denn Gott ist die Liebe (1 Joh. 4, 8.), und Niemand kann lieben außer Gott oder neben Gott, sondern nur in Gott. (Über das Verhältniß der Liebe zum Glauben vergl. man das zu Lc. 7, 48. Bemerkte.) Nach den Schlußworten bei Mr. hatte der Fragende den reichen Sinn der Worte des Herrn wohl gefaßt. Er bekannte, daß Jesus die Wahrheit geredet habe; es sey nur Ein Gott, eben deshalb sey er der Unvergleichliche, und der Mensch müsse sich ihm ohne Vorbehalt ergeben. Von solchem innern Opfer, erkannte er wohl, seyen die äußern, in der Verfassung des A. B. angeordneten, nur schwache Abbilder. (Ὁλοκαύτωμα = חֵטְא, ein Brandopfer, *Ivola* = חֵטְא bedeutet zwar auch ein blutiges Opfer [ein unblutiges Opfer heißt חֵטְאִי], das aber nicht ganz verbrannt ward.) Zu dieser Erkenntniß konnten die Schriften des A. T. leicht hinleiten, da in denselben oft die Erhabenheit der innern Gott gefälligen Gesinnung, über der äußern religiösen Form hervorgehoben wird (1 Sam. 15, 22. Ps. 40, 7. Hos. 6, 6.). Die Antwort des Pharisäers ist ihm ein Zeugniß seines empfänglichen Sinnes für Wahrheit\*). Der Evangelist bemerkt: *οὐ νουνεχὼς ἀπεκρίθη*. (Der Ausdruck findet sich im N. T. nur hier, sonst ist er, wie auch die Adjectivform *νουνεχής*, bei

---

\*) De Wette (zu Lc. 16, 27—31.) führt diese Stelle Mr. 12, 34. mit Mt. 5, 19. für die irrige Behauptung an, „daß nach dem synoptischen Christenthum Buße zu thun und das Gesetz zu erfüllen hinreichend zur Seligkeit sey.“ Die Synoptiker haben aber kein anderes Christenthum als die andern Schriftsteller des N. T. Daß sie von Jesu Opfertode selten reden (vergl. zu Mt. 20, 28.), rührt daher, weil Jesus vor der Vollendung seines Werkes nur andeutungsweise über diesen Punkt sprach, über den er die weitere Belehrung dem h. Geiste überließ. Nach der Auferstehung fehlte es nicht an Mittheilungen darüber (vergl. zu Lc. 24, 25 ff. 44 ff.). Die Antwort Jesu in dieser Stelle aber (Mr. 12, 34.) sagt nicht, daß der fragende Schriftgelehrte in seiner Seelenstellung für die Seligkeit geeignet sey, sondern nur, daß er nicht ferne vom Reiche Gottes, d. h. so beschaffen sey, daß er zum Eintritt in dasselbe wiedergeboren werden könne; ohne Wiedergeburt kann Niemand in's Reich Gottes gehen (Joh. 3, 3.); gar mancher aber ist unfähig geworden für die Wiedergeburt durch seine Untreue, die alle Empfänglichkeit für die Gnade in ihm erstickte.

Profanscribenten nicht selten.) Es ist aber *νουνεχῶς* nicht als identisch mit *φρονίμως* (Lc. 16, 8.) zu nehmen; die bloße Klugheit könnte nie ein Urtheil, als die folgenden Worte: *οὐ μακρὸν εἶ κ. τ. λ.* enthalten, begründen. Vielmehr müssen wir in dem *νουνεχῶς* die Beziehung auf den *νοῦς* festhalten (Vernunft), welcher als das Vermögen, Göttliches, Übersinnliches zu vernehmen, eben in seiner richtigen Anwendung die Möglichkeit des Eingehens in die übersinnliche Ordnung der Dinge bedingt. (Die *βασιλεία* ist hier nach ihrer geistigen Seite aufgefaßt, nach der sie als eine bereits gegenwärtige, zugängliche anzusehen ist.) Freilich ist aber das: *οὐ μακρὸν εἶναι ἀπὸ*, nicht identisch mit dem: *εἶναι ἐν τῇ βασιλείᾳ*. Das Seyn im Reiche Gottes giebt der Besiz der Liebe, der fragende Pharisäer erkannte aber mehr ihre Nothwendigkeit, um Gott gefallen zu können, als er sie selbst hatte. Die Richtigkeit seiner Erkenntniß, verbunden mit der Offenherzigkeit seines Bekenntnisses, ließ aber den Erlöser hoffen, daß er auch noch den wichtigen Schritt vom Wissen zum Wesen in Kraft der Gnade werde thun lernen.

41—46. Nach diesem Gespräch der Pharisäer mit Jesu, in dem Allen die Kraft der Weisheit anschaulich und eindrucklich geworden seyn mußte, die in dem Heilande wohnte, wagten sie nicht mehr, ihn zu fragen. Zum Beschluß aber richtete Jesus eine Frage an sie, um ihnen ihre Unwissenheit in göttlichen Dingen, die sie vergebens zu verbergen suchten, aufzudecken. Die Begebenheit schließt sich noch unmittelbar an das Vorhergehende an, so daß die *Φαρισαῖοι συνιγγμένοι* eben die in seiner Nähe und Gegenwart sich zusammenstellenden Pharisäer sind. (Mr. setzt hinzu: *ἐν τῷ ἱερῷ*, d. i. in einem der Vorhöfe oder der zum Tempel gehörigen Hallen, an welchem Ort auch alles andere Vorhergehende sich ereignet haben mag.) Bei der ganzen Erzählung braucht man nur von der Voraussetzung auszugehen, daß die pharisäischen Lehrer die höhere Natur des Messias verkannten (vergl. Joh. 10, 30 ff.), und in ihm bloß einen ausgezeichneten Menschen (*κατ' ἐκλογήν*, um seiner Tugend willen von Gott zum Messias erwählt, wie Tryphon beim Justinus M. sagt) sahen, um keine Schwierigkeit in derselben zu finden. Daß freilich die Pharisäer, der vom Herrn citirten (und anderer klarer) Stellen des N. T. ungeachtet, dieser Meinung zugethan seyn konnten,

beweist eben ihre Blindheit, die ihnen hier aufgedeckt werden sollte. Sie erklärten allgemein den Psalm für messianisch, (denn auf dieser Annahme beruht die ganze Argumentation Jesu, die Polemik der Juden dagegen entwickelte sich erst viel später; vergl. Hengstenberg's Christol. S. 140 f.), benutzten aber bloß die prächtige Sieges Schilderung, die derselbe enthält, für ihre Zwecke, und übersahen in ihrer Verblendung den Wink über die höhere Natur des Messias. Die messianische Erklärung des Psalms bestätigt übrigens der Erlöser in einer so entschiedenen Weise, daß man es für unmöglich hätte halten sollen, eben aus dieser Stelle die Beweisführung zu versuchen, Jesus habe die Beziehung auf den Messias eben geleugnet. Indesß was übersieht und ersieht nicht der Mensch Alles, wenn es gilt, seine Lieblingsmeinungen durchzusetzen? Der Erlöser nennt nicht nur David auf's Bestimmteste den Verfasser des Psalms, sondern schreibt ihm auch prophetische Begeisterung zu, in der er denselben gedichtet habe. (*Πνεῦμα* = *רוח*, das Princip aller höhern Erleuchtung und heiligen Begeisterung.) Die Citation aus Ps. 110, 1. ist übrigens genau nach den LXX. und findet sich auch Ap. Gesch. 2, 34. 1 Kor. 15, 25. Hebr. 10, 13. angeführt. Nichts kann demnach schlagender seyn als diese Stelle für den Beweis, daß Jesus selbst sich die göttliche Natur beilegte\*); wie er Joh. 8, 56. sich zu Abraham stellt, so hier zu David. In der Anführung der Schilderung des Messias, als des Siegers über alle seine Feinde, spricht der Herr auch zugleich den Pharisäern ihr Strafurtheil, und in sofern vermittelt diese Citation den Übergang zu der folgenden Rede Christi wider die Pharisäer, welche geradezu an die versammelte Volksmasse gerichtet ist, wodurch denn der Bruch mit der herrschenden Parthei als ein vollkommen vollzogener offen hingestellt wird. Das Volk übrigens war immer noch dem Erlöser zugethan und hörte seine Reden gern (Mt. 12, 37.).

---

\*) Irrig meinte J. D. Michaelis, daß der Herr in dem Psalm statt *יְהוָה* gelesen habe *יְהִי*. Dagegen ist hinreichend die Übersetzung *κύριός μου*. Das Beweisende für die göttliche Natur Christi liegt in dem: *κύριός ἐστις θεῶν μου*, worin die Theilnahme an der göttlichen Weltregierung ausgesprochen ist (vergl. zu Mt. 26, 64.).

## §. 7. Strafreden Christi wider die Pharifäer.

(Mt. 23, 1—39. Mr. 12, 38—40. Lc. 20, 45—47.)

Daß der Erlöser am Schluß dieser Gespräche mit den Pharifäern, sich an das Volk wendend, dieselben strafte, scheint nach der Übereinstimmung der drei Referenten, die alle hier antipharisäische Elemente mittheilen, nicht zu bezweifeln. Freilich aber ist höchst unwahrscheinlich, daß die ganze Rede, wie sie Mt. hier giebt, so vom Herrn gesprochen sey, besonders wegen des Verhältnisses dieser Rede zu einer verwandten bei Lc. (11, 39 ff., wo man die Bemerkungen vergleiche.). Es würde zwar immer denkbar seyn, daß Jesus ähnliche Gedanken, wie er sie früher schon äußerte, auch später wieder gegen die Pharifäer ausgesprochen habe; und demnach könnten beide Reden (bei Lc. und hier im Mt.) wörtlich so gehalten und genau wiedergegeben seyn. Allein hiergegen scheint doch zuvörderst schon der Umstand zu sprechen, daß die Übereinstimmung zwischen beiden zu groß ist, als daß dieselbe bloß aus der Wiederholung verwandter Gedanken erklärt werden könnte. In der Rede bei Mt. fehlt nichts von dem, was Lc. hat, und häufig stimmen die Worte buchstäblich zusammen. Überdies aber trägt die Rede bei Mt. eine Form, die mehr aus der Reflexion des Schriftstellers, als aus der Unmittelbarkeit der Rede hervorgegangen zu seyn scheint. Man könnte glauben, daß Mt. sie absichtlich der Bergpredigt gegenübergestellt und conform gemacht habe. Wie der Herr in jener mit seiner Lehre an das Volk begann, und in ihr die Wahrheit, welche er brachte, demselben an's Herz legte, so schließt er mit dieser die öffentliche Wirksamkeit, (denn alle fernere Reden im Mt., wie im Johannes, sind für den engsten Kreis der Jünger bestimmt,) und warnt in ihr vor dem Schein der Wahrheit. Den Seligpreisungen in der Bergpredigt stehen in der antipharisäischen Rede die Wehe's, als der Kern derselben, auf den sich Einleitung und Schluß beziehen, gegenüber (B. 14—33.). Während jene von dem allgemeinen Verhältniß der Schriftgelehrten und Pharifäer zur Theokratie ausgehend, die sittlichen Grundfehler derselben straft, heuchlerische Weichlichkeit gegen sich selbst und eitle Herrschsucht, (als deren Gegensatz an den Kindern Gottes der demüthige Ernst her-



vorgehoben wird) spricht dieser, an die Wehe's sich anschließend, die letzte Drohung aus. In beiden großen Reden daher stellt sich ein Act der richterlichen Thätigkeit Christi dar; in der Bergpredigt die segnende Form derselben, in dieser antipharisäischen Rede die strafende. Beide aber haben es nicht zu thun mit der Welt, als solcher, sondern mit Gliedern der βασιλεία, und solchen, die es seyn sollten und zu sein scheinen wollten. In dieser Auffassung verliert sich auch das Anstößige, welches die Rede wegen der großen Schärfe, die in ihr liegt, für den Sanftmüthigsten der Menschenfinder haben könnte. Ohne den Geist Gottes, der auf der einen Seite wie lautere Liebe des Guten, so lautern Haß des Bösen einflößt, und auf der andern die Fähigkeit mittheilt, die innere Stellung der Gemüther zu erkennen, ist freilich eine so positive Beurtheilung eines Andern, oder einer ganzen Gesellschaft, ohne Sünde undenkbar. (Daher der Befehl: „richtet nicht!“ Mt. 7, 1., der die Bestimmung der Schuld für den Nächsten verbietet, welche hier aber eben gemessen wird.) Aber in dem Erlöser ruhte der Geist der Liebe, wie der Wahrheit, ohne Maaß (Joh. 3, 34.), und in Kraft dieses Geistes richtete er auf Erden und richtet er im Himmel (vergl. in der apostolischen Wirkksamkeit etwas Ähnliches in der merkwürdigen Erzählung Ap. Gesch. 5, 3 ff., die auch aus der Kraft des göttlichen πνεῦμα, das dem Petrus mitgetheilt war, zu erklären ist.) Freilich aber ist auffallend, daß Jesus die γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ohne Ausnahme straft. (Unter den γραμματεῖς werden auch die Sadducäer mit befaßt, sofern sie des Gesetzes kundig waren; vergl. zu Lc. 10, 25.). Unter diesen Partheien mogten doch einzelne empfängliche Gemüther seyn, die nur durch äußerliche Verhältnisse an ihre Secte gebunden waren; von den Pharisäern wissen wir es ja aus den Beispielen eines Nicodemus, Gamaliel, Paulus gewiß; aus welchem Grunde werden diese nicht von Christo bestimmt ausgenommen? Die natürlichste Antwort ist wohl, daß der Erlöser nicht Individuen, sondern die ganze Richtung der das Volksleben des jüdischen Reichs beherrschenden Partheien strafen wollte. Diese trug, weil sie unter der Firma des Geistigen auf's Fleischliche gerichtet war, den Charakter der ἐπὶ νόκτωις, welchen Jesus vor allen hervorhebt. Die Fleischlichkeit, wenn sie sich als solche giebt, ist minder gefährlich, als das sich geistlich stellende Fleisch;

deshalb bekämpft Jesus weniger die Lasterhaften, als die Gleisner. Auch die Bessergefinnten unter den Schriftgelehrten und Pharisäern, in sofern sie der Richtung angehörten, mußten etwas von derselben in sich aufgenommen haben, und in sofern traf auch die Besten unter ihnen der Fluch, wie Paulus nach seiner Bekehrung richtig erkannte, in wiefern aber ihr besseres Selbst sich davon frei erhalten hatte, ging die Strafe über die Richtung, der sie äußerlich anhingen, nicht auf sie.

Wiewohl nun die ganze Darstellung des Ungöttlichen in der Richtung der heuchlerischen Theokraten eine nationale und temporale Farbe trägt; so liegen ihr doch ewige Ideen zum Grunde, die für alle Zeiten die gleiche Geltung haben. Wie die Sünde im Menschen zu allen Zeiten Viele die Sorge um das Heilige, ähnlich wie die Pharisäer, als Mittel brauchen ließ für irdische selbstsüchtige Zwecke, so ist auch die antipharisäische Rede des Herrn eine Strafpredigt wider die Heuchler aller Jahrhunderte, deren Form und Gestaltung zwar wechseln, deren Wesen oder Unwesen aber immer dasselbe bleibt.

1. Nach Mt. und Lc. sprach Jesus auch zu seinen Jüngern somit zu dem ganzen Kreise derer, die ihr Gemüth ihm zugewendet hatten. Mr. und Lc. schicken die allgemeine Formel: βλέπετε (προσέχετε) ἀπὸ τῶν γραμματέων, voraus, die bei Mt. fehlt. Wir müssen dieselbe aus Stellen, wie Mt. 16, 6. (11. 12.) Mr. 8, 15. Lc. 12, 1. (in welchen vor der ἑνὶ der Pharisäer gewarnt wurde,) ergänzen, indem es nach dem Vorausgeschickten nicht die Persönlichkeit aller einzelnen Pharisäer und Schriftgelehrten war, vor der der Herr warnen wollte, sondern ihre Richtung, die aber freilich mit der Persönlichkeit Mancher ganz und gar verwachsen war.

2. 3. Von dem allgemeinen Verhältniß der Pharisäer zur Theokratie und von dem des Volks zu denselben, geht der Herr aus. Um jedem Mißverständniß seiner Strafreden vorzubeugen, hebt er zuerst heraus, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten einen organisirten politischen Einfluß hätten, diesem, in sofern er factisch besteht, ermahnt Jesus, sollten sie Folge leisten. Jedem Versuch eigenmächtiger Selbsthülfe war dadurch die Berufung auf die Rede Christi abgeschnitten. Keineswegs sollte aber damit gesagt seyn, daß dieser Einfluß ein rechtmäßig erworbener, oder gar ein

Gott zugestandener sey. Denn wenn freilich nach göttlicher Ordnung der Priesterstand der Vertreter der theokratischen Anordnungen seyn sollte, so waren die Priester an sich doch nicht identisch mit den γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι. In diesen stellte sich vielmehr eine aus der Sünde hervorgegangene falsche Anwendung des priesterlichen Einflusses dar, und diese, nicht den priesterlichen Einfluß selbst, züchtigt der Herr. Ungeachtet des Falschen in der Stellung der Schriftgelehrten will aber doch Christus ihre factische Herrschaft anerkannt wissen (wie Röm. 13, 1.), ohne Zweifel von dem Grundsatz ausgehend, daß jede eigenmächtige Veränderung einer politischen oder religiösen Herrschaft, von unten herauf noch verderblicher ist als diese selbst, auch wenn sie an sich betrachtet, strengen Tadel verdient. Alle Veränderungen der Art müssen von oben her kommen, das heißt, durch die Kraft des höhern Geistes, der das für eine Zeit Geduldete aufzulösen beschlossen hat. (Die καθέδρα Μωσέως ist das Symbol für die gesammte theokratische Gewalt, die in Moses vereinigt war und sich nach ihm der Gesammtheit der theokratischen Vertreter, die den Hohenpriester an der Spitze hatte, mittheilte. — Wohl nicht ohne Absicht ist ἐκάθισαν gesetzt für die Thätigkeit der Pharisäer rückfichtlich dieser Gewalt. Καθίζω heißt nämlich eigentlich setzen, καθίζεσθαι sich setzen, d. i. sitzen. Im N. T. aber steht auch καθίζω intransitiv [Mt. 21, 7. Mr. 11, 7. Joh. 12, 14. Ap. Gesch. 2, 3. 13, 14]. Demnach hätte freilich hier καθίζουσι stehen können. Der Aorist drückt aber besser das sich gesetzt Haben und somit fortdauernde Sitzen aus. [Daher auch vom Sitzen Christi zur Rechten Gottes vorherrschend der Aorist ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ Θεοῦ gebraucht wird.] Daß übrigens die Wahl des Ausdrucks ἐκάθισαν eben das Selbsterwählte der Stellung der Schriftgelehrten bezeichnen soll, ist höchst wahrscheinlich.) Hierauf begründet Jesus die Vorschrift, der Lehre der Schriftgelehrten nachzukommen, nicht aber ihrem Thun, das ihrer Lehre selbst widerspräche. (In dem σοι ἂν εἰπωσιν ὑμῖν τηρεῖν scheint das τηρεῖν unächt. Es sollte wahrscheinlich das scheinbar zu allgemeine εἰπωσιν näher bestimmen. Es unterscheidet sich aber τηρεῖν vom ποιεῖν wohl so, daß jenes mehr das Innere, dieses mehr das Äußere bezeichnet. Eine Vorschrift, die bloß in's innere Leben fällt, kann man τηρεῖν, nicht aber ποιεῖν.) Hier ent-

steht aber die Schwierigkeit, wie dieser Befehl gemeint seyn möge. Da nämlich unter den Vorschriften der Pharisäer sich viele befanden (die sogenannten *deuterώσεις*, die zweite, bloß mündlich sich fortpflanzende Gesetzgebung, welche später im Talmud sich fixirte), welche im Worte Gottes des A. T. nicht begründet, sondern bloße Menschenfakungen waren (die B. 4. *γορτία δεσβάσταχτα* heißen), so fragt sich, ob die Absicht des Erlösers war, daß das Volk diesen Sakungen nachzukommen suchen sollte, oder aber ob der Gedanke mit der Restriction zu fassen seyn mögte: „sofern ihre Anordnungen mit dem Worte Gottes übereinstimmen.“ Ich kann mich nicht überzeugen, daß diese letztere Auffassung dem Sinne des Herrn gemäß ist, denn darnach wären eben die Volksmassen, als genauere Kenner des Gesetzes über ihre Vorsteher gestellt, und ein solches revolutionäres Mißverhältniß sollte gerade durch diese Ermahnung verhindert werden. Die Erklärung, allen Anordnungen der Pharisäer nachzukommen, involviret auch durchaus nichts Unpassendes. Wiewohl nämlich der Geist, aus dem dieselben hervorgegangen waren, ein falscher ist, so enthielten doch die Einrichtungen selbst nichts Sündliches; sie waren bloß sehr lästig, indem sie alle Lebensverhältnisse mit einer Menge kleinlicher Verordnungen umgaben, und daher die freie Bewegung hemmten. Im Gesetz des A. B. selbst aber lag nach Gottes Absicht etwas Ähnliches, das nur durch die Schriftgelehrten auf ein falsches Extrem getrieben war. Um so mehr konnte der Herr, der die Ordnungen des A. B. befolgt wissen wollte (Mt. 5, 19.), dieselbe Aufmerksamkeit für die pharisäischen Sakungen fordern, in sofern sie Anordnungen der factisch bestehenden geistlichen Obrigkeit waren. Ging Jemand mit Treue und Ernst in die Erfüllung dieser zahllosen Gesetzesmenge ein (was die heuchlerischen Pharisäer in Widerspruch mit sich selbst nicht thaten), so hatte derselbe keinen Schaden davon, vielmehr je ernstlicher er es meinte, desto schneller kam er zu dem vollen Segen des Gesetzes, nämlich zur Einsicht von seiner Sünde, und der Unmöglichkeit, es zu halten (Röm. 3, 20.). Dann aber war er auch geschickt für das Reich Gottes, und konnte, wenn er in Buße und Glauben in dasselbe eingetreten war, die höhere Stellung des innern Lebens im Gesetz gewinnen, zu der das äußere hinführen sollte.

4. Die Gesetzestreue wird in den grellsten Gegensatz mit der



heuchlerischen Untreue der Pharisäer gestellt. Ihre Satzungen werden einer Last verglichen (*φορτίον*, ähnlich ist *ζυγός* Mt. 11, 29. gebraucht), die sie ihrem ganzen Gewicht nach dem Volk auflasten (*ὤμος*, als Organ des Tragens), während sie selbst nicht von ferne (*δυστέλῳ*) Kraft aufwenden, um sie fortzubewegen. Nun will es aber scheinen, als wenn alle Forderungen der Pharisäer Kleinigkeiten wären gegen die des Heilandes. Er selbst nennt B. 23. die innern Pflichten *τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου*, und nicht allein diese will Christus erfüllt wissen (vergl. Mt. 5.), sondern er fordert auch (Lc. 14, 26.), daß der Mensch Vater, Mutter, Brüder, Schwestern, ja seine eigne *ψυχή* hasse um feinetwillen. Christus fordert also den ganzen Menschen mit allen seinen Kräften und Neigungen für sich, er verlangt *ἀγαπήσεις με ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου* u. t. l. (wie Mt. 22, 37. aus 5 Mos. 6, 5. von Gott gesagt war), während die Pharisäer nur einzelne Handlungen forderten. Schon oben (zu Lc. 14, 26.) ward bemerkt, daß diese Forderung eine Anmaßung involviren würde, die alle Anmaßungen aller Anmaßenden der Welt überböte, wenn nicht in der That und Wahrheit der Herr hätte sagen können: „wer mich siehet, siehet den Vater“ (Joh. 14, 9.). Seine Forderung daher, sich ihm ganz und ohne Vorbehalt zu übergeben, war zugleich die Äußerung der erhabensten Gnade und Barmherzigkeit; denn was der Herr fordert, das giebt er auch, und macht, daß man es kann, und in der Kraft der Liebe sind alle seine Gebote nicht schwer (1 Joh. 5, 3.). Von den Geboten des Herrn gilt also das große Wort: *da quod jubes, et jube quod vis*, und er darf kaum so gebeten werden, denn sein Gebot selbst ist Kraft und ewiges Leben (Joh. 12, 50.). Menschenatzungen aber sind, wenn sie auch noch so kleinlich und armselig sich gestalten, ein lastendes Joch, weil sie die Kraft der Liebe nie in die Seele hauchen können.

5—7. Heuchlerische Eitelkeit und Herrschsucht hebt der Herr als die falschen Grundstimmungen in der pharisäischen Richtung hervor, und absichtlich bleibt Jesus in der Schilderung derselben bei den äußerlichsten Äußerlichkeiten\*). (Die *φυλακτιήρια*, Schutzmittel, Amulette, waren Schriftstellen, die nach mißverstandenen

\*) Ganz parallel ist die Schilderung in der Bergpredigt (Mt. 6, 1 ff.),

Stellen des A. T. auf kleine Zettel geschrieben, in Kästchen gelegt und vor die Stirn mit Riemen [תפילין] gebunden wurden. Die heutigen Juden gebrauchen sie noch. In Lundius jüd. Heiligth. S. 800. findet sich eine Abbildung von denselben. — Die *χράσπεδα τῶν ἱματίων*, auf hebräisch תפילין [4 Mos. 15, 38.], waren Purpurläppchen an den Gewändern. Diese waren von Moses selbst angeordnet, als symbolische Erinnerungsmittel des Berufs der Kinder Israel.) Die Ehre vor Menschen ist der Göthe, dem sie huldigen. (Der Name רב = רבֿי als Ehrenname findet sich erst nach dem Exil. Er wird sowohl Fürsten als ausgezeichneten Lehrern gegeben. Die titelsüchtigen Rabbinen unterschieden später רב, רבֿי und רבֿנן, so daß der letztere Name der höchste Ehrentitel war. Vergl. Buxt. lex. p. 2172 sqq. und 2176.)

8—10. An diese Rüge der pharisäischen Eitelkeit schließt Christus die Ermahnung zur Demuth für alle seine Jünger. Niemand soll sich unter ihnen mit dem Namen *ῥαββί, πατήρ, καθηγητής*, nennen lassen. Als Grund wird das gemeinsame Verhältniß Aller zu Gott, und zu Gott in Christo hervorgehoben. Alle Glieder der *βασιλεία* bilden eine Familie, deren Glieder somit alle Brüder sind, unter Einem Schöpfer und Erlöser. (Ephes. 3, 5. 6.) Jeder Einzelne soll seinen selbstständigen Mittelpunkt außer der Zeit in der himmlischen Welt haben, nicht aber an einen Mittelpunkt auf Erden mit seinem Wesen sich fesseln. (B. 8. ist die Lesart *διδάσκαλος*, als Erklärung von *ῥαββί* [vergl. Joh. 1, 39.], dem *καθηγητής* ohne Zweifel vorzuziehen. *Καθηγητής* entstand vermuthlich, weil man glaubte, daß Jesus den Namen *διδάσκαλος* nicht verboten haben könne. Das *καθηγητής*, von *καθηγέομαι*, entspricht dem *ὁδηγός*, in der Bedeutung Führer, Leiter. In der alt-griechischen Kirche nannte man die Äbte und Äbtissinnen der Klöster auch *καθηγούμενος, καθηγούμενη*. — Was den Namen *πατήρ* betrifft für geistliche Lehrer, so findet sich derselbe schon im A. T. 2 Kön. 6, 21. Dem Namen liegt die Idee einer geistigen Geburt zum Grunde, welche durch Mittheilung und Unterricht gleichsam vollzogen wird, weshalb auch

---

wo der eiteln Äußerlichkeit der Pharisäer die wahrhafte Innerlichkeit der Kinder Gottes entgegengestellt wird.

die Schüler  $\text{תלמידי}$ ,  $\text{τελμα}$ , heißen. Hier entsteht aber die Frage, wie diese Erklärung des Erlösers vereinigt gedacht werden kann mit der Praxis der Apostel und der spätern Kirche. Daß Jesus selbst häufig Rabbi in den Evangelien genannt wird, ist zwar nach diesen Worten ganz recht, indem eben Jesus, als der den Einen Vater offenbarende einige Sohn Gottes, als der wahre  $\text{καθ'ηρέτης}$  anerkannt werden soll\*); in den apostolischen Briefen herrscht aber schon durchweg die Unterscheidung der Glieder der Gemeinde in lehrende und lernende, und sehr bald, so wie der Mangel einer Kirchenverfassung fühlbar ward, entstanden gewisse Abstufungen unter den die Gemeinen leitenden Personen. Es scheint auch eine solche Unterscheidung der Stellungen bei jeder Kirchenverfassung so unvermeidlich, daß sie sich, nur unter andern Namen, überall wiederholt; sind aber die Stellungen verschieden, so ist nicht abzusehen, weshalb nicht auch Bezeichnungen für diese Verschiedenheit gebraucht werden sollen. Und doch leugnet dies der Herr hier so entschieden, daß an dem Gedanken selbst Nichts geändert werden kann. Am einfachsten löst sich die Schwierigkeit, wenn wir (wie Mt. 5.) den idealen Zustand der Kirche unterscheiden von dem factisch bestehenden\*\*). In dem letztern können die Gesetze, welche für die wahre Kirche gelten, nicht vollständig in Ausübung kommen, weil sie noch einen geselligen Charakter an sich trägt. Dieser erfordert nothwendig, wie das N. T. es bestätigt, eine Verfassung, die auf einer gewissen Form von Subordination beruht. In einer idealen Gestalt aber kennt die Kirche nichts der Art, selbst keinen subtilen Unterschied, wie Philo zwischen  $\text{νιοῦς λόγου}$  und  $\text{τοῦ ὄντος}$  machte; vielmehr

---

\*) Johannes der Täufer heißt Joh. 3, 26. auch Rabbi, aber im Munde seiner Schüler.

\*\*) Besser wohl so, daß Christi Ausspruch zwar für die reale Kirche gilt, aber nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste nach zu verstehen ist. Mögen auch verschiedene Stellungen und Ämter in der Kirche nöthig seyn, so sollen dieselben doch nur als Dienste, nicht als Würden, betrachtet werden, so daß der Beamte der Kirche sich seiner Ranggleichheit mit jedem frommen Gemeindegliede bewußt bleibt. Nicht ein Amt zu haben, sondern im Leben in Christo gefördert zu seyn, verleiht Würde in der Kirche Jesu Christi. (C.)

wird vorausgesetzt, daß in jedem Gliede der *βασιλεία* ein unmittelbares Band mit dem Ewigen geknüpft ist und die Nothwendigkeit der Vermittlung gänzlich aufgehoben erscheint. Was Jesus hier ausspricht, ist somit dasselbe, was der Prophet (Jerem. 31, 34.) sagt: „Keiner wird den andern lehren und sagen: erkenne den Herrn; sondern sie sollen mich Alle kennen, beide klein und groß.“

11. 12. Daß aber damit freilich die Unterschiede von groß und klein auch in der *βασιλεία* nicht aufgehoben werden sollen, zeigt das Folgende klar, indem vom *μεῖζων* die Rede ist. Nur will der Herr andeuten, gerade wie Mt. 20, 26., wo dieselben Worte vorkamen, daß im Reiche Gottes, nach seiner idealen geistigen Form, ein völlig anderer Maasstab für groß und klein, Herr und Diener gilt, als in der Welt. In dieser ist Macht und Einsicht der Maasstab der Herrschaft, in jenem die Liebe. Zu dieser, und zwar zu ihrer erhabensten Äußerung derselben, der sich selbst erniedrigenden, sich zum Schwachen und Bedürftigen gern herablassenden Liebe, ermahnt nun der Herr, im Gegensatz gegen die pharisäische Selbsterhebung, seine Jünger (vergl. über die Gnome zu Lc. 14, 11.). Beide Gedanken in diesen Versen sind übrigens von der Art, daß sie wohl öfter gesprochen seyn mögen. Besonders die Gnome, welche schon im N. T. (Ezech. 21, 26.) Anklänge hat, scheint sprichwörtlich gewesen zu seyn; vom Rabbi Hillel wird ein verwandter Gedanke mitgetheilt: *humilitas mea est elevatio mea, et elevatio mea humilitas mea*. Nur spricht sich in dem Gedanken, nach der Fassung der Gnome im N. T., weit bestimmter das Erniedrigen als ein Act der Selbstverleugnung aus, während es in den frühern Anklängen mehr als eine unwillkürliche Erniedrigung (wie bei Hiob) erscheint, die äußere Umstände herbeiführen.

13. 14. Diese beiden Verse werden von mehreren neuern Kritikern umgestellt und gewiß mit Recht. (Auch Schulz in seiner Ausgabe des N. T. folgt Griesbach hierin.) Es ist aber auch die Aechtheit des V. 14. im Mt. überhaupt bestritten und behauptet, er scheine aus Mr. und Lc. herübergenommen. Wirklich fehlt der Vers auch in den Handschriften B D L u. a., und überdies scheint das *καὶ προσευχόμενοι*, das bei Mr. und Lc. ganz passend steht, bei Mt. aber nicht, diese Hypothese sehr zu begünsti-



gen. Vielleicht ist indeß im Mt. eben nur dieser Zusatz: καὶ προ-  
γάζει, den auch einige (obwohl nicht gerade wichtige) Handschrif-  
ten auslassen, unächt; es ist mir nämlich wenig wahrscheinlich,  
daß in so viele Codices der Vers eingedrungen seyn sollte. Wenn  
aber ein Theil desselben dem Mt. ursprünglich angehörte, konnte  
leicht derselbe aus den beiden andern Evangelisten vervollstän-  
digt werden. Dem V. 13. liegt bei dem κλείειν τὴν βασ. das  
Bild von einem Palast oder Tempel der Wahrheit und Weis-  
heit zum Grunde, dem das Reich Gottes verglichen wird. Durch  
ihre heuchlerische, nicht auf das innere Wesen, sondern auf die  
äußere Form sehende Gesinnung hielten die Pharisäer nicht nur  
sich, sondern auch Andere vom Eintritt in die neue heilige  
Lebensgemeinschaft ab, die der Erlöser gründete. Etwas modi-  
ficirt braucht dasselbe Bild Lc. 11, 52. in der Parallele: ἤρατε  
τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως. (Für ἤρατε liest Cod. D. ἐκρύψατε,  
das aber nur Erklärung des ἤρατε ist, das hier wegnehmen, ent-  
ziehen, bedeutet.) Unter der Erkenntniß ist hier offenbar nicht  
der Gesammtinhalt des Evangeliums zu verstehen, denn dieser  
kam erst den εἰσερχομένοις εἰς τὴν βασιλείαν zu. Vielmehr be-  
zeichnet die γνώσις hier die Erkenntniß Jesu als des wahren,  
von allen Propheten verheißenen Messias. Diese konnten die  
Schriftgelehrten und sollten sie haben, als interpretes legis  
divinae, sie hatten aber in heuchlerischer Verkehrtheit diese Er-  
kenntniß, die ihnen den Eingang in's Reich Gottes möglich ma-  
chen sollte, verscherzt. Merkwürdig ist, daß Lc. 11, 52. der  
Aorist gewählt ist (εἰσῆλθετε und ἐκωλύσατε), während im Mt.  
das Präsens steht. Die letztere Ausdrucksweise ist die stärkere,  
(der Aorist des Lc. paßt zu der Annahme, daß jene Worte frü-  
her gesprochen sind, als noch eine Wendung der Pharisäer denk-  
bar war), sie setzt die widerstrebende Thätigkeit als eine bleibende  
und fortgesetzte, deren Änderung nicht zu erwarten stehe. V. 14.  
schildert die heuchlerische Habsucht der Pharisäer, die sie die Be-  
dürftigsten und Schutzlosesten (χῆραι) des Nothdürftigsten (οἰκτιᾶ)  
berauben ließ, unter frommer Form (πρόφασις, Vorwand, Schein).  
Wegen dieser Vereinigung des Heuchlerischen mit dem Ungerech-  
ten erscheint ihre Schuld (und deren Folge das κρίμα = κατό-  
κριμα) auch doppelt groß.

15. Drittens straft der Herr die Proselytensucht der Pha-

risäer\*). (Hier ist *ἐχθρά* gebraucht, gewöhnlicher ist τὸ *ἐχθρόν*. *Προσέλυτοι* findet sich im N. T. nur noch Ap. Gesch. 2, 11. 6, 5. 13, 43. Gewöhnlich heißen die Heiden, welche sich an die Kirche des N. T. angeschlossen, im N. T. *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τὸν Θεόν*. Über die Unterscheidung zwischen Proselyten des Thors und der Gerechtigkeit vergl. Winer im Reallexic.) Als das Verderblichste derselben bezeichnet der Erlöser wieder, daß sie auch Andern (den Befebrten) schaden, indem sich die von ihnen Befebrten nur noch mehr verschulden, als die Befebrer selbst. Diese *ἀπώλεια* der Proselyten bildet den Gegensatz mit ihrer angeblich beabsichtigten *σωτηρία*. (*Υἱὸς γέννητος* bezeichnet den der Gehenna [vergl. zu Lc. 16, 24.] und der Strafe in ihr Anheimfallenden.) Der Ausdruck geht daher auf die Steigerung der Schuld bei dem Proselyten. Wie der Herr aber eine solche in dem vorliegenden Verhältniß annehmen könne, ist nicht sogleich einzusehen, indem der Verführer doch nach göttlichem und menschlichem Recht immer strafbarer ist, als der Verführte. Sagt man, der falsche Eifer der Befebrten gestaltet sich in ihnen stärker, als bei den Befebrern selbst\*\*); so könnte dies doch nur die Schuld steigern, wenn der Eifer mit einem Wissen von seiner Verkehrtheit gepaart wäre, was nicht vorauszusetzen ist. Man hat sich vielmehr die Sache so zu denken: Die Pharisäer wurden doch immer durch den allgemeinen Geist, der die Mosaische Religionsverfassung befeelte, gehalten und getragen; diese geistige Stütze fehlte den Heiden, die sich an die jüdische Kirche angeschlossen. Die göttliche Wahrheit erhielten sie durch einen sehr unlautern Canal, dem Heidnischen hatten sie nicht gänzlich abgesagt, und so entstand eine unglückselige Halbheit bei solchen Men-

---

\*) Von dem Eifer der Juden, für ihre Religion Anhänger zu gewinnen, sprechen oft die heidnischen Schriftsteller. Vergl. hierüber die Abhandlung von Danz (Jena 1688.) de cura Judaeorum in proselytis faciendis, aufgenommen findet sich dieselbe in Meuschenii N. T. e Talmude illustratum p. 649 sqq.

\*\*) Dafür spricht die Stelle des Justinus M. (dial. c. Tryph. pag. 350. edit. Sylb.), wo es von den Proselyten heißt: διαλύτερον Ἰουδαίων βλάσφημοῦσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἡμᾶς τοὺς εἰς αὐτὸν πιστεύοντας, καὶ φονεῖν καὶ ἀδικεῖν βούλονται, κατὰ πάντα γὰρ ἡμῖν ἐξομοιοῦσθαι σπεύδουσι.

schen, die sie noch weiter vom göttlichen Leben entfremdete, als ihre Befehrer selbst davon entfernt waren. [Scheinbefehrung zum Scheinglauben hat die traurigsten Erfolge. Befehrung zur bloßen Form — sey es des Cultus, sey es des Dogma — ohne Wiedergeburt, führt stets zum (liturgistischen oder orthodoxistischen) Fanatismus, und im Grade des Fanatismus sind daher die unwiedergeborenen Schüler schlimmer, als die ursprünglich in geistlichem Leben stehenden aber geistlich erkrankten Lehrer.]

16—22. Als viertes Moment hebt der Erlöser das heuchlerische Spiel der Pharisäer mit Eidschwüren hervor. Wie zu allen Zeiten die Selbstsucht, wenn sie ein Interesse darin findet, sich unter religiösen Formen zu bewegen, dem Ernst der Wahrheit durch Täuschereien auszuweichen weiß, so äußerte sie sich auch unter den Pharisäern. Um zu selbstsüchtigen Zwecken von Eiden dispensiren zu können, unterschieden sie zwischen haltbaren und unhaltbaren Eiden. Den Schwur beim Tempel oder beim Altar gaben sie für geringer aus, als den beim Golde des Tempels, (worunter wohl der Tempelschatz, nicht die goldenen Verzierungen des Tempels zu verstehen sind\*), oder bei der Opfergabe geleisteten. Gerade wie Mt. 5, 34—36. zeigt Christus das Leere solcher Distinctionen, indem er nachweist, wie jeder Schwur im letzten Grunde auf Gott, als den allein Wahrhaftigen, geht; die Schwüre beim Tempel, Himmel, Altar, haben daher nur Sinn, wenn man diese erschaffenen Dinge in ihrer Relation zum Ewigen auffaßt\*\*). Die ganze Argumentation ist demnach eigentlich ein Commentar zu dem Strafwort: ὁδνηοὶ τυφλοί, indem sie den die Leitung des Volkes Gottes sich anmaßenden Schriftgelehrten und Pharisäern ihre Blindheit in göttlichen Dingen aufdeckt; diese Menschen erkannten nicht einmal das Wesen des Schwurs, und wollten casuistische Distinctionen in die Lehre einführen.

---

\*) Vergl. Lightfoot zu d. St. Der Gedanke erhält durch diese Beziehung etwas Pikantes; die γιλαργυνοὶ halten den Schwur beim Mamon, ihrem Gözen, für den kräftigsten (Ec. 16, 14.).

\*\*) Dieser Gedanke, welcher deutlich der ganzen Argumentation Jesu zum Grunde liegt, verbietet die Beziehung des κατοικίας (B. 21.) auf den im Tempel angehäuften Reichtum.

23. 24. Fünftens straft Jesus die heuchlerische Mikrologie der Pharifäer, der zufolge fie die äußerlichften Kleinigkeiten mit ängftlichem Geift beachteten, dagegen aber die tiefften ethifchen Grundfätze forglos verkannten. Das Verzehnten war im Mofaifchen Gefez nicht gerade auf jede Kleinigkeit ausgedehnt, die mikrologifchen Rabbinen aber fezten in die ängftliche Anwendung der Vorfchrift ihren eigentlichen Gottesdienft. Die genannten Pflanzen find folche, die von geringem Gebrauch und ohne fonderlichen Werth find. (Das ἡδίοςμος ift gleichbedeutend mit μίνθα oder μίνθη, Minze, mentha. — Ἀνηθον ift Dill, anethum. — Κόμινον, cuminum, Kümmel. Ähnlich dem hebräifchen קיזז Jef. 28, 25. 27. — Lc. in der Parallele 11, 42. hat das allgemeine πᾶν λάχανον, worunter jene Pflanzen als Arten rubricirt werden können; dann aber noch das befondere πήγανον, das dem lateinifchen ruta, Raute, entspricht.) — Als das wahrhaft Schwierige im Gefez (womit die äußerliche Genauigkeit mehr als ein Ausweichen der Schwierigkeit dargeftellt ift) nennt Mt. κρίσις, ἔλεος, πίστις, Lc. dagegen die κρίσις und die ἀγάπη Θεοῦ. Das ἀφῆκατε (wofür Lc. παρέχεσθε hat) nöthigt bei den genannten Gegenftänden an Thätigkeiten der Menfchen zu denken. Die ἀγάπη bei Lc. führt demnach auf ἔλεος bei Mt. zurück, indem die Barmherzigkeit nur die Liebe in ihrer Äußerung gegen Leidende ift. Diefe übten die Pharifäer nicht, indem fie bloß bei der ftrengen Gerechtigkeit ftehen blieben. Die κρίσις fteht gleich δικαιοσύνη (vergl. Jef. 11, 4. nach den LXX.). Diefer Ausdruck bezeichnet hier aber nicht ftrengere Gerechtigkeit, denn diefe fuchten die Pharifäer allerdings zu üben; vielmehr ift es wie חַסְדִּים in der Bedeutung „Güte, Nachficht“ zu faffen (vergl. darüber zu Röm. 3, 21.). Κρίσις ift daher das Allgemeine, ἔλεος das Befondere. Zu beiden fügt dann Mt. noch die πίστις hinzu, worunter wieder nicht bloß richtige Vorftellungen über Gott und göttliche Dinge zu verftehen find, denn diefe fehlten den Pharifäern nicht, fondern diejenige Gemüthsftellung, in welcher der Menfch fähig ift, wahrhaft göttliche Kräfte zu empfangen. Die genaue Befolgung der Gefezesvorfchriften verwirft übrigens der Herr nicht. In Übereinstimmung mit Mt. 5, 19. will der Heiland auch die unwefentlich fcheinenden Gebote des A. T. genau erfüllt wiffen. Nur freilich der peinliche Geift, in



dem die Pharifäer ftanden, auf der einen, und die freche Gefetzesverachtung, die fich in ihnen zu Tage legte, auf der andern Seite, verdienten die Rüge, welche der Herr ihnen gab. Die B. 24. angeführte fprichwörtliche Redensart ftraft eben diefe Vereinigung der greßten Untreue gegen Gottes Gebot im Innern, mit der peinlichften Treue im Äußerlichen. (*Διύλινω*, durchfeihen, durchgießen. Über den Gebrauch des Worts in den griechifchen Überfetzungen des N. B. vergl. Schleußner im Lex. über die LXX. Vol. II. p. 177. — *Κόρυψ*, Gegenfatz von *κάμηλος*, kleines Thierchen im Wein, das als unrein forgfältig von den peinlichen Gefeszerfüllern aus den Getränken entfernt ward. Das Kameel fteht als großes unreines Thier dem kleinen gegenüber.)

25. 26. Die Erwähnung des Getränks führt fchließlich zur Rüge der Heuchelei hinüber, welche die Pharifäer mit höchfter Sorgfalt das Äußere (an Gefäßen) reinigen, das Innere aber unrein laffen ließ. Diefelben faßten demnach die Reinigungsgefetze des N. T. wieder bloß nach ihrer äußerlichen Seite auf, unbekümmert um die Idee, die ihnen zum Grunde lag. (Für *παροψίς*, das übrigens die Attiker nicht von der Schüffel, fondernd von der Speife brauchen, hat Lc. 11, 39. *πίναξ*.) — Unter dem *ἔσωθεν* ift das in der Schüffel Enthaltene, als durch Unlauterkeiten Erworbene zu verftehen, wie Lc. 11, 41. das *ὅτις ἐλεημοσύνην* deutlich zeigt. Da aber das durch die Sünde zufammengebrachte Gut, nicht als folches das unreine ift, fondernd nur in Verbindung mit der Gefinnung, fo geht das *ἔσωθεν* nothwendig auch auf die Gefinnung mit; Inneres und Äußeres laffen fich hier in keiner Weife trennen. Deshalb wird auch B. 26. an die innere Reinigung erft die äußere, als eine, die in der That den Namen der Erfüllung der göttlichen Gefetze verdient, angefchloffen. — (Übrigens dürfte die gewöhnliche Lesart *ἀκρασίας*, doch ftatt der von Griesbach, Schulz u. A. recipirten *ἀδικίας* vorzuziehen feyn. Freilich find für *ἀδικίας* die Handschriften C E F G H K S, während nur B D L *ἀκρασίας* lefen; allein die Erklärung der Entftehung von *ἀδικίας* aus *ἀκρασίας* ift auch offenbar leichter, als umgekehrt; zumal wenn man annimmt, daß Abfchreiber bei der Vergleichung von Lc., der *πονηρός* hat, eine Conformität zwifchen beiden Evangeliften bilden

wollten, die ἀκραιώτης nicht zu geben schien. — Ἀκρασία ist übrigens hier im weitern Sinn, als inneres Beherrschtseyn von Leidenschaften, aufzufassen. 1 Kor. 7, 5. ist es so von geschlechtlichen Verhältnissen gebraucht.) Lc. hat diesen Gedanken mit eigenthümlichen Zusätzen ausgeführt (Lc. 11, 40. 41.), die nicht ohne Schwierigkeiten sind. Eben in diesen Schwierigkeiten liegt aber der Beweis, daß die Worte gewiß ursprünglich in diesem Zusammenhange gesprochen wurden. Zuvörderst soll nämlich die Frage: οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔσωθεν, καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησε, die Pharisäer von der Verkehrtheit ihres Strebens, den Gesetzen der Reinigkeit äußerlich zu genügen, während sie dieselben doch innerlich übertraten, überzeugen. V. 41. giebt dann eine Ermahnung, wie die Reinigkeit des Außern und Innern verbunden werden soll. In der Frage ist schwierig, wie der Erlöser plötzlich zum ποιεῖν übergehen könne, da im Vorhergehenden Nichts diesen Übergang zu motiviren scheint. Der vermittelnde Gedanke dürfte aber dieser seyn. Der Grund, weshalb die Pharisäer auf äußere Reinigung so ängstlich sahen, war kein anderer, als weil sie durch die Erfüllung der Reinigungsgesetze den göttlichen Anordnungen nachzukommen strebten. Derselbe Gott aber, den sie als Gesetzgeber (somit als Herrn und Urheber) im Außern anerkannten, war es auch in der innern Welt; in dieser entzogen sie sich nur heuchlerisch seiner Herrschaft. Gegen diese Auffassung kann nicht angeführt werden, daß ἔσωθεν nicht auf das innere Leben gehen könne, weil V. 41. τὰ ἐνόντια auf die Speise zurückweise; denn es ist schon erinnert, daß die Speisen (und überhaupt irdischer Besitz), als solche, nicht gemeint seyn können, weil an ihnen nur vermöge der Gesinnung des Besitzers eine ἀδικία haften kann; und deshalb ist auch die Berufung auf den Sprachgebrauch, wornach ποιεῖν = ἵππ for reinigen gebraucht wird (vergl. Gesenius im Lex. u. d. W.), hier abzuweisen. (Dem Satz muß überdies, um diese Auffassung geltend zu machen, die fragende Form genommen werden; auch der Aorist ἐποίησε paßt dazu nicht.) Die Zurückführung auf den einigen wahren Gesetzgeber der innern und äußern Welt leitet dann ganz natürlich auf die Ermahnung, nach seinem Willen die rechte Reinigkeit zu suchen. Diese besteht aber eben in Änderung der Gesinnung. Statt der habgütigen Gesinnung wird die mittheilende, liebe-

volle empfohlen, die (nach Lc. 16, 1 ff.) den μαμμωνᾶς ἀδίκως zu Zwecken der Menschenliebe verwendet. Der Ausdruck τὰ ἐνόντα geht daher hier wieder auf das Äußere in Verbindung mit der Gesinnung; nur die Änderung dieser giebt dem Gebrauch jenes eine ethische Bedeutung.

27. 28. Die innere Unreinheit der Pharisäer in Hinsicht auf Geiz und Habsucht leitet siebentes den Herrn zur Rüge der allgemeinen moralischen Unlauterkeit hin, die sie unter dem Deckmantel einer scheinbaren δικαιοσύνη zu verbergen mußten. Jesus vergleicht sie zu dem Ende mit Gräbern, die innerlich Moder umschließen, äußerlich aber hübsch aufgeputzt erscheinen. (Κορίαν oder κοριάζον mit Kalk überziehen, weißen. Es findet sich noch Ap. Gesch. 23, 3.). Lc. 11, 44. hat das Bild ein wenig modificirt; er vergleicht die Pharisäer mit μυημεῖα ἄδηλα, über die die Menschen hinschreiten, ohne sie zu bemerken und sich so verunreinigen. Passender ist aber die Vergleichung bei Mt., indem nach derselben auch die äußerlich scheinende Gerechtigkeit der Pharisäer im Bilde ausgesprochen ist.

29—33. Endlich achtens geht der Heiland von den Gräbern, mit denen er die Pharisäer vergleicht, zu jenen Grabmalen über, die sie prunkend den Propheten der Vorzeit errichteten, in düsterhaftem Sinn sich überredend, in ihren Herzen sey jene böse Wurzel nicht, die in ihren Vätern so bittere Früchte getragen hatte. Christus leitet aber daraus ab, daß sie wider sich selbst zeugen und sich als Nachkommen von Prophetenmördern zu erkennen geben; die Schuld ihres Geschlechts hatten sie durch ächte Buße so wenig gut zu machen gesucht, daß sie vielmehr sich selbst rechtfertigend ihre Väter anklagten, aber doch das Maaß der Schuld zu ihrem Verderben ganz erfüllten \*). Schwierig ist in dieser Stelle der Gedanke vom Verhältniß der Sünde der Vorfahren zu den Nachkommen; dieselbe scheint hier vom Herrn den Pharisäern als eine Schuld vorgerückt zu werden, während nur die persönliche Sünde eine Schuld zu geben scheint. Christus spricht aber in diesen Worten nichts Anderes aus, als was das A. T. in der Stelle 2 Mos. 20, 5. lehrt, wo es heißt: Gott

\*) Die Form ἤμεθα von ἤμην ist eine später in Gebrauch gekommene Form. (Vergl. Winer's Gramm. Th. I. S. 34.)

sucht die Sünde der Väter heim an den Kindern bis in's dritte und vierte Glied, und was Röm. 5, 12 ff. ausführlich entwickelt wird. Das  $\text{אָבֶרֶט}$  setzt nothwendig das Vorhandenseyn der Sünde der Väter in den Kindern voraus, indem der gerechte Gott die Sünde nur strafen kann, wo sie ist. Der Gedanke verständigt sich dem christlichen Bewußtseyn leicht, wenn man von der biblischen Grundidee ausgeht, daß die einzelnen menschlichen Individualitäten nicht als gänzlich isolirt dastehende Einzelwesen, sondern als Glieder der Gesamtheit aufgefaßt werden müssen; und demnach es eben so sehr der Fluch der Sünde, als auch der Segen der Gerechtigkeit ist, daß sie nicht bloß den einzelnen Sünder oder Gerechten, sondern auch die Umgebungen afficiren. Wie also im Außern die Verschwendung des Vaters auch die Kinder zu Bettlern macht, so schadet auch die Sünde der Ältern den Kindern. Die falschen Folgerungen, die aus diesem Grundsatz gemacht werden könnten, heben sich dadurch auf, daß in jedem Gliede der Nachkommen die Möglichkeit ist, durch wahre Buße Vergebung der Sünden zu empfangen, wenn von ihm die vorhandenen Mittel des Heils treu benützt werden \*). Durch das ganze A. T. herrscht aber die bezeichnete Grundidee, daß es ein Segen sey, fromme, ein Unsegen, gottlose Vorfahren gehabt zu haben. Im N. T. tritt dagegen der leibliche Zusammenhang mehr in den Hintergrund, weil die Lehre einer neuen Geburt durch den Geist in demselben klar herausgebildet ist. Der Erlöser spricht hier indeß für Personen, die ganz dem alttestamentlichen Standpunkt angehörten und nimmt daher eine Idee auf, die für denselben ihre volle Wahrheit hat. Von der Sünde der Väter unterscheidet der Herr ausdrücklich die eigne:  $\text{καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν}$ . Auffallend ist in diesem Gedanken das  $\text{μέτρον τῶν πατέρων}$ , man erwartet  $\text{μέτρον ὑμῶν}$ . Allein wie der einzelne Mensch das Maasß der ihm von Gott zugestandenen Langmuth erfüllen und so dem Verderben anheim

---

\*) Hierauf bezieht sich im Folgenden Mt. 23, 33. das  $\text{οὐκ ἠδελήσατε}$ . Sie fielen erst den Folgen ihrer Sünde anheim, nachdem sie alle Versuche, sie zum Bewußtseyn von derselben zu bringen, vereitelt hatten. Vergl. über das Verhältniß der Individuen zur Gesamtheit das Nähere zu Röm. 11, 1.



fallen kann, so auch ein Volk, als Gesamtheit (gleichsam als größeres Individuum) betrachtet. Von diesem Gesichtspunkte aus bezeichnet der Erlöser die Sünde Israels als Eine in den Vätern schon begonnene Gesamtsünde, welche durch die schwarze That der Pharisäer an dem Herrn ihre Spitze erreichte. (Die Lesart *πληρώσατε* ist ohne Zweifel den erleichternden Lesarten *ἐπληρώσατε* oder *πληρώσετε* vorzuziehen, als die schwerere. Der Imperativ enthält eine wehmüthige Ironie über den Contrast, den der Verus der Pharisäer und ihre scheinbare Gerechtigkeit mit ihrer innern Sünde bildete. Nachdem sie alle Versuche des sanftmüthigen Erlösers, sie zur Buße zu führen, mit verstocktem Sinn abgewiesen hatten, blieb ihm Nichts, als sie mit den Worten, erfüllet nun auch ihr das Maaß eurer Väter, ihrem Verderben zu überlassen. Die Worte drücken die göttliche Zulassung aus, ohne welche auch der Böse seine Bosheit nicht vollführen kann.) Die Pharisäer werden schließlich unverhohlen als Schlangenbrut bezeichnet (vergl. zu Mt. 3, 7.), die den Samen ihres Vaters in sich tragen und nach den Werken desselben thun (Joh. 8, 44.). Die Worte wollen im Munde des Sohnes der Liebe fast zu hart dünken, aber gegen die Bosheit ist das eben die Offenbarung der Liebe, die ja eben auch Gerechtigkeit und Wahrheit ist, daß sie als solche gehaßt und gerichtet wird. Der sanftmüthige Erlöser ist derselbe, der auch die Kelter des Jornes Gottes tritt (Jes. 63, 13. Offenb. 19, 13.). Auch von diesen Versen hat Lc. 11, 47. 48. eine Parallele; nur freilich modificirt er wieder den Gedanken auf eigenthümliche Weise, aber so, daß schwerlich wahrscheinlich gemacht werden kann, daß er die ursprüngliche Form der Rede Jesu erhalten hat. Nach dem Gedanken beim Mt. erscheint deutlich das *οἰκοδομεῖν τὰ μνημεῖα* (die Parallele mit *κοσμεῖν* Mt. 23, 29. macht wahrscheinlich, daß *οἰκοδομεῖν* hier als erneuern, restauriren zu fassen ist) als symbolischer Ausdruck für „ehrende Anerkennung darlegen.“ Lc. hat dagegen, wie die Worte: *ἔρα μαρτυρεῖτε καὶ συνευδοκεῖτε τοῖς ἔργοις τῶν πατέρων ὑμῶν* zeigen, den Ausdruck parallel mit *ἀποκτείνειν* genommen, so daß folgender Sinn der Worte entsteht: „ihr und eure Väter seyd ganz Eines Sinnes, und in euren Werken übereinstimmend; jene tödteten die Propheten und ihr baut ihre Gräber; ihr arbeitet also gemeinschaftlich an ihrer Vernichtung.“ Das *οἰκοδομεῖν*

μνημεῖα bezeichnet demnach im Zusammenhange des Lc. ebenfalls eine feindselige Thätigkeit, wohl aber mit dem Nebenbegriff des Heuchlerischen. Scheinbar thut ihr eine Art Liebesdienst, im Wesentlichen arbeitet ihr aber mit euern Vätern Hand in Hand. (Storr bezog das *μνημεῖα οἰκοδομεῖν* auf die zur Zeit der Pharisäer selbst lebenden Propheten, z. B. den Täufer, dann entsteht die Schwierigkeit, daß *αὐτοί* einmal auf die alten, das andere Mal auf die spätern Propheten geht. Erklären ließe sich dies nun wohl; es ist nämlich immer der ganze Prophetenstand als Object der Verfolgungen zu denken, und somit in alter und neuer Zeit das Object eins und dasselbige; allein man kann der Schwierigkeit ganz ausweichen, wenn man, wie eben angegeben wurde, die Stelle so faßt, daß die Pharisäer als Mitschuldige des Mordes ihrer Väter dargestellt werden; die Einen morden, die Andern bereiten das Grab, um den Mord mit ewiger Vergessenheit zu bedecken. (*Συνευδοκέω*, billigen, mit Freuden in Etwas einstimmen. Ap. Gesch. 8, 1. 22, 20. Röm. 1, 32. In den Apokryphen findet es sich 1 Macc. 1, 60. 2 Macc. 11, 24.)

34. Auf das gewaltige Drohwort: *πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεννῆς*, läßt der Herr noch eine merkwürdige Erklärung über die Rathschlüsse Gottes folgen. Die Sendung gott-erleuchteter Männer, welche den Heilsbedürftigen Frieden und ewiges Leben bringt, wird den Unlautern und Bösen Veranlassung zu ihrem Verderben. Christus ist (auch in seinen Boten) gesetzt *εἰς πτώσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραήλ* (Lc. 2, 34.). Schwierig ist aber die Stelle, wenn man Lc. vergleicht. Während nach Mt. Jesus selbst diese Worte spricht, erscheinen sie bei Lc. 11, 49. als eine Citation: *διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ κ. τ. λ.* Freilich aber findet sich weder im A. T., noch in einer apokryphischen Schrift ein Ausspruch dieser Art \*), und die Berufung auf eine verloren gegangene Weissagung dürfte wohl

---

\*) Doch finden sich sehr verwandte Stellen, z. B. 2 Chron. 24, 19., welche die LXX. geben: *καὶ ἀπέστειλε (Θεὸς) πρὸς αὐτοὺς προφητίαν ἐπιστρέφειν πρὸς κύριον καὶ οὐκ ἤκουσαν, καὶ διεμαρτύρατο αὐτοῖς καὶ οὐκ ἐλήθουσιν.* Da 2 Chron. 24, 20. die Erzählung vom Zacharias folgt, fragt sich noch, ob nicht der Herr die Citation des A. T. berücksichtigte und nur ein wenig ausführte.

nur im äußersten Nothfall anrathlich seyn. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich nun, daß auch die Worte bei Mt. nicht so gefaßt werden können, daß der Heiland in denselben bloß von den künftig durch ihn auszusendenden Boten, also den Aposteln und Jüngern, spricht, denn V. 35. geschieht des Abel und früherer *δίκαιοι* Erwähnung. Auch gewinnt der Aorist *ἐπορεύσατε* nur Bedeutung, wenn unter dem Zacharias ein bereits früher ermordeter Gerechter verstanden wird, wodurch sich denn auch die Annahme bestätigt findet, daß die Ausgesendeten nicht bloß die Apostel, sondern auch die früher gesendeten Heiligen und Propheten des N. T. bedeuten sollen. Ist aber das, dann spricht auch der Erlöser bei Mt. nicht bloß als eine in den Schranken des zeitlichen Lebens befangene Persönlichkeit, sondern er redet als der Sohn Gottes, als die wesentliche Weisheit (Sprichw. 8. vergl. das Nähere über die *σοφία* zu Joh. 1, 1.), welche bei Lc. redend eingeführt wird, durch deren Vermittlung von Anfang an alle Propheten und heiligen Männer Gottes auftraten (Weish. Sal. 7, 27.). Dann wäre eigentlich kein wesentlicher Unterschied zwischen Mt. und Lc. \*). Nach Beiden spricht dann die ewige Weisheit, die in Christo Mensch ward, den ewigen Rathschluß aus (das Präsens bei Mt. *ἀποστέλλω*, bezeichnet die reine ewige Gegenwart Gottes; Lc. hat das erleichternde Futurum) Boten an das Volk Israel zu senden und weissagt das Benehmen des Volks gegen dieselben. Nur rücksichtlich der Form ist die Ursprünglichkeit wohl auf Seiten des Lc. Im Mt. ist gleich die Erklärung des Ausspruchs gegeben und Jesus selbst als die göttliche *σοφία* bezeichnet worden; eben dadurch aber wird der Übergang etwas ungenau. Das *διὰ τοῦτο* nämlich, das bei Lc. genau in den Zusammenhang hineingeht (der Sinn ist nämlich: ihr erfüllt mit eurem Betragen nur den Rathschluß der ewigen Weisheit; eure Väter tödteten die Propheten, ihr baut ihnen Gräber, deshalb hat auch die Weisheit gesagt u. s. w.), steht bei Mt. ohne rechte

---

\*) De Wette (zu Lc. 11, 49.) findet Bedenken dies anzunehmen, er sieht vielmehr in dem Ausdrucke eine spätere dogmatisirende Bezeichnung, ähnlich dem *λόγος* bei Joh., die nicht in den Mund des Redenden paßt. Aber wenn Jesus sich bei Joh. selbst die Wahrheit, die Auferstehung, das Leben nennt, warum soll er sich nicht auch als die Weisheit bezeichnen?

Beziehung. Frißsche (zu d. St.) will es auf πληρώσατε τὸ μέτρον B. 32. zurückbeziehen, was freilich einen guten Sinn giebt, nur etwas hart scheint wegen des dazwischen tretenden B. 33. Die Ergänzung von εἶπεν ἡ σοφία scheint mir leichter; diese Citationsformel ließ Mt. weg, weil Jesus unverhüllt als der Redende erscheinen sollte. Ist aber die Form der Rede bei Lc. die ursprüngliche, so fragt sich, weshalb der Herr eben diese Form gewählt haben mag, um den Gedanken auszudrücken, den er aussprechen wollte. Vermuthlich aus Schonung des Volks; selbst die Wohlgefinnten konnten den Gedanken nicht tragen, daß in Christo die ewige Weisheit selbst rede (seinen Jüngern sogar ward die Vorstellung schwer, Joh. 14, 9.), deshalb ließ er dem Gedanken eine Hülle, welche dem Schwachen nicht auffiel, dem Einsichtsvollen aber die tiefere Erkenntniß nicht entzog. Auffallend scheint, daß der Erlöser (nach Mt.) einige der zu sendenden ποταμισταίς (= סוֹפְרִים) nennt. Der Ausdruck ist hier (wie Mt. 13, 52.) in edlem Sinn und im Gegensatz mit den pharisäischen Schriftgelehrten gebraucht; man könnte ergänzen: „wahrhafte Kenner des Wortes Gottes will ich euch senden, die das sind, was ihr seyn solltet und zu seyn vorgebet.“ Eine Schwierigkeit bildet noch im Mt. das σταυρώσετε. Da nämlich die Juden die Kreuzesstrafe nicht ausübten, so kann man weder annehmen, daß einer der ältern Propheten gekreuzigt wäre, noch ist aus späterer Zeit etwas der Art bekannt. Freilich hat man das Beispiel des Simeon (des ἀδελφὸς τοῦ κυρίου) angeführt, der (nach Euseb. H. E. III. 32. edit. Stroth. p. 169.) gekreuzigt ward. Allein da er nach der Zerstörung Jerusalems, also nach den gedrohten Strafgerichten, starb, so scheint er weniger zu berücksichtigen. Es bleibt daher höchst wahrscheinlich, daß der Erlöser sich selbst mit in die Reihe der Gottgesendeten einschließt. Daß er aber zugleich auf sich selbst die Sendung zurückführt, ist aus der doppelten Relation erklärlich, in der Jesus von sich sprechen konnte; einmal konnte er von seinem ewigen idealen Seyn aus reden, dann vom Standpunkte seiner individuellen zeitlichen Erscheinung aus.

35. An die Weissagung des Verfahrens wider die Boten Gottes schließt sich die Drohung der Strafe dafür. (Die Formel αἷμα ἔρχεται ἐπὶ τινα [Mt. 27, 25.] bezeichnet die Schuldanrech-



nung eines Mordes \*). *Αἷμα δικαίων* oder *ἀδίκων* = *קִדְּמֵי צְדִיקִים*. Dem Ausdruck liegt die Vorstellung zum Grunde, daß das Blut der Träger der *ψυχή* ist. 5 Mos. 12, 23.) Dem *ὅπως ἔλθῃ* ist durchaus nicht die eigenthümliche Kraft zu nehmen (was geschieht, wenn *ὅπως* gefaßt wird [*ἐκβατικῶς*] vom Ausgang; es bezieht sich vielmehr zurück auf *διὰ τοῦτο* und bezeichnet die Absicht); der schwierige Gedanke, daß Gott Boten sendet, damit sie verworfen, und die Verwerfenden gestraft werden, ist zu erklären wie die Stelle Mt. 13, 13 ff., wo man die Erklärung nachsehe. Schwierig erscheint in diesem Verse zuvörderst das *ἐφ' ὑμᾶς*. Soll nämlich das *ὑμεῖς* auf die gerade gegenwärtigen Pharisäer gehen, so ist nicht abzusehen, weshalb gerade sie für alles vergossene Blut der Gerechten verantwortlich seyn sollen; will man aber das *ὑμεῖς* auf das ganze Volk, auch auf die früheren Geschlechter beziehen, so scheint es in die Rede nicht zu passen, die doch vor bestimmten Persönlichkeiten gesprochen ist. Am einfachsten erklärt man sich dies so, daß Jesus die Pharisäer und Schriftgelehrten als Repräsentanten des ganzen Volks auffaßt \*\*), so daß in ihnen die Gesamtheit mit zu denken ist. Sie so ansehend, konnte Jesus wohl sagen: *ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφῆτας*, weil ja auch die Pharisäer mit dem ganzen Volk Segen von ihrer Sendung hätten haben können, durch die der Gesamtheit sich mittheilende Wirksamkeit derselben. Dann aber will das *ἐκχυνόμενον ἐπὶ τῆς γῆς* hyperbolisch erscheinen, indem doch die Pharisäer nicht für den Mord von Gerechten unter allen Völkern verantwortlich gedacht werden können. Hier ist aber nicht zu übersehen, daß in dieser Stelle keineswegs vom Morde natürlich gerechter Menschen die Rede ist, dergleichen auch Heiden hatten, sondern von Erleuchteten durch den göttlichen Geist. So geneigt man nun auch seyn mag, bei Männern wie Zoroaster, Plato u. A. nach dem Beispiel eines Justinus M. eine Einwirkung des *λόγος σπερματικός* anzunehmen, so muß doch

\*) 2c. 11, 50. 51. hat dafür die Formel: *ἐκχυνθήσεται αἷμα ἐπὶ τὸν οὐρανόν* nach dem Hebräischen: *קִדְּמֵי צְדִיקִים*.

\*\*) Besser: als Repräsentanten der damaligen Generation. Über sie sollte (anno 70) der (3 Mos. 28. gedrohte) Fluch kommen, den alle Generationen nach einander aufgehäuft hatten. (C.)

immer zwischen der Erleuchtung solcher weisen Heiden und der Erleuchtung der untrüglichen Boten Gottes an sein Volk ein spezifischer Unterschied gesetzt werden. Die centrale Wirksamkeit Gottes auf den menschlichen *voûs* concentrirte sich ganz auf die Propheten und Weisen im Volke Israel, und deshalb konnte von der Schuld Israels, nach welcher sie diese besonders legitimirten Boten Gottes verachteten und mißhandelten, als von einer solchen die Rede seyn, welche die Heiligen des Erdbodens vertilgt hätte. Abel ist als der erste dieser Heiligen genannt, weil er, im Gegensatz mit Cain (1 Joh. 3, 12.), als der Repräsentant des ganzen Geschlechts der Frommen aufgefaßt werden kann. Ueberdies war es nicht ungewöhnlich bei den Rabbinen, die antediluvianischen Nachkommen Seth's, der Abel ersetzte, als Propheten zu betrachten (vergl. zu 2 Petr. 2, 5. Jud. B. 14.). Der erste in der Genesiß genannte gemordete Fromme wird nun mit dem letzten Beispiel eines Prophetenmordes, dessen in der h. Schrift des A. T. Erwähnung geschieht, mit dem Zacharias (vergl. 2 Chron. 24, 20.) zusammengestellt. Von demselben wird ganz übereinstimmend mit den Worten des Mt. wie des Lc. (der Letztere hat nur *οἶκον* für *ναοῦ* gesetzt) berichtet: er sey (auf Befehl des Königs Joas) im Vorhofe des Tempels (nach den LXX. ἐν αὐλῇ οἴκου κυρίου) gesteinigt. Das *θυσιαστήριον*, von dem die Evangelisten schreiben, ist der große Brandopferaltar, der unter freiem Himmel vor dem Eingang in das eigentliche Tempelgebäude stand. Diese Übereinstimmung mit jener Begebenheit, wie auch der Gebrauch des Aorist (*ἐγορεύσατε*), machen im höchsten Grade wahrscheinlich, daß der Herr auf jene Stelle in der Chronik zielt. Auffallend ist dabei nur der Umstand, daß jener Zacharias nicht ein Sohn des Barachias, sondern des Jojada (זכריה, bei den LXX. *Ἰωδὰς*) war. Die Annahmen, daß Zacharias zwei Väter gehabt haben möge, einen leiblichen und einen Pflichtvater; oder daß der Prophet Zacharias gemeint sey, von welchem im Kanon des A. T. Weissagungen erhalten sind, weil er ein Sohn Barachias war (von dessen Tode im Tempel aber Nichts bekannt ist), oder daß ursprünglich die Lesart *τὸς Ἰωδὰς* gewesen wäre (nach Hieronymus lasen die Nazaräer in ihrem Evangelio so; vergl. meine Gesch. der Ev. S. 77.) sind als willkürlich zurückzuweisen. Es fragt sich nur, ob der von Josephus (B. J. IV, 6. 4.) er-

wähnte Zacharias, Sohn des Baruch, den die Zeloten im Tempel ermordeten, gemeint seyn könne. Mir ist dies aus folgenden Gründen durchaus unwahrscheinlich. 1) Ist der Name Baruch nicht identisch mit Barachias (ברכיה); 2) war der vom Josephus erwähnte Zacharias kein Prophet, darauf kommt aber eben hier Alles an; es ist die Rede von dem Morde der durch die σοφία τοῦ Θεοῦ an das Volk ausdrücklich Gesendeten; 3) ist das Tempus (ἐφονεύσατε) dann nicht passend, indem der Mord des von Josephus erwähnten Zacharias damals, als Jesus diese Worte sprach, noch zukünftig war. (Die von Einigen hier angenommene enallage temporum ist gänzlich unstatthaft.) Hält man daher nur fest, daß Jesus aus dem ersten und aus dem letzten Buch der Schrift (nach der Stellung der Bücher im Grundtext) citiren wollte, um anzudeuten, daß sich dieses Betragen gegen die Boten Gottes in der der Sünde sich hingebenden Hälfte des Geschlechts, von Anfang an (nach Lc. 11, 50. ἀπὸ καταβολῆς κόσμου) durch die ganze Geschichte hinziehe; so kann nichts Wesentliches gegen die Beziehung auf die Stelle 2 Chron. 24, 20. eingewendet werden. In der Annahme, daß Mt. den Namen des Vaters des Gemordeten verwechselte, etwa mit dem Vater des Zacharias, von dem wir Drakel in dem Kanon des A. T. haben, liegt uns nichts Anstößiges, und wir entscheiden uns lieber dafür, als daß wir zu irgend einer gezwungenen Annahme uns bekennen mögten \*).

36. Alles dieses unschuldig vergossene Blut der Gottesboten (πάντα ταῦτα ist nicht auf das vorhergehende Weherufen zu beziehen, das zeigt Lc. 11, 51. in der Parallele, wo wieder ἐκζητηθήσεται gebraucht ist) wird nun, spricht der Herr, an dieser γενεά seine Folgen offenbaren. (Bei Lc. ist auch 11, 50. das ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης mit ἐκζητηθήν zu verbinden, wie B. 51. — nicht aber mit ἐκχυνόμενον ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.) Unter der γενεᾷ αὐτῇ sind die damals zusammenlebenden Menschen zu

---

\*) Weder von Jesus noch von den Evangelisten ist ein solcher Verstoß, eine solche Unkenntniß des A. T., denkbar. Weit natürlicher ist die Annahme, daß Sojada nicht der Vater, sondern der Großvater des Zacharias war (Sojada war bereits gestorben, und zwar in einem Alter von 130 Jahren [2 Chron. 24, 15.], ehe Zacharias zum Propheten erweckt ward), und daß eine mündliche (gleichviel ob begründete oder sagenhafte, jedenfalls zu Jesu Zeit recipirte) Tradition den Namen des Vaters des Zacharias nannte. (C.)

verstehen (Volk heißt *yeveá* im N. T. nie und auch nicht in der profanen Gracität \*)), diese werden aufgefaßt als die reifgewordene böse Frucht, in der sich die Sünde der Gesamtheit der Vorfahren concentrirt und so die großen Strafgerichte Gottes herbeiruft. Die Strafbarkeit und die Bestraftheit auch der früher gestorbenen Geschlechter ist damit nicht geleugnet, nur die Steigerung der Sünde wird behauptet; die Kinder der Prophetenmörder reifen zu Christusmördern heran.

37—39. Die letzten Verse dieser langen Rede wurden schon Lc. 13, 34. 35. erklärt. Sie standen dort in so eigenthümlichem, genauem Zusammenhange, daß wir nicht umhin konnten, ihre Stellung dort als die ursprüngliche zu betrachten. Nichts desto weniger hat sie auch Mt. in den passendsten Zusammenhang gebracht, und durch dieselben den schönsten Übergang zu Mt. 24. gebildet, indem B. 39. von der Wiederkunft Christi die Rede ist. Wenn aber bisher von den Pharisäern gehandelt war, und hier Jerusalem als die ungehorsame und ungetreue beklagt wird, so ist dies nur in sofern eine Differenz, als statt der Individualitäten der theokratische Mittelpunkt genannt wird, in dem dieselben herrschen, und von wo aus sie ihren Einfluß auf das ganze Volk ausüben. Wichtig ist noch in dieser Stelle das: *οὐκ ἠθελήσατε* \*\*), verglichen mit der verwandten Stelle Lc. 19, 42., in welcher das Verkennen des Heils dem Nichtwissen zugeschrieben ist. Wollten wir das Eine oder das Andere als ein Absolutes fassen, so würde ein unpassender Sinn entstehen. Das totale Nichtwissen würde die Schuld; das totale Nichtwollen jede Möglichkeit der Umkehr ausschließen. Beides aber, in seiner Relativität gefaßt, erklärt sich wechselseitig. Ohne Eindruck von der göttlichen Würde des Erlösers konnte keiner unter den Pharisäern geblieben seyn; statt aber diesem Eindruck Raum zu lassen im Innern, drängten

\*) Vergl. über *yeveá* noch zu Mt. 24, 34.

\*\*) Ungemein lehrreich ist dieser Gedanke für das Dogma von der freien Selbstbestimmung des Menschen. Die Macht des Allmächtigen erscheint als Dymnast vor der Hartnäckigkeit des Geschöpfes und hat nur Thränen (Lc. 19, 41.), um sie zu überwinden. Eben diese Thränen der reinsten Liebe aber üben die gewaltigste Kraft aus, indem sie (was keine Allmacht vermag, weil sie es nicht wollen kann) den widerstrebenden Willen zu freier Liebesneigung stimmen.



sie denselben zurück und verhielten sich dadurch allerdings die tiefere gründlichere Erkenntniß Christi und seiner Bestimmung für ihr ewiges Heil, aber dieses Nichtwissen wurzelte doch in dem anfänglichen Nichtwollen und war demnach ein höchst strafbares. Es blieb indeß immer in einem solchen Zustande die Möglichkeit der Rückkehr, indem die tiefere Erkenntniß, wenn sie einmal gegeben ward, noch Buße wirken konnte; deshalb schließt sich auch die Rede (B. 39.) mit einem Blick in eine Zeit, wo der in seiner Unscheinbarkeit verkannte Erlöser sich in Herrlichkeit offenbaren, und dann selbst von Vielen unter denen begrüßt werden wird, die ihn hier verwarfen. (Vergl. das zu Lc. 13, 35. Bemerkte.) Mit dem vorhergehenden B. 33. harmonirt dieser Gedanke einfach so, daß in jenem Verse die Voraussetzung des Beharrens in der alten Gesinnung, in diesem die Voraussetzung der Sinnesänderung zu machen ist, um in beiden Stellen das Wahre zu finden.

### §. 8. Von der Gabe der Wittwe.

(Mr. 12, 41—44. Lc. 21, 1—4.)

Die folgende kleine Erzählung von der Wittwe, welche Jesus am Gotteskasten beobachtete, ist von Mr. und Lc. nicht bloß um ihrer selbst willen aufgenommen; sie paßt auch sehr genau in den Zusammenhang hinein. Beide Evangelisten deuten nur mit wenigen Worten, die der Erzählung von der Wittwe unmittelbar vorhergehen, die antipharisäische Rede Jesu an; in dieser Andeutung findet sich aber eben der Zug, welcher die Habsucht der Pharisäer in's grellste Licht stellt, daß sie armen Wittwen unter religiösen Scheinzwecken ihr Habe und Gut abzulocken wissen. Unmittelbar hieran reiht sich nun die Schilderung einer Wittwe, die aus freiwilliger Liebe ihr Alles Gott opfert, und diese Arme wird nun gepriesen. Offenbar soll durch den aus dieser Zusammenstellung hervorgehenden Contrast der Eindruck des sündlichen Wesens der Pharisäer verstärkt werden. Diese stehen in einem ganz weltlichen Streben nach irdischen Gütern, die sie auch oft auf unerlaubtem Wege sich aneignen, und von diesen geben sie denn Gott ein dürftiges Almosen; die Wittwe aber liebte Gott von ganzem Herzen und von ganzem Gemüthe, sie opferte ihm ihr Alles. Demnach ist die Wittwe, als Symbol ächter, auf-

opfernder Liebe und Selbstverleugnung, den Pharisäern, den Repräsentanten scheinheiligen Sinnes, entgegengestellt. Auffallend scheint in dieser kleinen Erzählung voll reichen Sinnes, daß der Herr das Einlegen in das *γαζοφυλάκιον* in der That als Gaben, die Gott dargebracht werden, hervorhebt; da doch scheinen will, als sey dieser Tempelschatz nur der Besitz der eigensüchtigen Priesterschaft, und wäre es demnach besser gewesen, ihrer Habsucht nicht durch neue Gaben Vorschub zu thun. Allein Christus faßt auch hier die theokratischen Institute in ihrem factischen Bestehen und nach ihrer idealen Bestimmung auf, die durch den Mißbrauch wohl getrübt, nie aber vernichtet werden konnte. Dem zufolge hatte der Tempelschatz in der That eine würdige Bestimmung zur Erhaltung des ganzen äußern Tempelcultus, und vom Standpunkte des Geschehes aus ward daher mit Recht ein Opfer an den Tempelschatz als ein Opfer, das Gott selbst dargebracht ward, betrachtet. Mißt man die That der Wittve daher nur nach der innern Gesinnung, nicht nach der äußern Erscheinung, so ist sie für alle Verhältnisse ein Bild der sich ganz hingebenden Liebe, und diese eben soll im Gegensatz gegen die Scheinliebe der Phariseer durch die Erzählung gelehrt werden.

Die beiden Relationen des Mr. und Lc. stimmen in der Hauptsache überein, ja oft (vergl. Mr. 12, 44. mit Lc. 21, 4.) so genau, daß man eine Benutzung desselben griechischen Textes (wahrscheinlich hat Mr. hier den Lc. benutzt) voraussetzen muß. Mr. hat aber nach seiner Sitte die Relation etwas breiter ausgebildet und einzelne belebende Züge hinzugethan. (3. B. B. 43. das *προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*.) Was die Scene der Handlung anlangt, so war dieselbe der sogenannte Vorhof der Weiber; in demselben standen 13 Trompeten ähnlich gestaltete, eiserne Gefäße (die von dieser Form *תִּרְצִיז* hießen), in welche die den Tempel Besuchenden ihre Gaben niederlegten. (Vergl. Winer im Reallex.) [Ein einheitliches *γαζοφυλάκιον* — und zwar als ein an der Wand stehender einzelner Gegenstand — wird Jos. ant. 19, 6, 1. erwähnt. — Es ist dies das hier gemeinte, und darf nicht verwechselt werden mit den *γαζοφυλάκιοις*, d. i. Geldgewölben, welche die reichen Juden später, während der Belagerung, im Tempel einrichteten, Jos. b. j. 5, 5, 2. 6, 5, 2.] Die arme Wittve (Lc. hat *πενιχρὸς* = *πένης*, תָּנַי, das

sich im N. T. nur hier findet) legte zwei der kleinsten Münzen hinein (vergl. zu Lc. 12, 59. über λεπτόν), die aber ihre ganze Habe bildeten. (Vergl. Lc. 8, 43. 15, 12., wo sich βίος in derselben Bedeutung findet. Mr. erklärt es: πάντα ὅσα εἶχεν.) Deshalb heißt es, sie gab mehr (πλεῖον) als die Reichen, sie gab ἐκ τῆς ἰστερήσεως αὐτῆς. Dieser Ausdruck bildet den Gegensatz mit dem περισσεύον der Reichen, und erhält dadurch seine nähere Bestimmung. Da es heißt: ἐκ τῆς ἰστερήσεως (Lc. hat ὑστερήματος) ἔβαλεν, so kann keine absolute Abwesenheit des Besitzes dadurch bezeichnet seyn, sondern nur eine relative; so daß der Sinn ist: „sie gab im Drange aufopfernder Liebe von ihrem geringen Besitze so viel hin, daß sie so gut wie Nichts übrig behielt; die Reichen gaben nur Wenig nach Verhältniß ihres ausgedehnten Besitzes.“

### §. 9. Weissagungen Jesu über die letzten Dinge.

(Mt. 24, 1—25, 46. Mr. 13, 1—37. Lc. 21, 5—38.)

Was zuvörderst die Form der großen prophetischen Rede Christi anlangt, mit der Mt. den Bericht vom Aufenthalte Jesu in Jerusalem vor seinem Leiden schließt, so verräth sich dieselbe offenbar wieder als eine Composition des Evangelisten. Mt. hat darin die vom Erlöser zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Verhältnissen ausgesprochenen Weissagungen über die Zeit seiner Zukunft zusammengestellt. Freilich leidet es keinen Zweifel, daß bei dem letzten Aufenthalt Christi in Jerusalem von ihm eine längere Rede über die zu erwartenden Ereignisse gehalten worden ist. Es lag in der Natur der Verhältnisse, daß der Herr beim Abschiede von den Seinen ihnen leitende Gesichtspunkte für die Zukunft gab; und die Übereinstimmung aller drei Evangelisten in der Angabe der Zeit und Ortsverhältnisse und dem allgemeinen Inhalt der Rede bürgt für die Richtigkeit ihrer Mittheilung; die Art und Weise aber, wie Lc. (besonders Cap. 17.) Elemente, die sich bei Mt. in dieser Rede finden, in ihren eigenthümlichen historischen Zusammenhang mit andern loca- len und temporellen Verhältnissen setzt, macht höchst wahrscheinlich, daß Mt. nach seiner Gewohnheit auch hier wieder verwandte Gedanken, die zu anderer Zeit gesprochen waren, in die letzte

Hauptrede verschmolzen hat [?]. Die Stücke indeß, welche Mt. allein hat, besonders die schönen Parabeln über die Zukunft Christi (Mt. 25.), passen so vollkommen für die letzten Tage des Zusammenseyns Christi mit seinen Jüngern, daß nicht zu bezweifeln ist, er habe hierin genauer und ausführlicher als die Andern berichtet, daß er sie in diese Zeit verlegt. So gewiß aber seyn dürfte, daß Mt. auch hier wieder uns eine Redecomposition überliefert hat, so ist doch zu bestreiten, daß diese Rede des Mt. ein untergeordnetes Ganzes sey. Schleiermacher (über die Schriften des Lc. S. 217 ff.) hat besonders darauf aufmerksam zu machen gesucht, daß die Stellen der großen Rede (Mt. 24.), welche bei Lc. in anderm Zusammenhange stehen, den Gedankengang bei Mt. völlig unterbrechen. Zuvörderst erinnert dieser Gelehrte, daß sich Mt. 24, 42. unmittelbar an B. 36. anschließe; das Dazwischenstehende sey aus Lc. 17, 23 ff. in den Mt. gekommen, passe aber gar nicht in den Zusammenhang des Evangelisten. Denn da Gott dem Noah eben zu rechter Zeit den Rast zu bauen befohlen habe, so wäre es eben so gut gewesen, als habe er ihm Zeit und Stunde geoffenbart; dazu passe aber nicht die Ermahnung zu wachen, weil sie die Stunde nicht wüßten. Diese Bemerkung dürfte indeß deshalb nicht haltbar seyn, weil dem Noah keineswegs durch die allgemeine Aufgabe ein Schiff zu bauen Zeit und Stunde bestimmt war; vielmehr bewährte sich in der Folgsamkeit Noah's gegen den göttlichen Befehl, ohne daß er Zeit und Stunde wußte, eben sein Glaube und sein Gehorsam. Gleichermåßen war auch den Jüngern gesagt, die Zukunft des Herrn sey nahe, und in Folge dieser Erinnerung sollten auch die Jünger in Wachsamkeit ihren Glauben bewähren. Eben so ist auch die andere Bemerkung Schleiermacher's unhaltbar, daß Mt. 24, 27. nicht zu B. 26. paßt. Er meint nämlich, die Jünger könnten nicht gewarnt werden, zu dem falschen Messias hinauszugehen, weil er schnell und überall zugleich käme, sondern weil er noch gar nicht da sey. Allein die Schilderung der Allgegenwart seiner Zukunft wird ja nur deshalb hier eingeschaltet, weil in ihr ein Kennzeichen (nicht ein Grund für das Nicht-hinausgehen) der wahren Zukunft enthalten ist, dem zufolge die Erscheinung des wahren Messias von dem Auftreten der Pseudochriste unterschieden werden kann. Die Anführung eines solchen



Kennzeichens ist aber hier ganz am Orte, und der Gedanke des folgenden Verses (V. 28.) besagt, nur unter der Form eines andern Bildes, dasselbe, daß die Zukunft des Menschensohnes plötzlich hereinbricht und in ihrer Annäherung bedingt wird durch das wachsende Verderben der Welt. Am auffallendsten soll aber nach Schleiermacher das Unzusammenhängende bei Mt. in V. 29. hervortreten. Diesem Verse zufolge scheine es nämlich, als solle das Zeichen des Menschensohnes und er selbst, erst folgen nach jener *παρουσία*, die dem Blitz gleich wäre, wogegen V. 29. sich schön an V. 24. anschlüsse. Allein auch diese Bemerkung ist ohne Bedeutung, denn V. 27. ward ja nicht der *παρουσία* in ihrem historischen Verhältniß zu andern Begebenheiten Erwähnung gethan, sondern nur vorläufig ein Kennzeichen der wahren Parusie aufgeführt, woran sie von dem Auftreten falscher Christi unterschieden werden könne. Es konnte demnach recht wohl V. 29. die weitere Exposition der historischen Momente, welche der eigentlichen Parusie vorhergehen, folgen. Auch in dieser Rede zeigt Mt., bei aller Freiheit in der Composition, doch Gabe der Anordnung in der Reihenfolge der Gedanken, indem er ganz logisch von der politischen und moralischen Verderbniß ausgeht, dann zu den Bewegungen der himmlischen Regionen, welche der großen Katastrophe vorhergehen, hinüberleitet, und mit Schilderung der Fürsorge Gottes für seine Gläubigen bei dem Eintreten derselben und mit angemessenen Ermahnungen schließt.

Rücksichtlich des Inhalts nun aber ist das Verhältniß der Synoptiker zur Darstellung des Johannes im Evangelium zunächst kurz zu berühren. Wiewohl nämlich auch Johannes von der Zukunft Christi und dem Gericht redet (5, 21 ff. 8, 15. 16. 9, 39. 12, 47 ff. 14, 18.), so fehlen doch in seinem Evangelium gänzlich solche Schilderungen äußerlicher Begebenheiten, welche mit derselben in Verbindung stehen sollen, und es ist demnach unleugbar, daß zwischen der Ausdrucksweise der Synoptiker und des Johannes in dem Lehrstück von den letzten Dingen ein Unterschied sich findet. Keineswegs kann man aber sagen, daß eben die Ausdrucksweise der Synoptiker von dem allgemeinen Typus der Schrift rücksichtlich dieser Lehre eine abweichende sey; vielmehr finden sich für sehr viele Schilderungen im 24sten Capitel des Mt. Analoga im A. T. Die Anführung der alttestamentlichen

Stellen wird bei der Erklärung der einzelnen Verse gegeben werden.) Und auch die Paulinischen Schriften (1 Thess. 4. 2 Thess. 2. 1 Kor. 15.), vor allen aber die Apokalypse setzen ganz diese Auffassung voraus, wie sie Mt. 24. von den letzten Dingen gegeben ist. Wer nun die Apokalypse für eine Johanneische Schrift hält, hat im Verhältniß derselben zum Evangelium hinreichende Bürgschaft, daß Johannes' keine abweichende Ansicht von der in den Synoptikern vorgetragenen über dieses Dogma hatte. Aber gesetzt auch, daß die Apokalypse von einem andern Verfasser wäre (was übrigens unsere Meinung nicht ist), so muß man immer gestehen, daß das Johanneische Evangelium allein es ist, in dem eine Abweichung von dem allgemeinen Lehrtypus des N. wie des N. T. sich findet. Da aber diese Abweichung bloß in dem Verschweigen der gewöhnlichen Schilderungen besteht, so liegt Nichts näher als zu sagen, daß die Verschiedenheit der Darstellung nicht in abweichenden Ansichten des Verfassers, noch weniger in verschiedenen Lehrformen des Erlösers begründet liegt, sondern einzig und allein aus der Tendenz eben dieser Schrift entsprang. Die Bestimmung des Johanneischen Evangeliums für nichtjüdische idealisirende Gnostiker macht diese, wie alle übrigen, von der Darstellung der Synoptiker abweichenden Eigenthümlichkeiten desselben vollkommen erklärlich \*).

Sodann aber liegt, was den Inhalt betrifft, eine große Schwierigkeit dieses Abschnitts (vor Allem Cap. 24.) darin, daß Momente in demselben zusammengestellt erscheinen, die der Geschichte zufolge durch weite Räume getrennt sind. Offenbare Schilderungen des bevorstehenden Untergangs von Jerusalem und der jüdischen Staatsverfassung verschmelzen sich mit nicht minder deutlichen Zeichnungen der Wiederkunft des Herrn zu seinem Reich. Es ist nicht zu leugnen, daß die dem kirchlichen System sich anschließenden Exegeten (unter denen als der neueste Erklärer eben

---

\*) Fleck in seiner Schrift *de regno divino* p. 483. stellt die Differenzen zu grell dar und meint, daß Christus nur in der einen oder andern Art gesprochen haben könne. Es findet sich aber kein factischer Widerspruch zwischen den Synoptikern und dem Johannes; der Letztere läßt bloß dasjenige weg, was zunächst seinen Lesern nicht verständlich war, oder für ihren Standpunkt nicht paßte.

dieses Abschnitts Schott zu rechnen ist, in seinem bekannten Werk: comment. in Christi sermones, qui de ejus reditu agunt. Jenae, 1820.) weit weniger schlicht und ungezwungen die Gedanken dieses Abschnitts auffaßten, als die rationalistischen Ausleger \*). Dogmatische Ansichten ließen sie eine Scheidung dieser in der Darstellung des Mt. und der andern Evangelisten verschmolzenen Elemente versuchen. Namentlich will Schott mit dem B. 29. ἐν θένος δὲ μετὰ τὴν ἡλίψιν κ. τ. λ. die Schilderung der Zukunft Christi zu seinem Reich begonnen wissen, indem er alles Vorhergehende auf die Zerstörung Jerusalems gehen läßt. Allein abgesehen von der Unmöglichkeit, B. 29. selbst als den Anfang von etwas völlig Neuem und Anderem zu erklären, finden sich in der letzten Hälfte eben so wohl die bestimmtesten Beziehungen auf das gegenwärtige Geschlecht (vergl. B. 34.), als auch in der ersten deutliche Blicke auf die letzte Zeit. Wir tragen daher kein Bedenken, uns (mit Frißsche, Fleck, Schulz, de Wette) für die einfache, dem Text allein gemäße Erklärung auszusprechen, daß Jesus seine Zukunft eben als mit der Zerstörung Jerusalems und dem Untergange der jüdischen Staatsverfassung zusammenfallend darstellen will \*\*). Freilich aber bedarf dieses Resultat der Auslegung einer genauern Betrachtung, um in seiner Harmonie mit dem ganzen Lehrkreise Christi verstanden zu werden. Sehr förderlich ist da zunächst die Bemerkung, daß diese Annäherung der Wiederkunft des Herrn an die unmittelbare Gegenwart durchaus nichts diesem Abschnitte Eigenthümliches ist. Außer den Stellen in den Evangelien, die uns zum Theil schon beschäftigten (Mt. 10, 23. 16, 27. 28. 23, 38. 39. 26, 64. nebst Parallelen) finden sich Erklärungen dieser Art, woraus erhellt, daß die Apostel die Wiederkunft Jesu bei ihren Lebzeiten erwarteten, fast in allen Schriften des N. T. (1 Kor. 10, 11. Phil. 4, 5. 2 Thess. 2, 7. 1 Petr. 4, 7. 1 Joh. 2, 18. Jac. 5, 8.

\*) Man vergl. über diese Lehre die Abhandlung von Baumeister in Kläiber's Stud. B. I. S. 2. S. 219 ff. S. 3. S. 1 ff. B. II. S. 1. S. 1 ff. S. 2. S. 1 ff.

\*\*) Vergl. über diese ganze Rede und ihre Auslegung mit Olshausen (dessen Erklärung ich unverändert gelassen habe) meine Kritik der evang. Geschichte (Ausf. 2. S. 102.). (C.)

Offenb. 1, 1. 3. 3, 11. 22, 7. 10. 12. 20.) Und wie im N. T., eben so erscheint auch schon bei den Propheten des A. B. stets die Idee von der Nähe der Zukunft des Messias. (Die bekannte Formel:  $\text{הֵרֵב יְיָ יִהְיֶה}$  findet sich sehr häufig. Hesek. 30, 3. Joel 2, 1. 1, 15. Jes. 13, 6. Obadja B. 15. Saphan. 1, 7. 14. Hagg. 2, 7.) Wir dürfen daher sagen, die Zukunft des Herrn, gleichviel ob die erste oder die andere, ist stets in lebendiger Nähe erwartet worden, und an keiner einzigen Stelle weder des A. noch des N. T. heißt es, daß es noch lange währen wird, ja diese Ausdrucksweise wird ausdrücklich gerügt, z. B. Mt. 24, 49. (Die Stelle Dan. 8. 9. macht hier allein eine Ausnahme, aber da 70 Wochen angegeben werden, so erscheint auch hier unter dem bildlichen Ausdruck die eigentliche Entfernung der Menge verhüllt \*). Schott glaubt freilich (a. a. O. S. 413.) im N. T. Andeutungen der Art gefunden zu haben; aber mit Unrecht. Er bezieht sich auf Stellen wie Mt. 24, 48. 25, 5, 19., allein in diesen Versen ist nicht von einer absoluten Ferne der Zukunft des Herrn die Rede, sondern

---

\*) Die Zahlangaben in der Apokalypse sollen nicht die Zeit des Eintretens der letzten großen Katastrophe anzeigen, sondern die einzelnen Momente bezeichnen, worin sich die Katastrophe selbst fortbewegen wird; die ganze Apokalypse stellt die Parusie des Herrn als unmittelbar bevorstehend, d. h. der damals lebenden Generation anschaubar, dar. Wie daher Berechnungen der Zeit der Zukunft des Herrn aus der Schrift gerechtfertigt werden können, wenn sie sich über das subjective Bedürfnis hinaus geltend machen, ist schwer abzusehen. Allein freilich ist ein Übersehen der handgreiflichsten Zeichen der Nähe der großen Entscheidungsmomente, und die Versicherung, der Herr komme noch lange nicht, eben so wenig zu billigen. Die Geschichte zeigt, daß zu allen Zeiten, in denen der Kampf zwischen Licht und Finsternis vorzugsweise lebhaft ward, auch lebhafteste Sehnsucht nach der Nähe des Herrn sich in den Gläubigen aussprach; aber eben so bemerken wir, daß nach überstandener Krisis sich auch das Bewußtseyn in der Kirche kund gab, daß das Herannahen der letzten Entscheidung noch seine Bedingungen habe, die unerfüllt seyen. Zwischen diesen beiden Momenten (die in der apostolischen Zeit schon in den beiden Briefen an die Thessalonicher zu erkennen sind) ward immer das Gleichgewicht erhalten und die Lauheit eben so sehr als die Schwärmerei bekämpft. Daß nähere Mittheilungen über die Zukunft nicht für alle sind, zeigt auch der Umstand, daß Jesus diese Rede nicht einmal vor allen zwölf Jüngern hielt, sondern nur vor den drei entwickeltsten unter denselben.



bloß von einer relativen, rücksichtlich der auf dieselbe harrenden Personen. Lc. 20, 9. aber, in der Parabel vom Weinberge, geht die Bezeichnung der langen Abwesenheit des Herrn nicht auf die Ferne der Wiederkunft Christi, sondern auf die lange Zeit der Nichtoffenbarung Gottes an das Volk Israel seit den Zeiten Moses. Wir haben demnach hier eine Schwierigkeit, welche in der gesammten Schriftlehre von den letzten Dingen begründet liegt, und dieselbe kann nur aus der Natur der Weissagung überhaupt und der Beschaffenheit eben dieses Factums, der Wiederkunft Christi, insbesondere ihre Lösung empfangen.

Was nämlich zunächst die Weissagung überhaupt anlangt, so ist dieselbe, wie Hengstenberg (Christologie d. N. T. S. 299 ff.) trefflich entwickelt hat, als ein geistiges Schauen aufzufassen. Vermöge dieses Schauens des Künftigen, als eines ihrem Geist real Gegenwärtigen, das man am besten als ein perspectivisches bezeichnet, war den Propheten zwar das Factische genau anschaulich, aber keineswegs die Entfernung desselben von der Gegenwart, der sie angehörten, noch die Distanzen, zwischen den einzelnen angeschauten Gegenständen. Daraus erklärt sich, wie in der alttestamentlichen Weissagung die beiden Erscheinungen Christi in der Niedrigkeit und in der Herrlichkeit, obgleich die Propheten von beiden wußten, nicht durch große Zeiträume geschieden, sondern unmittelbar an einander gereiht werden. An die Geburt des verheißenen Kindes wird Jes. 9, 6. 7. sofort seine Friedensherrschaft angereiht; an das Aufgehen der Ruthe aus dem Stamm Isai schließt sich unmittelbar die Veränderung der Natur an (Jes. 11, 1. 6.), und so wird überall im N. T. mit der einen der volle Segen der andern Erscheinung des Herrn als sogleich gegeben aufgefaßt (Jes. 53. 60, 1. 61, 1. Jerem. 23, 5 ff. 31, 31 ff. 33, 14 ff. Hesek. 34, 23 ff. 36, 24 ff. 37, 24 ff.) Inzwischen ist doch im Fortgange der Weissagungen ein Fortschritt in der Klarheit bemerkbar; was im N. T. noch ungeschieden ist, die Differenz der Zukunft Christi in der Niedrigkeit von der in der Herrlichkeit erscheint in den Evangelien vollkommen gesondert; und wiederum was in den Evangelien als in einander seyend auftritt, die Aufrichtung des Reiches Gottes und das allgemeine Weltgericht (beides wird in den Evangelien nur so weit aus einander gehalten, als im N. T. die erste und zweite Zukunft

Christi), das giebt die Apokalypse in der genauern Unterscheidung. Da nun die Annahme, daß der Zeitmoment des Eintritts der letzten großen Katastrophen den Propheten und Aposteln unbekannt war und seyn sollte (vergl. Mt. 24, 36. Mr. 13, 32. Ap. Gesch. 1, 7.), schriftgemäß ist; so muß man ganz einfach sagen, die lebendige Gluth der Sehnsucht nach der Offenbarung des Messias und ihre unmittelbare Anschauung von derselben ließen sie dieselbe in ihre unmittelbare Nähe rücken. Freilich aber können wir dies nicht auf die Person des Herrn anwenden; denn wenn auch (Mr. 13, 32.) Jesus von sich selbst erklärt, er wisse den Tag seiner Zukunft nicht, so kann doch dieses sein Nichtwissen unmöglich als ein absolutes gedacht werden (vergl. unten die Erklärung d. St.). Rücksichtlich der so bestimmten Reden des Herrn über die Nähe seiner Zukunft, bedarf es daher einer genauern Betrachtung der Natur des Factums, um dieselbe zu rechtfertigen. Die Ursache nämlich, weshalb die Erklärungen Christi über die unmittelbare Nähe seiner Zukunft, ungeachtet dieselben sich nicht nach ihrem letzten Sinn verwirklichten, keinen Irrthum involviren, ist zunächst diese, daß es ein wesentliches Ingredienz der Lehre von der Zukunft Christi ist, daß sie in jedem Augenblick für möglich, und von dem Gläubigen in jedem Augenblick für wahrscheinlich gehalten werde. Eine Hinausweisung derselben in unbestimmte Fernen würde ihr ihre ethische Bedeutsamkeit gänzlich rauben. Die stete Erwartung der Wiederkunft Christi hat auch darin ihre Wahrheit, daß Christus mit seinem Reiche in einem steten Kommen begriffen ist; es hat relative Wahrheit, daß die Weltgeschichte ein Weltgericht ist, ohne daß durch die richtende Thätigkeit Gottes, wie sie sich in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit schon offenbart, das Gericht als Schlußact aller Entwicklung aufgehoben wäre. Eben hierin ist es auch begründet, daß große Momente der Geschichte, in denen sich entweder die Fülle des Segens, der in Christo ist, oder sein Ernst wider die Sünde anschaulich offenbarte, als Vorbilder der letzten Zeit, als ein Kommen Christi, aufgefaßt werden können. Dahin gehört rücksichtlich der Segensfülle, die Christus offenbart, die Ausgießung des h. Geistes. (In der Johanneischen Sprache wird unverkennbar das *ἐρχομαι* von der Offenbarung des Herrn in der innern Welt des Geistes gebraucht.

Vergl. Joh. 14, 18. 23. Offenb. 2, 5. 16. 3, 3. In der letzten Stelle steht sogar das bekannte *ἔτι ὡς κλέπτεις*, von dem geistigen Kommen.) Rückfichtlich der Offenbarung der Strafgerichtigkeit wird die Zerstörung Jerusalems und der Untergang des religiösen und politischen Lebens des jüdischen Volks eben so angesehen. Diese letztere Begebenheit ist, gleich der Noachischen Fluth und der Zerstörung Jerusalems durch Nebucadnezar, das Hauptsymbol für die bevorstehende Scheidung aller in Gerechte und Gottlose; und an dieses furchtbare Strafgericht reiht daher auch der Erlöser selbst die Schilderung der letzten großen Katastrophe an. Entschieden mit dem Sinn der prophetischen Darstellungen in Widerspruch stehend ist es aber, wenn dieselben in der Beziehung auf das eine oder andere jener Momente beschränkt werden, z. B. wenn Alles als nur auf die Zerstörung Jerusalems bezüglich gefaßt wird; das Einzelne ist vielmehr stets in Verbindung mit dem Ganzen aufzufassen. Ein anderes Moment aber noch, wodurch die bestimmten Erklärungen des Herrn rückfichtlich der Nähe seiner Zukunft aus dem Gebiet des Irrthums entrückt werden, ist der Conflict der Freiheit und Nothwendigkeit, welcher sich in diesem Lehrstück besonders herausstellt. Auf der einen Seite nämlich wird die Zeit der Erfüllung als eine in Gottes Rath fixirte dargestellt (Dan. 11, 36. Ap. Gesch. 1, 7.), auf der andern Seite aber erscheint die Zeit auch unbestimmt und je nach der Treue oder Untreue der Menschen verschiebbar oder der Beschleunigung fähig (Habak. 2, 3. 2 Petr. 3.). Diese verschiedene, scheinbar sich widersprechende Ausdrucksweise ist ganz dem allgemeinen Verhältniß von Freiheit und Nothwendigkeit, wie sich dasselbe in dieser Beziehung darstellt, analog. Wie alles Künftige, auch das von der Freiheit des Geschöpfs Ausgehende, im göttlichen Wissen nur als ein Nothwendiges aufgefaßt werden kann, so auch alles Künftige für den Menschen nur als ein vom Gebrauch seiner Freiheit Bedingtes. Wie troziges Beharren in der Sünde den Untergang beschleunigt, so kann aufrichtige Buße ihn abwenden; wie dies im A. T. im Propheten Jonas die Geschichte Ninive's darstellt, im N. T. Paulus andeutet, indem er die in der Welt vorhandenen Elemente des Guten (wie Abraham, da er für Sodom bittet), als etwas die Strafgerichte Gottes Aufhaltendes schildert (2 Thess. 2, 7.), und

2 Petr. 3, 9. wird ausdrücklich der Verzug der Zukunft des Herrn als ein Act der Langmuth Gottes aufgefaßt \*), der den Menschen Raum zur Buße lassen will. Indem daher der Erlöser die Nähe seiner Zukunft verheißt, ist diese seine Ankündigung mit der (bei allen strafenden Weissagungen zu ergänzenden) Restriction zu fassen: „es wird solches Alles geschehen, es sey denn, daß die Menschen durch aufrichtige Buße Gottes Zorn wenden.“ Alle verheißenen Strafgerichte Gottes sind somit nicht nackte, historische Ankündigungen dessen, was geschehen wird, sondern Weckstimmen zur Buße, von denen man sagen könnte, sie kündigen Etwas an, damit dasselbige nicht geschehen möge, was sie ankündigen. Dem natürlichen Menschen behagt dies so wenig, als dem Jonas die Gnade des Herrn, aber deshalb ist diese Ordnung nicht weniger göttlich. Die Sünde muß verdammt werden, ob sie aber Gott verdammt mit Widerstreben des Menschen, oder der Mensch sie selbst verdammt, indem er Gottes Sinn in sich aufnimmt, das hängt von der Selbstbestimmung des Menschen ab, die aber die Nothwendigkeit in Gott nicht aufhebt, sondern eben in ihr und durch dieselbe besteht. Für alle Geschlechter demnach, die seit den Zeiten der Apostel vergeblich auf die Erfüllung der Verheißung von der Zukunft des Herrn im Außern warteten, ist dieselbe innerlich geschehen, wenn sie geistig den Erlöser fanden; und für jeden Einzelnen bringt die Todesstunde ein vollkommenes Analogon dessen, was die sichtbare Wiederkunft des Herrn Allen und Jedem geben soll \*\*). Für alle folgenden Geschlechter aber bleibt die Weissagung des Heilandes (wie die parallelen Prophezeihungen der Propheten des A. T.) in ihrer vollen Bedeutung gültig, indem, wenn auch unter veränderten Namen und Formen, die Gegensätze dieselben bleiben und den gezeichneten Conflict nothwendig einst auf der höchsten Spitze derselben herbeiführen müssen. Die theilweise erfüllten

---

\*) Vergl. auch Ap. Gesch. 3, 19., wo es heißt: „bekehrt euch, damit die Zeit der Erquickung kommen könne.“

\*\*) Vergl. Hamann's Worte in Herbst's Bibl. christl. Denk. Th. I. S. 85. „Der Tod jedes Menschen ist die Zeit, wo die Offenbarung der Zukunft des Herrn zum Theil an der Seele erfüllt wird. In diesem Verstande ist es buchstäblich wahr, daß die Zeit der Erfüllung nahe ist.“



Weissagungen der Schrift stehen somit immer auch noch als unerfüllt da. Der Verkenntung dieser Momente ist es zuzuschreiben, daß viele Ausleger in guter Absicht gegen den einfachen Wortsinne eine Scheidung der noch immer künftigen Ereignisse von den geschilderten nähern, der Zerstörung Jerusalems, erzwingen wollten. Eine solche Trennung wird aber grammatisch nie nachgewiesen werden können, und da die ganze Schriftlehre mit unserer Stelle übereinstimmt, so bleibt nichts, als diese Form ihrer Darstellung aus tiefern Gründen, so wie wir es versuchten, zu rechtfertigen.

Was die einzelnen Gedanken in der folgenden Weissagung über die letzten Dinge anlangt, so ist keineswegs der Zweck der Rede, eine umfassende Übersicht aller Momente bei der Wiederkunft des Herrn zu geben. Vielmehr wird zuvörderst (Cap. 24.) nur die Furcht erregende Seite der Erscheinung hervorgehoben, und die Versuchungen und Verirrungen, welche sie begleiten, in ihrer Stufenfolge geschildert (selten wird das Tröstliche derselben für die Frommen berührt, wie Lc. 21, 28. Mt. 24, 31.), während von der Auferstehung der Gerechten, dem Reiche Gottes, der allgemeinen Auferstehung und dem Acte des Gerichts nicht die Rede ist. Erst in den folgenden Parabeln (Mt. 25.) spricht sich bestimmter aus, daß die Erscheinung für die Gläubigen und in der Liebe Lebenden eben so sehr eine beseligende, als für die Ungläubigen eine verdamnende Wirkung haben werde. Aber doch ist auch in diesen Parabeln nicht von den einzelnen Momenten nach bestimmter Reihenfolge die Rede, vielmehr erscheint das Ganze in ihnen als ein großes Bild, auf dem alle Züge zusammengedrängt sind. Wie weit das Einzelne von einander entfernt liegt, namentlich die in der letzten Parabel, von den Schafen und Böcken, geschilderte allgemeine richtende Thätigkeit des Erlösers von dem Cap. 24. Dargestellten, das läßt sich nur aus der genau in's Speciellste gehenden Ausführung der Apokalypse entnehmen.

1. 2. Nach der übereinstimmenden Mittheilung der drei Evangelisten begann das Gespräch über die Zukunft des Herrn bei einer bestimmten Veranlassung, welche von solcher Beschaffenheit war, daß sie diesen Erguß fast nothwendig herbeiführen mußte. Es war nämlich der entscheidende Moment, da der Erlöser den Tempel mit seinen Jüngern verließ, um ihn hinfort

nicht wieder zu betreten; mit dieser seiner Entfernung wich nun auch die Gnadengegenwart Gottes aus dem Heiligthum, und der Tempel mit seinem ganzen Dienst und der ganzen theokratischen Verfassung, die an denselben geknüpft war, ward dem Untergange hingegeben. Kein Moment im Leben des Heilandes konnte geeigneter seyn, um über die bevorstehenden Katastrophen sich zu verbreiten, und den Jüngern ein Vermächtniß zu hinterlassen, aus dem sie Winke für ihr Benehmen in der drohenden Krisis entnehmen könnten. Die ganze folgende Rede ist vom Gesichtspunkte einer Instruction für die Jünger anzusehen, welche als die berufenen Führer der Kirche nothwendig einer Einsicht in die Verhältnisse, die kommen würden, bedurften, um theils an ihrem eignen Glauben nicht Schiffbruch zu leiden, theils die Kirche durch das klippenvolle Meer leiten zu können. Beim Ausgange aus dem Tempel zeigten die Jünger, welche ahneten, daß sie mit dem Herrn die heilige Stätte nicht wieder betreten würden, staunend Jesu den gewaltigen Bau; und an diese Bemerkung reihte sich das Wort des Erlösers, daß das erhabene Tempelgebäude seinem Untergange entgegengehe. (V. 1. sieht das ἑξελθὼν auf 21, 23. zurück. — Mr. 13, 1. nennt einen der Jünger als den, der die Worte aussprach, vermuthlich war es Petrus, der auch [nach V. 3.] mit Johannes, Jacobus und Andreas, den Herrn näher über dieses große Ereigniß befragte. — Der Tempel, so wie er damals dastand, verdankt seinen Ausbau dem Herodes, der lange Zeit [vergl. Joh. 2, 20.] hindurch sich mit seiner Restauration beschäftigte. Josephus giebt uns über die Pracht des Tempels sorgsame Beschreibungen. Vergl. Winer's Realwörterb. u. d. W. — Die ἀναθήματα bei Lc. bezeichnen, nach der classischen Bedeutung des Worts, Weihgeschenke, welche auch dem Tempel zu Jerusalem in großer Zahl gemacht und an den Wänden oder in den Vorhallen und Nebengebäuden [diese bezeichnet der Ausdruck οἰκοδομαί] zur Ansicht ausgestellt wurden. — Im Text des Mt. V. 2. ist wahrscheinlich die Lesart: οὐ βλέπετε πάντα ταῦτα, der durch Frijsche und Fleck vertheidigten, welche die Negation ausläßt, nachzustellen. Nur bleibt schwer zu erklären, wie das οὐ in die Handschriften gekommen seyn soll. Will man es im Text mit Schulz behalten, so muß man es wie Mt. 7, 22. für οὐχί = *ne* nehmen.)

3. Nach diesem Blick auf den Tempelbau ging der Herr mit den Seinen über den Ölberg, wie er pflegte, nach Bethanien hinaus. Auf dem Gipfel des Berges, von dem aus er die Stadt und den Tempel überblickte, setzte er sich hin im Kreise einiger seiner Jünger, und zwar der Vertrauteren, und diesen enthüllte er in einem erhabenen Bilde die Zukunft. Die Frage der Jünger, welche diese nähern Eröffnungen veranlaßte, giebt Mt. am genauesten an; Mr. und Lc. fassen die *παρουσία* und die *συντέλεια*, die Mt. beide nennt, unter dem allgemeinen *πάντα ταῦτα* zusammen. Eben dieses Verhältniß der Relationen des Mr. und Lc. zur Erzählung des Mt. giebt aber für die Auffassung den richtigen Wink. Die Apostel dachten sich diese zwei großen Momente in unmittelbarer Nähe mit der Zerstörung des Tempels, und eins durch das andere nothwendig bedingt. Es enthält daher ihre Frage nur zwei Gegenstände. Erstlich erkundigen sie sich nach der Zeit des Untergangs des Tempels, dann wünschen sie ein Zeichen (*σημεῖον*, *אֵימָה*), um daran theils die Richtigkeit der Weissagung, theils die Nähe der großen Begebenheiten selbst erkennen zu können. Über die Zeit sagt der Herr nur, sie sey sehr nahe; an Zeichen giebt er ihnen aber mehr als Eins und setzt sie so in Stand, die stufenweise Annäherung des Factums zu erkennen. In diesem Factum selbst werden nun aber zwei Stücke unterschieden, die zwar keineswegs identisch sind, aber doch so nahe an einander hängen, daß mit dem einen auch das Eintreten des andern gegeben ist. Was zuvörderst die *παρουσία* anlangt, so ist dies der gewöhnliche Ausdruck für die Wiederkunft des Herrn. (Mt. 24, 27. 37. 39. 1 Thess. 2, 19. 3, 13. 4, 15. 5, 23. 2 Thess. 2, 1. Jac. 5, 7. 8.). Bei den classischen Schriftstellern bedeutet *παρουσία* gemeiniglich die Anwesenheit, Gegenwart; im N. T. auch in den Paulinischen Briefen einige Mal (2 Kor. 10, 10. Phil. 1, 26. 2, 12. 2 Thess. 2, 9.); sonst wird es in der Bedeutung Ankunft gebraucht und einmal (2 Petr. 1, 16.) auch von der Menschwerdung des Erlösers, als seiner ersten Zukunft, angewendet. Gemeiniglich aber steht es von der zweiten Zukunft in der Herrlichkeit gleichbedeutend mit *ἐπιφάνεια* (1 Tim. 6, 14. 2 Tim. 4, 1. 8. In der Stelle 2 Tim. 1, 10. steht auch dieser Ausdruck von der ersten Zukunft des Herrn), und *ἀποκάλυψις* 1 Kor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7. 1 Petr. 1, 7. 13.,

in der Stelle Lc. 17, 30. steht das Verbum). Einmal wird (2 Thess. 2, 8.) ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας zusammengestellt. Wie die Propheten nun, wie schon erinnert wurde, die Zukunft Christi in der Niedrigkeit der Zeit nach nicht schieden von der Zukunft in der Herrlichkeit (was auch seine relative Wahrheit hat, indem der Auferstandene sofort zur Rechten Gottes erhöht ward, und in seiner Kirche als Friedensfürst herrscht und regiert), so ist in den Evangelien auch die Zukunft Christi in der Herrlichkeit nicht geschieden von der Ewigkeit, oder der Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde. Erst in der Apokalypse erscheinen diese Momente in ihrer vollkommenen Getrenntheit. Die Verbindung derselben in den Evangelien hat aber nicht weniger relative Wahrheit, als die Vereinigung der ersten und zweiten Zukunft des Herrn im N. T. Denn auch bei der Wiederkunft Christi zu der Auferstehung der Gerechten und der Aufrichtung des Reiches des Herrn stellt sich ein so mächtiger Sieg des Guten über das Böse dar, daß diese Zeit ein natürliches Abbild von dem letzten vollkommenen Siege seyn wird. Die Frage daher, ob hier unter der συντέλεια τοῦ αἰῶνος die beginnende Ewigkeit, oder der Anfang der messianischen Zeit zu verstehen sey\*), muß, wie schon zu Mt. 12, 31. bemerkt wurde, ganz abgewiesen werden, indem sich in der Vorstellung der Apostel Beides verband und unmittelbar an die Zerstörung Jerusalems anschloß. (Nur Hebr. 9, 26. geht der Ausdruck auf die ganze Zeit seit der Erscheinung Christi im Fleisch.) Er findet sich übrigens im N. T. nur im Mt. 13, 39. 40. 49. 28, 20. Die LXX. haben συντέλεια καιροῦ in der Stelle Dan. 9, 27. für תְּכֵלֶת. Die andern Schriftsteller des N. T. brauchen für dieselbe Idee, für den Schluß des αἰὼν οὗτος und den Anfang des αἰὼν μέλλον, die Ausdrücke: ἔσχαται ἡμέραι (Ap. Gesch. 2, 17.), ἔσχατοι χρόνοι (1 Petr. 1, 20.), ἔσχατον τῶν ἡμερῶν (Hebr. 1, 2.), καιρὸς ἔσχατος (1 Petr. 1, 5.), ἐσχάτη ἡμέρα (Joh. 6, 39. 40 öftr.), ἐσχάτη ὥρα (1 Joh. 2, 18.), ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως (Röm. 2, 5. Offenb. 6, 17. 11, 18.), welche den Formeln des N. T. entsprechen: תְּכֵלֶת

\*) Merkwürdig ist, daß es nie heißt συντέλεια τοῦ κόσμου, in dem αἰὼν liegt die Weltzeit angedeutet, welche abläuft, während das Weltganze bleibt.



חֲזָקִים (1 Mos. 49, 1. Jes. 2, 2. Mich. 4, 1.), קִצְּזִים חֲזָקִים (Dan. 12, 13.), oder bloß קִצְּזִים (Dan. 8, 17. 11, 40.) entsprechend dem griechischen τέλος Mt. 24, 6. 14. — Auf die Frage nach der Zeit und nach dem Zeichen der Zukunft des Herrn antwortet Jesus so, daß er in genauem Zusammenhange die bevorstehenden Bewegungen beschreibt, ohne einen Unterschied zu fixiren für seine (unsichtbare) Parusie bei der Zerstörung Jerusalems, und der durch Jahrhunderte davon getrennten συντέλεια τοῦ αἰῶνος, es wird vielmehr die Zukunft in ihren großen Hauptmomenten unmittelbar an die Gegenwart angereiht, und eben hierin liegt das Ergreifende der ganzen Schilderung, ohne daß der Wahrheit dadurch zu nahe getreten ist.

4. 5. Der Erlöser hebt nun gleich in seiner Rede diejenige Seite der künftigen Ereignisse hervor, welche geeignet war, die Jünger von der bloß neugierigen Betrachtung der Zukunft abzuhalten, und sie in sich selbst hineinzuführen. Jesus zeigt ihnen, daß die bevorstehenden Verhältnisse sehr gefährlicher Natur seyn würden und es den ganzen Ernst des Glaubens gelte, um sich in denselben vor den Versuchungen zu bewahren. Als die erste Gefahr giebt der Erlöser an, daß Menschen aufstehen würden, die sich für den Messias ausgeben und Viele verführen würden. Von derselben Versuchung ist auch B. 11. 23. 24. (vergl. mit Mr. 13, 21. 22. Lc. 17, 23.) wieder die Rede, weil nicht nur beim Beginn der Geburtswehen der neuen Zeit, sondern fort und fort, bis zur Herrschaft des Lichts über die Finsterniß, solche Erscheinungen hervortreten werden. Auch zeigt B. 23. 24. einen Fortschritt in der Entwicklung dieser sündlichen Erscheinungen selbst, indem dort von Wundern in Kraft der Finsterniß gewirkt die Rede ist, deren hier nicht Erwähnung geschieht. Unter den ψευδοχριστοὶ und ψευδοπροφῆται ist aber ein großer Unterschied zu machen. Es können Personen aus fanatischem Eifer für die Sache der Religion so weit fortgerissen werden, daß sie, sich selbst täuschend, sich für Gottgesendete halten; solche scheint Ezech. 13, 1 ff. zu schildern, indem er sie Weissagende aus ihrem eignen Herzen (בְּרִאֵי בִּלְבָבָם), oder Menschen, die ihrem Geist nachwandeln (הֹלְכִים אַחֲרֵי רוּחָם), nennt, im Gegensatz gegen die Bestimmtheit der wahren Propheten durch Gottes Geist. Auf der andern Seite aber lassen sich auch böshafte und bewußte Be-

trüger denken, die den Glauben des Volks an Propheten und an einen zu erwartenden Messias auf freche Weise zu habgütlichen oder ehrgeizigen Zwecken mißbrauchen. Bei diesen Lekttern ist nicht unwahrscheinlich, daß sie Kräfte der Finsterniß in ihren Besitz zu bringen wissen und dadurch um so gefährlicher werden, indem sie die Augen der Unerfahrenen durch τέρατα blenden. Immer aber müssen die ψευδόχριστοι und ψευδοπροφήται verschieden gedacht werden von dem ἀντίχριστος des Johannes\*). In dem Begriff des Lekttern liegt nicht, daß er sich für Christus ausgiebt, sondern daß er aus der Kirche hervorgehend, aber sie verlassend, das ganze christliche Princip und die Person des Herrn bekämpft. Die ψευδόχριστοι sind dagegen außerhalb der Kirche zu denken und nur bewußt oder unbewußt sich für Christus ausgebend. Im Antichrist liegt somit eine frechere und furchtbarere Gestaltung der Sünde, weil derselbe die Idee des Christus selber vernichtet, während der Pseudochristus dieselbe anerkennt, aber für seine Zwecke zu nutzen sucht. Wenn übrigens vor der Zerstörung Jerusalems uns von Keinem namentlich erzählt wird, der sich für den Messias ausgab (Theudas [Ap. Gesch. 5, 36.] und der Ägyptier [Ap. Gesch. 21, 38.] gaben sich nur für Propheten aus), so ist dieser Umstand eben so aufzufassen, als die Richterfüllung der ganzen Weissagung zur Zeit der Zerstörung der Stadt. Daß nach derselben viele Unglückliche eine Messiasrolle gespielt und Leichtgläubige betrogen haben, ist bekannt genug. Aus älterer Zeit nenne ich nur den Bar Kochba, aus neuerer den Sabbatai Zebhi, der im 17ten Jahrhunderte in Constantinopel mit dem Übertritt zum Islam seine Rolle schloß\*\*).

---

\*) Mit Lücke's Ansicht (vergl. zu 1 Joh. 2, 18.), der den Begriff des ἀντίχριστος bei Johannes für verschieden von dem des ἀντιχρίστου bei Paulus (2 Thess. 2, 1 ff.) betrachtet, kann ich nicht übereinstimmen. Die Schilderung Pauli stimmt ganz mit Dan. 11., und scheint keineswegs eine Gestaltung des Bösen außer der Kirche zu bezeichnen. In der Apokalypse steht das Thier aus dem Meer, das alles Göttliche bekämpft und voll Lästung ist, dem Antichrist parallel (Offenb. 13, 1 ff.).

\*\*) Vergl. Henke's Kirchengeschichte Th. IV. S. 359 ff. Über einen andern Menschen dieser Art, Namens Jacob Frank, berichtet, nach Peter Beer's Geschichte der jüdischen Secten, von Meyer in den Blätt. f. höh. Wahrh. Th. 7. S. 306 ff. Unter den Chasidim befinden sich, eben-

6—8. Von der Schilderung der Versuchungen, welche aus der Sünde der Menschen hervorgehen werden, geht der Erlöser zur Darstellung physischer schrecklicher Begebenheiten hinüber. Die Zeit der Zukunft des Herrn erscheint als eine Zeit der Reife, sowohl des Guten als des Bösen (Mt. 13, 30.); Alles, was sich im Lauf der Weltgeschichte Schweres und Leidenvolles über die Menschheit ausgegossen hat, tritt dann in der stärksten und gesteigertsten Form hervor. Wie das Übel überhaupt, so ist aber auch diese Form des Übels nur der im Außern nachklingende Nachhall der innern Zerrüttung und Disharmonie in der ethischen Welt; nur wegen dieses Ausgangs von der Sittlichkeit und wegen der möglichen wohlthätigen sittlichen Rückwirkung haben diese Außerlichkeiten eine Bedeutung. Ungemein bezeichnend nannten die Rabbinen diese Leiden und Zerrüttungen, welche der Zukunft des Herrn vorhergehen werden: תְּבִיבֵי הַמָּשִׁיחַ, die Geburtswehen des Messias, auf welchen Ausdruck Mt. 24, 8. das ἀρχὴ ὠδίνων geht \*). Sie faßten das Universum als kreisend und als einen höhern edlern Zustand der Dinge unter Schmerz und Leiden hervorrufend auf. Das Bestreben in der Zeit bis zur Zerstörung Jerusalems von allen genannten Formen menschlicher Noth Etwas nachzuweisen, ist im Grunde nicht passend; denn wenn auch Analoga von allen genannten Erscheinungen des Elends vorkommen, so sind doch diese die geweissagten nicht selbst. Bei der Zukunft des Herrn wird sich Alles im größten Maaßstabe wiederholen. In den Worten des Herrn spricht sich hier unverkennbar das Bestreben aus, die Gemüther seiner Jünger von der Bedeutung dieser äußerlichen Bewegungen und Trübsale ab-zuziehen, die der Mensch so geneigt ist, ihnen beizulegen. Zweimal (B. 6. und 8.) versichert er, daß diese Trübsale nicht das Ende selbst (s. über τέλος = γὰρ oben B. 1.), sondern nur der Leiden Anfang seyen, offenbar das Folgende, als das Schwerere bezeichnend. (Die ἀκοαὶ πολέμων gehen auf noch nicht ausge-

falls nach Peter Beer, noch jetzt im russischen Polen Personen, die einen Einfluß über ihren Anhang ausüben, der schließen läßt, daß sie sich messianische Vollmacht anmaßen. Seit den Zeiten Christi zählt man über fünfzig falsche Messiasse unter den Juden.

\*) Man vergl. Eisenmenger's entd. Judenth. B. I. S. 711.

brochene Kriege; von denen aber schreckhafte Gerüchte die Gemüther ängstigen. V. 7 versteht man besser von Empörungen, als von Kriegen, von denen eben die Rede war. Auflösung aller politischen Ordnung ist der Grundgedanke der Stelle. — Das *θοεῖσθαι*, wofür Lc. *πτοεῖσθαι* hat, findet sich in der Parallele 2 Thess. 2, 2. — *Πάντα* in der Stelle Mt. 24, 6. ist für *τὰ πάντα*, oder *ταῦτα πάντα* zu fassen. — Alttestamentliche Parallelen zu dem in diesen Versen Enthaltenen finden sich 2 Chron. 15, 5. 6. Jes. 13, 13. Joel 3, 3. Zach. 14, 3. — Was Lc. 21, 11. hinzufügt: *ρόβητρά τε καὶ σημεῖα ἀπ' οὐρανοῦ*, hat Mt. passender erst V. 29. Der Ausdruck *ρόβητρον* findet sich übrigens im N. T. nur an dieser Stelle.)

9. Als diese schwereren Versuchungen und Gefahren bezeichnet der Heiland den Seinigen persönliche Verfolgungen und den Märtyrertod. Als der Grund dieses Hasses wird der Name Christi angegeben (*ὄνομα* steht wieder, wie *ὁ*, für die Persönlichkeit und das ganze Wesen der Persönlichkeit selbst), so daß das Göttliche in den Gläubigen mit dem Ungöttlichen in der Welt und ihren Kindern in einen ähnlichen Conflict tritt, als es in der Person Christi selber sich offenbarte. Wie in ihm, so wird das Göttliche auch in den Gläubigen nur siegen durch Unterliegen. Der eigenthümliche Zusatz des Lc. 21, 18. *καὶ θοῖς ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται*, kann daher, weil V. 16. vorherging: *καὶ θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν*, nicht auf die äußerliche Unverletztheit, sondern nur auf die innere gehen \*). (Das Bild

---

\*) Wollte man sagen, die Worte des Lc. lauteten nur: *θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν*, so daß der Sinn wäre: Einige würden zwar getödtet, die Andern sollten aber unverletzt bleiben; dann träte eine gar nicht zu rechtfertigende Scheidung hervor, und die Getödteten erschienen in einem Nachtheil befindlich, was unmöglich der Sinn der Worte seyn kann. Vielmehr ist der Haß der Gesammtheit in seiner Dhnmacht in dieser Stelle dargestellt. Als ein äußerlicher kann er auch nur den äußern Menschen berühren; der wahre Mensch bleibt davon gänzlich unberührt. — In den parallelen Stellen 1 Sam. 14, 45. 2 Sam. 14, 11. Ap. Gesch. 27, 34. heißt es: *θοῖς ἐκ τῆς κεφαλῆς οὐ πεσεῖται*, eine Formel, die mit der unsrigen für identisch zu halten ist. Schwierig scheint nur, dem *θοῖς* eine Beziehung auf den innern Menschen zu geben. Grotius, der den Sinn der Formel so bestimmt: *ne hilum quidem damni senties*, deutet doch zugleich auf eine andere Fassung



kommt auch Lc. 12, 6 ff. vor, und bezieht sich da ebenfalls nicht bloß auf die äußerliche Erhaltung des irdischen Lebens.) Wenn aber dieser Haß um des Namens Christi willen als ein ganz allgemeiner dargestellt wird, *μισούμενοι ὑπὸ πάντων* (Mt. setzt hinzu *ἐθνῶν*), — so liegt darin der Gedanke ausgedrückt, daß die Menschheit ohne den Geist Jesu Christi in dem ungöttlichen Princip des *σκότος* lebt, und eben dadurch verhindert wird, das himmlische Licht des Erlösers, das die Gläubigen in sich aufgenommen haben, als das, was es ist, zu erkennen. Was übrigens Mt. und Lc. weiter ausgeführt (mit geringen Versetzungen) geben, über die Formen der Verfolgungen und die Stellung der Gläubigen zu den nächsten irdischen Verhältnissen der Verwandtschaft und Freundschaft, das mag wohl in dem Zusammenhang der Rede ursprünglich gesprochen seyn, Mt. gab indeß diese Gedanken wohl deshalb abgekürzt, weil er schon 10, 17 ff. 34 ff. dieselben ausführlich beigebracht hatte. Schon zu diesen Stellen wurde bemerkt, daß die Geschichte der Kirche Christi zahlreiche Belege zu dieser Weissagung des Herrn enthält. In wiefern sich aber Verfolgungen der Gläubigen bis zum Tode beim Eintritt der Zukunft des Herrn wiederholen werden, muß die Zeit lehren. Die Möglichkeit ist wohl durch die Verfolgungen der Gläubigen von den Blutmenschen der französischen Revolution genugsam dargethan.

10—13. Die traurigen Folgen dieser Verfolgungen für die Kirche werden genauer geschildert. Sie werden für Viele ein Anstoß werden und sie zu großen Verbrechen veranlassen. Falsche Lehrer werden sich erheben, Viele zum Abfall von der Kirche

---

des Sazes in unserem Zusammenhang hin; er sagt nämlich: *si quid ipsorum ad tempus interire videtur, non tam interit quam apud Deum deponitur, qui cum foenore est redditurus.* Darnach scheint er die Stelle so zu verstehen, „ihr werdet zwar gehaßt und getödtet werden, aber es wird nichts von euch verloren gehen — ihr werdet in der Auferstehung alles wieder empfangen.“ Das Wiederempfangen des Bewahrten kann man indeß nur vom Geistigen verstehen, denn eine Wiederbelebung aller Theile des zerstörten Körpers kennt die Schrift nicht, und so kommt man doch wieder auf den Sinn zurück: ihr werdet keinen wahren Schaden (auch nicht den geringsten) leiden, vielmehr werdet ihr Vorthail davon haben, denn durch geduldige Ertragung der Leiden (B. 19.), werdet ihr eure Seelen gewinnen.

bringen und die brünstige Bruderliebe wird erlöschen. Die in diesen Gedanken liegende Ermahnung zur *ὑπομονή*, zum ausharrenden Dulden in allen diesen Leiden, spricht B. 13. aus; die Leiden erscheinen demnach als das Läuternde, Vollendende, so daß sie eben so sehr ein Mittel sind die Unlautern auszuscheiden, als das Leben der Aufrichtigen zur *σωτηρία* zu verklären\*). Daß die Irrlehrer, von denen die Rede ist (B. 11.), im Schooß der Kirche seyn würden, steht nicht ausdrücklich da; es ließe sich denken, daß Lehrer außer der Kirche viele halbe und schwache Glieder von ihr aus Furcht vor den Verfolgungen loszutrennen wissen werden, so wie die wachsende *ἀνομία* außer der Kirche verderblich auf die Liebe in der Kirche selbst einwirkt (B. 12.). Da indeß auch nicht ausdrücklich angegeben ist, daß sie außer der Kirche zu denken sind, so kann man den Ausdruck in seiner Unbestimmtheit lassen und auf beide Verhältnisse beziehen; so daß der allgemeine Gedanke ist, Sünde und Verderben wird durch die Verfolgungen, die aus ihnen hervorgingen, noch mehr überhand nehmen und die Kirche selbst in Vielen ihrer Glieder verwunden. (Das Verbum *ψύχεσθαι*, erkalten, findet sich im N. T. nur hier; es ist aus dem Bilde entnommen, dem zufolge die Liebe einem Feuer verglichen wird. Lc. 12, 49.) Daß solche Erscheinungen, als die B. 10—12. geschilderten, schon vor der Zerstörung von Jerusalem vorgekommen seyn sollten, ist nicht wahrscheinlich zu machen; die Verfolgungen waren damals noch nicht so heftig, daß sie Viele vom Glauben und von der ersten Gluth der Liebe abbringen konnten. Wenn Ähnliches vorkam, so war es nur ein schwaches Abbild von dem hier angedeuteten Verfall der Kirche, den Paulus (2 Theß. 2, 3.) als die *ἀποστασία* bezeichnet. Daß auch diese Weissagung in weit furchtbarern Erscheinungen ihre Erfüllung finden wird, als sich vor der Zerstörung von Jerusalem zeigten, das bezeugt ebenfalls das Grausen erregende Factum der Revolution, daß die christliche Religion förmlich abgeschafft ward und der Abgötterei der Vernunft weichen mußte.

---

\*) Lc. 21, 19. hat für *σώζεσθαι* den parallelen Ausdruck *πιάσθαι τὴν ψυχὴν*, die Seele erwerben, gewinnen; Gegensatz von *ἀπολέσαι*. Vergl. Mt. 16, 25., wo *εὐρίσκειν* und *σώζειν* gleichbedeutend stehen. — Vergl. übrigens zu B. 13. die Stelle Mt. 10, 22., wo sich dieselben Worte finden.

14. Den Gegensatz mit dem Abfall Vieler von der Kirche um der Verfolgungen und Verführungen willen bildet in der Rede des Herrn die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt; also die mächtigste Verbreitung desselben zu allen Völkern der Erde. In derselben offenbart sich die dem Wort inwohnende Gotteskraft als unendlich viel mächtiger, denn alle Gewalt, die von außen an die Kirche anstürmt. (Der Ausdruck *εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* bei Mt. giebt die *βασιλεία* als das Object der fröhlichen Botschaft der Verkündigenden an; in derselben aber ist Außeres und Inneres vereinigt zu denken, nur führt hier der Zusammenhang natürlich besonders darauf, daß die Verkündigung einladen soll, den Geist der neuen Lebensgemeinschaft in sich aufzunehmen, um dann, wenn sie sich bei der Parusie als die herrschende offenbaren wird, in sie aufgenommen zu werden.) Dieser Vers nun ist der Beziehung dieser ganzen Hälfte (bis V. 29.) auf die Zerstörung von Jerusalem allein besonders entgegen. Denn eine Beziehung der *οἰκουμένη* entweder auf den jüdischen Staat oder das römische Reich gestattet das parallele *πάντα τὰ ἔθνη* nicht; eine Verkündigung des Evangeliums aber in aller Welt vor der Zerstörung Jerusalems kann von den Vertheidigern dieser Ansicht bei unserer Stelle nicht zugelassen werden. Sene Ausflucht, die Verkündigung nicht auf die Völker, als solche, sondern auf Individuen aus denselben zu beziehen, die etwa den Aposteln begegneten (so daß der Sinn der Stelle wäre: „man wird sich dann nicht auf die Juden einschränken, sondern Gliedern aller Völker predigen,“) ist offenbar nur aus Noth ergriffen. Nach unserer Grundansicht ist die Verkündigung des Evangeliums in aller Welt (wie schon die Propheten so oft aussprachen, daß das Wort Gottes zu den fernsten Inseln kommen solle \*)), ein wahres Zeichen der Nähe der Zukunft des Herrn, nur hier, wie die ganze Schilderung, angelehnt an ein großes geschichtliches Ereigniß, das natürliches Vorbild der letzten Katastrophe ist. Deshalb heißt es auch (mit Zurückbeziehung auf V. 6.) hier: *τότε ἦξει τὸ τέλος*, so daß deutlich das Ende des *αἰῶν οὗτος* an diesen erhabenen Sieg des göttlichen Wortes über alles Un-

\*) Vergl. Jes. 19, 21 ff. 49, 6. 51, 5. 55, 5. 56, 7. 60, 3. 9. 66, 19. 20. Zeph. 2, 11. Zach. 2, 11.

göttliche geknüpft ist. Daß übrigens der Sinn des Gedankens nicht dieser ist, daß jedes Glied jedes Volkes sich zur Kirche Christi bekehren wird, zeigt die Formel: *εἰς μαρτύριον πᾶσι τοῖς ἔθνεσι*. Dieselbe kam auch Mr. 13, 9. Lc. 21, 13. von den Verfolgungen vor.) Es ist nur erforderlich, daß das Evangelium, als das lauterste Licht der Offenbarung Gottes, Allen gezeigt werde; dadurch nämlich wird Jeder genöthigt, sich zu entscheiden, und entweder für oder gegen Parthei zu nehmen. Die Verkündigung des Reiches Gottes selbst daher ist eine *χρῆσις* für die Völker, welche die ungöttlich Gesinnten unter ihnen offenbar macht und eben dieses ist ausgedrückt durch das *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς*. In der Recension des Lc. (die hier stark abzuweichen anfängt) fehlt dieser Gedanke; statt dessen hat er die bei Mt. hier fehlenden Gedanken von der Unterstützung der Verkündiger des Evangeliums durch den heiligen Geist in diese Rede mit aufgenommen, welche auch Mr. hat und unmittelbar an die Verkündigung des Evangeliums anreicht. Mt. hat die Worte (10, 19. 20.) in seiner Instruction der Apostel, und wenn sie dort auch keineswegs unpassend stehen, so muß man doch gestehen, daß eben die letzten Reden Christi, wie die großen Johanneischen Schlußreden zeigen, eine Verweisung auf die Unterstützung des h. Geistes sehr wahrscheinlich machen. Mr. und Lc. scheinen deshalb in diesen Stellen wahre Elemente der Rede Christi erhalten zu haben, die Mt., da er sie in frühere Reden aufgenommen hatte, hier ausließ.

15. Unmittelbar an diese Schilderung der Verbreitung des Evangeliums durch alle Völker reiht sich eine ganz in's Specielle gehende Darstellung der Zerstörung Jerusalems, ohne daß irgend ein Absatz gemacht, oder eine Andeutung gegeben wäre, daß das Folgende vom Vorhergehenden geschieden werden soll. Besonders nach der, viel Eigenthümliches darbietenden, Relation des Lc. ist die Beziehung auf die Zerstörung der heiligen Stadt ganz unverkennbar. Diese Verschmelzung des Nächsten und des Fernsten zu Einem Ganzen läßt sich nur aus der (zu B. 1.) aufgestellten Grundansicht dieses Abschnitts ableiten, daß die Vernichtung Jerusalems als nächster Anlehnungspunkt für die in ihrer Chronologie nothwendig unbestimmt bleibenden letzten Dinge gebraucht ist, und daß sie selbst nach dem Sinne des Erlösers ein Vorbild



von dem Untergange des ganzen, in dem *πάν οὗτος* geltenden Zustandes der Dinge, also auch des äußern Kircheninstituts, seyn soll. Nach Mt. und Mr. geht die Schilderung des Herrn aus von einer Weissagung Daniel's. Diese ausdrückliche Beziehung auf die Schriften Daniel's, Seitens des Erlösers, wird für den Gläubigen immer ein wichtiger Moment für seine Schriften im Kanon bleiben, selbst wenn er auf historischem Wege die kritischen Zweifel gegen dieselben noch nicht völlig zu überwinden vermögte, wie dies bei mir, selbst nach den neuesten sehr schätzbaren Versuchen, die Ächtheit der Orakel des Daniel darzuthun, der Fall ist \*). Unmöglich hätte Christus den Daniel so gebrauchen können, wie es hier geschieht, wenn er nicht die Bedeutung, welche man der Schrift, die seinen Namen führt, beilegte, gebilligt hätte. (Im Text des Mr. ist die Anführungsformel: τὸ ῥηθὲν ἐπὶ Δανιὴλ τοῦ προφήτου, nämlich und nur aus dem Mt. eingeschoben; offenbar aber berücksichtigt Mr. dieselbe Stelle Daniel's, welche Mt. citirt.) Die Hauptstelle, die der Herr hier berücksichtigt, ist die merkwürdige Weissagung Dan. 9, 26. 27. Dieselbe kann sich, meiner Überzeugung nach, nicht auf Antiochus Epiphanes, sondern nur auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer beziehen. Wiewohl die Berechnung ihre nicht geringen Schwierigkeiten hat (die bei allen Zahlverhältnissen in den Weissagungen der Schrift absichtlich aus dem Grunde obwalten, weil die Zeit unbestimmt gehalten werden soll, und nur zu besondern Zwecken Einzelne näheres Licht über die Zukunft empfangen), so ist doch die Beziehung der Weissagung auf dieses Factum im Ganzen so bestimmt ausgesprochen, daß es nie hätte verkannt werden sollen. Wenn aber diese allgemeine Beziehung des Orakels feststeht, so kann auch der Ausdruck: *βδελύγμα τῆς ἐρημώσεως* (= שְׂמִימָה וְשִׁמְיָה, der Ausdruck wird am besten gefaßt, Greuel, der aus der allgemeinen Verwüstung und Zerstörung

---

\*) Mir scheint Daniel im A. T. in kritischer Beziehung dem zweiten Briefe Petri im N. T. parallel zu stehen. Beide können schwerlich auf historisch-kritischem Wege als ächte Schriften der Verfasser, denen sie beigelegt werden, auf zwingende Weise erwiesen werden. Es reicht indeß hin, nachzuweisen, daß auch die Gründe gegen die Ächtheit nicht zwingend sind, und somit die Frage über die Ächtheit auf historisch-kritischem Wege bei diesen Schriften ihre Erledigung nicht finden kann.

hervorgeht; nach dem Zusammenhange soll nämlich etwas besonders Verabscheuungswürdiges aus dem ganzen Kreise der Zerstörung herausgehoben werden), nicht auf Vorgänge zur Zeit des Antiochus, sondern nur auf Vorgänge zur Zeit der Zerstörung der Stadt durch die Römer gehen. Da Jesus eben auch auf dieses Factum die Stelle bezieht, so braucht er die prophetischen Worte hier in ihrem nächsten Wortsinne. Was aber zur Zeit des Untergangs Jerusalems mit diesem dunkeln Ausdruck (der nach den LXX. gewählt ist; die Übersetzung des Theodotion, welche bekanntlich beim Daniel in gewöhnlichen Gebrauch gekommen ist, hat *βδέλνυμα τῶν ἐρημώσεων*) bezeichnet wird, ist nicht näher angegeben und muß nothwendig deshalb dunkel bleiben, weil nach der prophetischen Tendenz das eigentliche Factum, auf das, als der Zukunft Christi unmittelbar vorhergehend, im letzten Grunde gezielt wird, zur Zeit der Zerstörung nur seine schwachen Vorbilder hatte. Nur die Beziehung auf die Zeloten, die ein Blutbad im Tempel anrichteten, und auf das römische Kriegsheer müssen wir bestimmt ausschließen. Beide haben keinen religiösen Charakter, auf den doch der Ausdruck *βδέλνυμα* in seiner Verbindung mit *τόπος ἅγιος* führt, und die letztere Beziehung ist bloß durch die falsche Vergleichung von Lc. 21, 20. veranlaßt, der aber selbstständig behandelt seyn will, weil er eine andere Recension dieser Rede Christi giebt. Der Ausdruck *τόπος ἅγιος* (wofür Mr. *ὁπου οὐ δεῖ* hat, d. i. ubi nefas est) kann nicht auf das heilige Land gehen, sondern nur auf den Tempel, weil im Grundtext *הקדש* steht. Auch der Ausdruck *ἐσθός* (mit Frischsche ziehe ich das Neutrum vor, da es sich auf *βδέλνυμα* bezieht) paßt weder für die Annahme, daß die Zeloten, noch für die, daß die Römer gemeint seyen. Am passendsten ist an die Schändung des Tempels durch Götzendienst zu denken \*), nur ist wegen der geschichtlichen Berichte, die über die Versuche, ihn einzuführen, wenig genügen, schwierig etwas Specielles anzugeben. Nach

---

\*) Dafür paßt am besten der Ausdruck *βδέλνυμα*, den Guidas erklärt: *πᾶν εἶδωλον καὶ πᾶν ἐκτύπωμα ἀνθρώπου οὕτως ἐκαλεῖτο παρὰ Ἰουδαίους*. Im Hebräischen wird auch *קדש* vorzugsweise von dem religiös Untreinseyn gebraucht und *פסל* sind schlechthin Gözenbilder. (Vergl. Gesenius u. d. W.)

Josephus (B. J. II. 7.) machte Pilatus den Versuch, die Bildsäule des Kaisers aufzustellen, freilich aber nicht im Tempel. Hieronymus (im Comm. z. d. St.) berichtet, daß eine Bildsäule Hadrian's auf dem Platze des zerstörten Tempels stand; das war aber nach seiner Zerstörung, während hier von Vorgängen vor derselben die Rede ist. In solchen Ereignissen sprechen sich daher nur schwache Analogien von demjenigen aus, was eigentlich in dieser Weissagung gemeint ist. Paulus (2 Thess. 2, 4.) sagt dies deutlich und unverkennbar, und die Möglichkeit einer solchen furchtbaren Entwicklung der Sünde, in Zeiten äußerlicher Humanität und Bildung, hat wiederum die französische Revolution anschaulich gemacht in ihrem Vernunft-Götzendienst. Schwierig ist noch die Parenthese bei Mt. und Mr.: *ὁ ἀραγνίσσιον ποιεῖτω*. Daß der Herr selbst diese Worte mit Beziehung auf den Text des Daniel gesprochen haben sollte, ist mir nicht wahrscheinlich; es würde in diesem Fall etwas näher Bestimmendes hinzugefügt seyn, wie etwa *τὰ τοῦ προφήτου*. Sind es aber Worte des Evangelisten, die er hinzusetzte, um eben auf diese Stelle die Aufmerksamkeit seiner Zeitgenossen zu leiten, so fragt sich, ob darin eine Zeitbestimmung für die Abfassung des Evangeliums gesucht werden darf. Unwahrscheinlich ist keineswegs, daß, wenn Mt. die Nähe der furchtbaren Zerstörung der Hauptstadt an den Zeichen, die ihr vorhergingen, erkannte, er einen solchen Wink für seine Leser hinzuzufügen sich veranlaßt fühlen konnte; nur kann aus diesem Wink nichts weiter gefolgert werden, als daß das Evangelium kurz vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt seyn muß; eine nähere Bestimmung erlaubt die Ungewißheit der Begebenheiten nicht, auf welche Mt. sich bei dem Zusatz bezogen haben mag \*).

Eigenthümlich ist hier die Relation des Lc. Die Erklärung der Citation des Mt. und Mr. aus derselben vom römischen Kriegsheer ist, wie bemerkt wurde, offenbar gewaltsam; Lc. folgt einer andern Recension der Rede des Herrn. Daß die von ihm

---

\*) Hug Einl. in's N. T. Th. II. S. 14. geht zu weit, wenn er aus dieser Stelle glaubt folgern zu können, die Römer müßten schon Galiläa besetzt gehabt haben, und im Begriff gewesen seyn, auch Judäa zu erobern, als Mt. diese Worte geschrieben habe.



erhaltenen Elemente aber ächte Bestandtheile der ursprünglichen Rede des Erlösers sind, ist nicht unwahrscheinlich. Schon Lc. 19, 43. 44. war dieselbe Idee von einem Eingeschlossenwerden der Stadt durch Feinde und ihren Belagerungsarbeiten wider dieselbe ausgesprochen; an eine Schilderung der Vorgänge in der Belagerung des Titus post eventum ist aber deshalb nicht zu denken, weil ganz gleiche Darstellungen schon im A. T. vorkommen (vergl. Jes. 29, 3. Jerem. 6, 6. Ezech. 17, 17.) In der Stelle Lc. 19, 43. ist nicht nur die Umzingelung der Stadt, sondern auch die Art ihrer Belagerung durch einen aufgeschütteten Damm geschildert. (Χάραξ bezeichnet vallum oder agger, die künstliche Erhöhung, wodurch die Belagerer sich den Mauern der belagerten Stadt zu nahen suchen. Ezech. 17, 17. brauchen die LXX. den Ausdruck χαρακοβολία für diese Form der Belagerung. — Das ἐδαφίζω findet sich nur an der einen Stelle Lc. 19, 44. im N. T. Es bezeichnet [von ἔδαφος] eigentlich dem Boden gleich machen, dann überhaupt umstürzen, vernichten. Nach dieser weitern Bedeutung wird der Ausdruck auch auf die Kinder Jerusalems [τὰ τέκνα σου ἐν σοί] ausgedehnt.)

16—21. In den folgenden Versen tritt die Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems in vielen speciellen Zügen wieder unverkennbar heraus. Das hereinbrechende Strafgericht wird als ein so plötzliches und unabwendbares geschildert, daß die äußerste Eile empfohlen wird. Eben diese Eile ist es auch und das gänzliche Aufgeben aller irdischen Habe (vergl. denselben Gedanken Lc. 17, 32.), welche in der typischen Beziehung dieser Schilderung auf die Zukunft des Herrn immer ihre Bedeutung behält. Vor der allgemeinen Verwüstung und Verstörung wird der Herr die Gläubigen auch an sicherem Vergungsort bewahren (vergl. zu B. 31.), welche sich seiner Führung kindlich überlassen. (Die Gebirge werden als den hereinbrechenden Schaaren schwerer zugängliche Gegenden genannt. Die Häuser aber sind [nach B. 17.] als flach zu denken, so daß man unmittelbar vom Dach in's Freie gelangen und eilender entfliehen kann. — Ganz parallel mit dieser Schilderung ist Lc. 17, 31., welche Stelle von der Zukunft des Herrn unter dem Bilde der Zerstörung Jerusalems handelt.) Die Noth selbst erscheint als eine unabwendbare, nur auf Erleichterungen bei derselben darf das Gebet sich richten; daß



nämlich die Flucht nicht in der ungünstigen Jahreszeit erfolge. Mt. hat den eigenthümlichen Zusatz: *μηδὲ σαββάτω*. Derselbe ist so zu erklären, daß Jesus [das Sabbathgebot als ein göttliches, als ein Gebot des Sittengesetzes, betrachtet], ohne darum die ängstliche Fassung des Sabbathgesetzes, wie sie bei den Juden sich fand, für die richtige zu erklären. Daß aber auch in dieser speciellen Schilderung von dem Untergange Jerusalems der Blick auf die Zukunft des Herrn nicht fehlt, zeigt B. 21., in welcher Stelle die *θλίψις μεγάλη*, wie sie seit der Schöpfung nicht statt hatte, nur auf die *תַּשְׁתִּיב הַבֵּית* Bezug haben kann; zumal da hinzugesetzt wird: *οὐδ' οὐ μὴ γένηται*.

Die Darstellung des Lc. weicht auch hier wieder so stark ab, daß sie als eigenthümliche Recension ihre besondere Betrachtung erfordert. Wie schon B. 20. Jerusalem als die belagerte Stadt ausdrücklich genannt war, so wird auch in den folgenden Versen des Lc. dieselbe Beziehung auf's Bestimmteste festgehalten, und namentlich B. 24. Jerusalem als von heidnischen Völkern vernichtet geschildert. Selbst die Erwähnung der großen Leidenszeit geschieht in einer Weise, welche keine so ausdrückliche Beziehung auf die Zukunft Christi hat, als bei Mt. und Mr. Sie wird nämlich B. 23. als *ὁργὴ τῷ λαῷ τούτῳ* bezeichnet, wornach diese Zerstörung bloß als Strafgericht für die Juden erscheint. Wenn man aber hieraus folgern wollte, daß die Relation des Lc. sich bloß auf dieses Factum bezöge, ohne Rücksicht auf die Zukunft des Herrn zu nehmen, so spricht dagegen wieder auf's Entscheidendste B. 24. und sein unmittelbarer Zusammenhang mit B. 25. In jenem wird auch die Zeit der Heiden als sich vollendend dargestellt, und in diesem die *σημεῖα* der Parusie ganz unverkennbar geschildert; so daß keine wesentliche Differenz zwischen den Mittheilungen des Mt. und Mr., mit denen des Lc. verglichen, angenommen werden kann. Die Abweichungen betreffen mehr einzelne Züge in der Darstellung, als die Sache selbst. (B. 21. geht das *ἐν μέσῳ αὐτῆς* auf Jerusalem zurück. Die Stadt bildet mit den Umgebungen derselben [*χωραὶς*] einen Gegensatz. Die Gläubigen in der Stadt sollen aus ihr entfliehen [wie es auch geschah, indem die Christen jenseits des Jordans nach Pella flüchteten], die sich bereits außer ihr befinden, sollen nicht in ihr Sicherheit suchen wollen, weil eben die Stadt, und was in ihr ver-

sammelt wird, der Zerstörung anheim fallen wird. — Der Ausdruck *ἐκχωρέω* findet sich nur hier im N. T. — V. 22. bezeichnet die Zerstörung Jerusalems ausdrücklich als einen göttlichen Strafact [über *ἐκδόσεις* vergl. zu Lc. 18, 2. 7.], den schon die h. Schriften des A. T. vorhergesagt haben.) — Die Formel *πάντα τὰ γεγραμμένα* aber darf nicht allein auf die Mt. 24, 15. angeführte Stelle aus dem Propheten Daniel bezogen werden, sie geht vielmehr auf die ganze Summe des Prophetischen und Typischen im A. T., wodurch die Offenbarung des Bornes Gottes über das Volk Israel ausgesprochen ist. Man muß demnach ausgehen von dem Fluche Moses, den er über das Volk aussprach, wenn es der Stimme Gottes nicht gehorchen würde (5 Mos. 28, 15 ff.), und mit demselben die Drohungen aller Heiligen und Propheten in Verbindung setzen, in denen sie Strafen des Unglaubens und Ungehorsams aussprachen. Wenn auch dieselben in vielen Drangsalen des Volks ihre vorläufige Erfüllung bereits fanden, was namentlich von der Zerstörung Jerusalems durch Nebucadnezar und von der Wegführung Israels in's babylonische Exil gilt, so erscheinen doch alle frühern Leiden als unbedeutend, verglichen mit der Zerstörung der Stadt durch die Römer. Alle frühern Strafacte daher sind Vorbilder dieses letzten und eigentlichen Actes der göttlichen Gerechtigkeit, der sich an die Verwerfung des Messias anschloß, als den höchsten aber auch letzten Act der Offenbarung der Gnade des Herrn (vergl. Mt. 21, 38 ff., wo der Herr im Gleichniß an die Verstoßung des Sohnes das Strafgericht reiht.) Vor allem gilt dies von dem babylonischen Exil, auf welches die Worte des Lc. V. 24. *αἰχμαλωτισθήσονται εἰς πάντα τὰ ἔθνη* anzuspieren scheinen. Die Wegführung Israels aus dem Erbe seiner Väter nach Babel war nur ein Vorspiel von der, schon von Moses (5 Mos. 28, 64.) vorhergesagten, allgemeinen Wegführung der Israeliten unter alle Völker, von einem Ende der Welt bis an's andere. Bei dieser ward ihnen die ganze Welt geöffnet, nur der Zutritt in der heiligen Stadt, dem Mittelpunkt aller ihrer Hoffnungen und ihrer Wünsche, war ihnen (seit Hadrian) verschlossen. Diese war nur den Heiden geöffnet, welche die heilige Stätte zum Tummelplatz ihrer abgöttischen Dienste machten. (*Πατέω* wie *καταπατέω*, hat die Bedeutung eines verächtlichen unter die Füße Tretens, Mißhandelns, auch bei Pro-

fanscribenten. Es involvirt daher die Idee des Frechen, Sündlichen, von dem das Mißhandeln allein ausgehen kann. Im N. T. findet es sich in dieser Bedeutung nur noch Apok. 11, 2. *τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσι ἐθν.*, welche Worte sich auf unsere Stelle zurückzubeziehen scheinen, wodurch die Hineingehörigkeit dieser dem Lc. eigenthümlichen Worte in die Rede des Herrn eine nicht geringe Bestätigung erhält.) Höchst bedeutungsvoll sind noch die Schlußworte von B. 24. *ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν*. Sie drücken zunächst den Gedanken aus, daß die Völker, gleich den Individuen, ihre in sich geschlossene Entwicklungszeit haben, über die sie nicht hinausschreiten können. Wie Israel das Maas seines Ungehorsams vollendete und dann verworfen ward, so hat auch die Herrschaft der Heiden über Israel ihr Ziel. Über das Verhältniß Israels zu den Heiden am Schluß ihrer Herrschaft über dasselbe ist zwar in diesen Worten nichts Ausdrückliches ausgesagt, aus andern Stellen kann aber darüber das Nähere ergänzt werden. Die Verwerfung Israels ist nach Röm. 11. keine totale, es ist daher die Erfüllung der *καιροὶ ἐθνῶν* als verbunden zu denken mit der Wiederannahme der Juden. Auf der andern Seite ist diese Erfüllung in Beziehung auf die Heiden als ein auch über sie ergehendes Straf- und Sichtungsgesamtgericht zu fassen\*). (Ähnlich sprechen die Propheten des A. T. über die Völker, die der Herr als Zuchttrüthen für sein Volk gebrauchte; sie erhielten eine Weile die Oberhand, dann aber wurden sie selbst wieder gestürzt. Vergl. Jes. 10, 5. 12. 15. Zach. 1, 14. 15. Dan. 9, 26. vergl. mit 12, 11.) Zunächst geht allerdings der Sinn der Worte auf die Römer, als dasjenige Volk, wodurch Gott der Herr die Juden züchtigen ließ. Wie aber nach der oben (zu Mt. 24, 1.) gegebenen allgemeinen Ansicht die Zerstörung Jerusalems nur der nächste große geschichtliche Anlehn-

---

\*) An die Bekehrungszeit der Heiden ist nicht zu denken; es ist hier nicht von den Heiden, sofern sie auch Objecte der göttlichen Gnade sind, die Rede, sondern in sofern sie als Mittel in der göttlichen Weltregierung gebraucht werden (vergl. Schott im comm. p. 338. Erläuternd sind die Stellen Jer. 27, 7. 50, 31., welche Schott anführt.). Entscheidend für die Absicht des Lc. bei den Worten ist B. 25.; da folgt, nach der Schilderung der Leiden der Juden, auch die *συνοχὴ ἐθνῶν*.



nungspunkt war für die Schilderung von der letzten Zeit, so haben auch die einzelnen Momente von jener ihre weitere Beziehung auf diese. Die Lc. 21, 24. ganz parallel stehende Stelle Apok. 11, 2. (welche sich auf Dan. 12, 11. bezieht) wird in der Erklärung das Nähere enthalten.

22. Während Lc. unmittelbar an die Schilderung der Zerstörung Jerusalems die Erwähnung von Prodigien anreihet, die im Himmel und auf Erden sichtbar werden würden, hat Mt. (B. 22—28.) zwischen diesen Gedanken noch eine ausführlichere Beschreibung der Noth (von welcher er B. 21. gesprochen hatte), und Mr. giebt dieselbe auch an eben dieser Stelle nur in etwas abgekürzter Form. Die Eigenthümlichkeit der Gedanken bürgt für die richtige Stellung derselben in diesem Zusammenhange, nur B. 27. 28. hat Lc. in anderer Verbindung, und zwar in einer wahrscheinlicheren, als sie bei Mt. haben. Mt. 24, 22. schildert die *θλίψις μεγάλη* so furchtbar, daß nach der Barmherzigkeit Gottes eine besondere Verkürzung derselben eintreten muß, indem ohne dieselbe Niemand (*οὐ πᾶσα* = *כָּל אֶחָד*,) von den schwachen Menschen (*σάρξ* = *רֶשֶׁת*, bezeichnet allerdings die Menschheit überhaupt, aber mit dem Nebenbegriff des Vergänglichen, Schwachen in ihr) in der Noth erhalten werden würde. (Das *σώζεσθαι* hat ohne Zweifel hier zunächst eine Beziehung auf's äußere leibliche Leben, so daß der Sinn ist: „Alle würden vernichtet werden.“ Da aber eben von einem Strafact der göttlichen Gerechtigkeit die Rede ist, so involviret das leibliche Umkommen die moralische Strafbarkeit; so wenig die *ἐκλεκτοί* verführt werden können [B. 24.], so wenig können sie umkommen im Strafgericht Gottes. — *Κολοβόω* von *κόλοβος*, bedeutet eigentlich verstümmeln, dann abschneiden, abkürzen. Im N. T. findet es sich nur hier.) Diese Verkürzung der Noth aber geschieht *διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς*. Man könnte fragen, ob der Sinn des Gedankens ist, daß die *ἐκλεκτοί* bloß durch ihre Anwesenheit, oder durch ihr Gebet diese Wirkung ausübend dargestellt werden sollen. Offenbar aber sind die *ἐκλεκτοί* überall nicht anders als im Gebet zu denken, so daß beides zusammenfällt. Immer also tritt hier die Idee heraus, welche auch das A. T. (1 Mos. 18.) geltend macht, daß von den Frommen ein erhaltender Einfluß auf das Ganze ausgehe. Diese Idee hat auch ihre Wahrheit, welche sich leicht begreifen läßt,



wenn man die gewöhnliche, den einzelnen Menschen isolirende Auffassungsweise der menschlichen Verhältnisse mit einer tiefern vertauscht, der zufolge sowohl die Gesamtheit des Geschlechts, als auch die Totalität einzelner Völker als auf lebendiger Wechselwirkung der Individuen, die sie constituiren, begründet erscheinen. Nach dieser letztern Ansicht nämlich ist es kein willkürlicher Beschluß Gottes, um der Frommen willen die Unfrommen zu tragen; sondern der natürliche Zusammenhang des geistigen Lebens der Gesamtheit bringt es mit sich, daß diejenigen Individuen, in welchen die edlern Lebenskeime bewahrt sind, das Ganze zusammenhalten; wenn auch sie vom Verderben ergriffen werden, sinkt Alles zusammen. Bei der Zerstörung Jerusalems fand dieses nur sehr unvollkommene Erfüllung. Es ist freilich wahr, daß die Belagerung noch länger hätte währen können, und möglich gewesen wäre, daß kein Einziger entrann; allein wie gesagt werden dürfte, daß dies um der *ἐκλεκτοί* willen geschehe, ist nicht abzusehen. Die Christen flüchteten nämlich ja nach Pella, dieses Flüchten war also vielmehr ein Beweis, daß Jerusalem mit seinen Bewohnern als unverbesserlich dem Verderben überlassen werde (wie die Welt vor der Sündfluth nach Noah's Entfernung in die Arche, wie die Bewohner Sodom's nach Lot's Flucht nach Zoar); nicht aber, daß Gott um der Gläubigen willen ihre Noth verfürzte. Schott (p. 57.) will freilich nicht die Christen, sondern solche Juden unter den *ἐκλεκτοίς* verstehen, die im Begriff waren, zur Kirche Christi überzutreten. Allein die Beziehung der *ἐκλεκτοί* B. 24. und 31. auf die Glieder der Kirche macht diese Annahme ganz unstatthaft. Offenbar hat auch diese Stelle wieder ihre letzte Beziehung auf die Zukunft des Herrn, vor der die Wehen des Messias hergehen werden; diese werden Gläubige und Ungläubige zusammen treffen (jene zur Vollendung, diese zur Strafe), um der Gläubigen willen aber verfürzt sie der Barmherzige. Später erst (B. 31.) werden die Gläubigen aus dem Zusammenhange mit den Ungläubigen gelöst und an einen Bergort (Zoar) gesammelt, dann stürzt die Gemeinschaft der Ungläubigen, da sie ihre moralische Grundlage verloren hat, rettungslos in sich zusammen.

23—26. Zu den physischen Leiden gesellen sich ferner schwere Versuchungen; täuschende und getäuschte Menschen geben sich für

den Messias und für Propheten aus (vergl. zu Mt. 24, 4. 5.). Diese Versuchung durch vorgebliche Erscheinungen göttlicher Gesandten erscheint als eine fortgehende für die Kirche, die sich aber auch in sich selbst steigert. Nach dieser Stelle erscheint sie so schwer, daß selbst die ἐκλεκτοί verführt werden könnten, wenn es nicht einen innern Widerspruch involvirte, daß die Repräsentanten des Reiches des Lichts auf Erden von der Finsterniß überwunden werden sollten. Die Beziehung der ἐκλεκτοί in dieser Stelle auf Andere, als die Apostel und gläubigen Glieder der Kirche, ist durchaus unstatthaft, da Alles in directer Rede an die Apostel selbst gerichtet ist. Es kann daher die Stelle nur so gefaßt werden: ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατόν, ἡμᾶς καὶ πάντας τοὺς ἐκλεκτούς, nur so wird das Dringende der Ermahnung begreiflich. Merkwürdig ist nun in dieser Stelle, daß den falschen Propheten σημεῖα und τέρατα zugeschrieben werden. Da diese als Legitimationszeichen der ächten Propheten angesehen wurden, so konnten sie dadurch leicht Unerfahrene täuschen. Die Annahme von Wundern übrigens auch bei falschen Propheten ist ein unwiderlegliches Zeugniß dafür (wie schon zu Mt. 4, 12. erinnert wurde), daß Wunder nicht die Wahrheit beweisen können. Die Wahrheit beweist sich allein selbst, wie das Licht bloß durch sich selbst für seine Gegenwart zeugt. Wohl aber beweist die Wundergabe den Zusammenhang eines Individuums mit der geistigen Welt; sey es nun mit der Welt des Lichts und der Wahrheit, oder mit dem Reiche der Finsterniß und der Lüge. Ob ein Individuum im Geist des Lichts oder der Finsterniß handelt, kann dem Lautern nicht lange verborgen bleiben; paaren sich also Wunderkräfte mit der Lüge, so ist dies für den Einsichtsvollen ein um so kräftigerer Wink sich ferne zu halten. Was der Herr hier andeutet, führen Paulus (2 Theß. 2, 9.) und Johannes (Offenb. 13, 12 ff.) weiter aus; ohne die Voraussetzung eines Reichs der Finsterniß und seiner Wirksamkeit aber kann man mit Wundern der Pseudopropheten gar keine Vorstellung verbinden\*).

---

\*) Der Ausdruck δόσουσι σημεῖα verbietet an das bloße Vorgeben, Wunder thun zu können, zu denken; es soll den falschen Propheten die reale Kraft, sie zu vollziehen, beigelegt werden. Paulus spricht 2 Theß. 2, 9. ausdrücklich von der ἐνέργεια τοῦ σατανᾶ, welche sie wirkt.

27. 28. Den Formen, wie die falschen Christi auftreten (ἐν τῇ ἐρήμῳ — ἐν τοῖς ταμείοις, ist bloß als allgemeiner Gegensatz des Unbewohnten und Bewohnten, des Versteckten, Verborgenen und des Offenen zu fassen\*), wird die Art der Offenbarung des allein wahren Messias entgegengestellt. Eben so leicht als jene täuschen können, so unverkennbar giebt sich diese kund; sie gleicht einem Alles erleuchtenden Blitz, der von Niemandem verkannt werden kann. Mag in dem Bilde, das vom Blitz hergenommen ist, auch das Plötzliche, unerwartet Hereinbrechende desselben ein Vergleichungspunkt seyn; der Zusammenhang fordert gebieterisch, daß die Hauptbeziehung das allgemein Erkennbare, allen in die Augen Fallende desselben seyn soll. Dieses wird als Kriterium der Erscheinung des wahren Messias den angeblichen Messiaserscheinungen von Betrügern, die sich immer bald so, bald anders heimlich halten müssen, entgegengestellt. Wie dies nun auf die sogenannte unsichtbare Zukunft des Herrn bei der Zerstörung Jerusalems gehen soll, ist durchaus nicht abzusehen; die Worte haben nur ihre Bedeutung, wenn sie auf die Zukunft des Herrn in den Wolken des Himmels bezogen werden\*\*). Im Text des Lc. (17, 24.) lautet dieses Bild vom Blitz übrigens etwas anders: ὥσπερ ἡ ἀστραπή, ἡ ἀστράπτουσα ἐκ τῆς ὑπ' οὐρανὸν εἰς τὴν ὑπ' οὐρανὸν λάμπει, während Mt. die Weltgegenden nennt: ἡ ἀστραπή ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν. (Bei ἐκ τῆς und εἰς τὴν ist χώρα zu ergänzen, so daß auch nach Lc. die Himmelsregionen, durch die der Blitz hinleuchtet, bezeichnet werden sollen.) — Diese Stelle

\*) Eben diese Schilderung der Wirksamkeit der falschen Propheten ist ungemein bezeichnend für den Geist, der sie beseelt. Statt des offen bekennenden Geistes des wahren Evangeliums spricht sich in ihnen der das Licht scheuende Sektengeist aus, der genöthigt wird dies oder das dem alles offenbar machenden Licht zu entziehen.

\*\*) Schott ist unbefangen genug, die Unmöglichkeit der Beziehung von B. 27. 28. auf die unsichtbare Zukunft Christi zur Zerstörung Jerusalems anzuerkennen; neigt sich aber dahin, diese Verse (da sie bei Mr. fehlen und von Lc. anders verbunden werden) ganz aus dem Zusammenhange des Mt. zu entfernen, so daß B. 26. den Beschluß der Weissagung über die Zerstörung Jerusalems, B. 29. den Anfang der Weissagung über die Zukunft Christi macht (vergl. a. a. D. p. 72.).



übrigens, so wie B. 28., gehört, wie schon erinnert wurde, wohl nicht ursprünglich in diese Rede des Herrn hinein. Lc. 17, 24. 37. stehen beide Verse in einem nähern Zusammenhange, abgesehen davon, daß in dem ganzen Reisebericht des Lc., dem auch diese Stelle angehört, wie wir sahen, ein genauer Gedankengang nachzuweisen ist, der auf sorgsamem historischen Berichten zu ruhen scheint, während Mt. die Redeelemente in seinem ganzen Evangelium freier behandelt. Besonders aber scheint B. 28. *ὅπου γὰρ ἐὰν ᾖ τὸ πτώμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἄετοί*, im Mt. mit dem Vorhergehenden nicht im Zusammenhang zu stehen, während im Lc. \*) durch die vorhergehende Frage: *ποῦ κίριε*. der sprichwörtliche Satz sich ungemein passend an die vorstehende Schilderung des Untergangs der Ungläubigen anreicht. Da im Mt. die Beschreibung des unverkennbaren Kommens Christi unmittelbar vorher geschildert war, konnte die unhaltbare Auffassung, der zufolge Christus selbst das *πτῶμα* und die *ἄετοί* die sich um ihn sammelnden Gläubigen seyn sollten\*\*), durch den Zusammenhang empfohlen scheinen. Allein abgesehen von dem unpassenden Bilde, läßt sich auch keine Parallele anführen, in der das Verhältniß von *πτῶμα* und *ἄετοί* so aufgefaßt wäre. Dagegen führt der Sprachgebrauch des A. T. (vergl. Habak. 1, 8. Jerem. 48, 40. 49, 22. Hiob 39, 30.) auf das natürliche Bild des Überwindens, Vernichtens des dem Verderben anheim Gegebenen. Nur fragt sich, wie dieser Gedanke hier in den Zusammenhang hineingeht. Nach dem Zusammenhang bei Lc. 17, 37. läßt sich die Stelle nicht anders fassen, als daß *σῶμα* den alles Lebens beraubten jüdischen Staat, die *ἄετοί* aber die seiner Existenz gänzlich ein Ende machenden Römer bezeichnen (eine Anspielung auf die Adler der Legionen ist dabei nicht unwahrscheinlich), Beides aber als Vorbild auf die letzten großen Katastrophen hinzielt. Im Mt. aber widerstrebt diese Bedeutung des Sprichworts dem Zusammenhange geradezu; man müßte daher entweder sagen, Mt. habe die Stelle un Zweckmäßig hier ein-

\*) Im Text des Lc. ist aber *σῶμα* der Lesart *πτῶμα* vorzuziehen, die aus dem Mt. herüber gekommen ist.

\*\*) So noch Frisjsche z. d. St., der die Worte übersetzt: *ubi Messias, ibi homines, qui ejus potestatis futuri sint.*



gefügt, oder sieht sich genöthigt anzunehmen, daß dieselbe Gnome von Mt. und Lc. in verschiedenem Sinn gebraucht ist. Gegen die erstere Ansicht muß ich mich aufs Bestimmteste erklären, weil sie dem Evangelisten allen schriftstellerischen Charakter rauben würde, und sich überall bei ihm zeigt, daß er, wo er auch die ursprüngliche Ordnung nicht bewahrt, doch eine neue herstellt; ich entscheide mich daher für die andere. Es bietet sich aber eine zwiefache Weise dar, die Verbindung mit dem Vorhergehenden zu vermitteln. Entweder man muß mit Fleck (a. a. O. S. 384.) die *ἀετοί* auf die *ψευδόχριστοι* (B. 24.) zurückbeziehen, so daß der Sinn ist: „wo die Verderbniß allgemein geworden ist, da sind auch sogleich Menschen, die sie sich zu nütze zu machen wissen,“ oder man muß sich durch das *γάρ* bestimmen lassen, B. 28. unmittelbar an B. 27. anzureihen, und die *ἀετοί* auf den zum Strafgericht über das verderbte Israel kommenden Messias beziehen. Gegen die letztere Ansicht (die sich grammatisch wegen des *γάρ*, das schwieriger auf B. 26. zurückbezogen wird, am meisten empfiehlt; weshalb auch Friszsche sich dafür entscheidet, nur, wie bemerkt wurde, so, daß er *πῶμα* auf die Person des Erlösers bezieht, was mir unzulässig scheint) läßt sich nur anführen, daß der Plural (*ἀετοί*) nicht für die Erscheinung Christi paßt. Allein faßt man die Erscheinung Christi, wie man nach Mt. 25, 31. muß, als verbunden mit der Ankunft von *ἁγγέλους*, so erklärt sich dieses Bedenken. Der edlere Ausdruck *ἀετός* = *נָשִׁיר* Jes. 40, 31. wird auch sonst für Vergleichen in gutem Sinn gebraucht \*). Das Bild erforderte eigentlich nicht Adler, sondern Geier, weil der Adler nur lebendige Thiere frist; die Namen der verwandten Thierarten werden aber nicht selten vertauscht \*\*). (Vergl. Gesenius im Lexik. u. d. B. *נָשִׁיר*.)

\*) Vergl. die merkwürdige Stelle Offenb. 8, 13., wo *ἀετός* von einem Engel gesagt ist. Der text. rec. liest auch *ἄγγελος* an der Stelle.

\*\*) Zwischen den sogenannten „Adlern“ (richtiger: Falken) und den „Geiern“ machte das Alterthum noch gar nicht den Unterschied, den die neueste Naturwissenschaft macht. Manche Arten, die jetzt der Gattung der Geier zugezählt werden, hießen im Alterthum ebenso *ἀετοί*, als sie jetzt in der populären Sprache „Adler“ heißen. — Verfaultes Aas fressen freilich auch die Geier nicht, wohl aber frischgefallenes. Und nur das letztere, nicht das erstere, liegt in dem Worte *πῶμα*. *Πῶμα* ist jedes Thier, das

29. Die Richtigkeit unserer Auffassung von der Weissagung des Herrn von seiner Zukunft, wie sie zu Anfang dieses Capitels entwickelt ist, dürfte sich an keiner Stelle mehr bewähren, als eben bei diesem schwierigen B. 29. Man mag eine andere Erklärung der Stelle geltend machen, welche man wolle, so löst man die Schwierigkeiten nicht. Will man nämlich alles Folgende noch auf die Zerstörung Jerusalems beziehen, wie das Vorhergehende, ohne mit dieser die Schilderung der Zukunft des Herrn verschmolzen seyn zu lassen; so sieht man zuvörderst nicht ab, wie die *Θλίψις* (worunter nach dem Zusammenhange nur die B. 21. geschilderte verstanden werden kann, nicht aber die Versuchung durch die falschen Propheten B. 24.) als vorübergegangen dargestellt werden kann (vergl. μετὰ τὴν Θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων), da ja eben die Zerstörung (welche die unsichtbare Zukunft Christi seyn soll) die *Θλίψις* selber ist. Dann aber paßt die Schilderung der Wunderzeichen (B. 29.) und die Ausführung der Parusie selbst (B. 30. 31.) in keiner Weise für das Factum der Zerstörung Jerusalems. Will man aber hier einen Absatz in der Darstellung Jesu annehmen (wie Schott vorschlägt) und das Vorhergehende auf die Zerstörung Jerusalems, das Folgende auf das Ende der Welt beziehen, so erhält freilich das μετὰ τὴν Θλίψιν seine richtige Beziehung, allein das ἐνθῆως ist unerklärlich und B. 33. 34. rückt wieder Alles (πάντα ταῦτα) in die unmittelbare Gegenwart der Apostel. Die Erklärung, welche Schott (S. 99.) vom ἐνθῆως zu geben versucht, indem er es mit dem hebräischen *בְּרִיחַ* vergleicht und in der Bedeutung: plötzlich, unerwartet, nimmt, ist wohl nur als Nothbehelf zu betrachten, da dieser Gelehrte selbst darin eine falsche Übersetzung des unbekannten Übertragers unseres griechischen Mt. aus der hebräischen Urschrift sieht. Eher würde ich mich noch, wenn mir sonst keine Wahl zu seyn schiene, für die schöne Conjectur Weber's (conjecturae ad Mt. 24. Viteb. 1810.) entscheiden, der ἐνθῆως an das Vorhergehende anreicht, und B. 29. mit den Worten: μετὰ δὲ τὴν Θλίψιν κ. τ. λ.

---

gefallen ist und todt liegt. — Die Anschauung ist ohne Zweifel vom Karawanenleben hergenommen. Wenn ein Thier fällt und von der Karawane zurückgelassen wird, so stürzen alsbald, wenn dieselbe kaum die Stelle verlassen hat, Schaaren hungriger Geier auf das gefallene. (C.)

eröffnet; nur spricht die genaue Übereinstimmung der Handschriften zu sehr für die Integrität des Textes \*), als daß wir eine Conjectur an dieser Stelle für zulässig halten dürften. Nach unserer Grundansicht von der Weissagung reiht sich aber dieser Vers ganz einfach in den Zusammenhang hinein. Nach der Darstellung des Erlösers ist allerdings in den einzelnen Momenten der Zukunft, über die er redet, eine Fortbewegung zu bemerken, so daß die folgenden großen Zeichen, als am Himmel geschehen, den früher geschilderten irdischen Bewegungen, und die Noth aller Völker (nach Lc.) der des jüdischen Volkes entgegenstehen; deshalb konnte auch das Folgende als μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων erfolgend geschildert werden. Nichts desto weniger wird aber dieser ganze Kreis von nach einander sich ereignenden Begebenheiten in die noch zu erlebende Gegenwart verlegt (nach den oben ausgeführten Grundsätzen), und deshalb wurde εὐθὺς (das Mr. durch sein ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις erklärt) ganz zweckmäßig, in seiner eigentlichen Bedeutung gebraucht \*\*). (Ähnlich schreibt Haggai 2, 6. die großen Bewegungen Himmels und der Erde der nächsten Gegenwart zu; er braucht כִּי בְּרִיחַ, d. i. nach kurzer Zeit, εὐθὺς.) Am auffallendsten tritt die Einheit der ganzen Darstellung, in der gar keine Abschnitte unterschieden werden können, im Lc. heraus, der mit einem καὶ ἔσται (21, 25.) die folgende Schilderung an das in seiner Darstellung Vorhergehende anreicht, das auf's Bestimmteste als auf Jerusalem bezüglich dargestellt war. Nach der Tendenz des Ganzen, welche die folgenden Verse (30. 31.) nicht zweifelhaft lassen, können die σημεῖα an Sonne, Mond und Sternen, nicht allegorisch gedeutet werden, so daß politische oder kirchliche Verhältnisse und deren Zerrüttungen dadurch bezeichnet würden; denn von den politischen Störungen war schon B. 7. die Rede. Eben so wenig aber wird der Sinn erschöpft, wenn gewöhnliche, oft wiederkehrende Ereignisse, die

\*) In dem ganzen Verse findet sich nicht die mindeste Abweichung in den kritischen Hülfsmitteln, was ein seltener Fall bei einigermaßen wichtigen Stellen ist.

\*\*) Eine Beziehung des εὐθὺς auf die göttliche Zeitmessung (nach 2 Petr. 3, 8.) ist hier deshalb nicht statthaft, weil die Darstellung offenbar für die menschliche Auffassung (vergl. die Frage Mt. 24, 3.) berechnet ist.



nur zu Zeiten als prodigiös betrachtet wurden (als Sonn- und Mondfinsternisse, Sternschnuppen), darunter verstanden würden. Eher könnte man noch bei Zeichen an Sonne und Mond an ihre Verfinsterung bei Erdbeben durch Ausdünstungen und Rauchmassen denken, was doch immer etwas sehr Ungerwöhnliches, Entsetzliches Erregendes ist, und wozu Lc. 21, 25. das Toben des Meers, das sich auch oft bei Erdbeben einstellt, passend verglichen werden könnte. Allein die alttestamentlichen Parallelen führen zu bestimmt auf eine andere Idee, als daß wir dabei stehen bleiben könnten. Das A. T., dem das N. T. in dieser Auffassung ganz folgt, isolirt die Erde, als besondern Weltkörper, durchaus nicht in der Art, wie es die moderne Weltansicht zu thun gewohnt ist, von der himmlischen Welt und ihren Körpern. Himmel und Erde ergänzen sich vielmehr zu einem vollkommenen Ganzen. Deshalb haben mächtige Erscheinungen auf Erden auch ihre Vor- und Nachwirkungen in der himmlischen Welt. (So bei der Geburt Christi der Stern, der die Magier leitete.) Von dieser Grundansicht aus weissagen die Propheten nicht bloß gewaltige Bewegungen auf der Erde, sondern mit ihnen auch am Himmel, und zwar so, daß sie dies keineswegs zufällig zusammentreffend, sondern als nothwendig zusammengehörig ansehen. Das Walten des Schöpfers Himmels und der Erde erschüttert die obere und die untere Welt zusammen in ihren Grundfesten. Zu den Stellen, in denen solche himmlische Vorgänge geweissagt werden, gehören besonders Jes. 13, 10. 24, 23. 34, 4. Hesek. 32, 7. 8. Joel 3, 3. 4. Hagg. 2, 7. In der zuletzt angeführten Stelle verheißt Gott, eben auch bei der Sendung des Messias (dessen erste und zweite Zukunft nach der gewöhnlichen Darstellung zusammenfallend gedacht ist), Himmel und Erde, Meer und Trocknes zu bewegen. Diesem Gedanken entspricht unsere Stelle vollkommen; Mt. und Mr. führen die Bewegung der himmlischen Welt aus, Lc. hebt mehr die irdische Bewegung hervor. Die Verfinsterungen an Sonne und Mond werden demnach am richtigsten von außerordentlichen Erscheinungen in den himmlischen Regionen selbst aufgefaßt \*), und eben so

---

\*) Der Ausdruck *γῆρας* wird bei den Attikern vorzugsweise vom Mondlicht gebraucht, *γῆος* vom Tageslicht. Doch ist der Unterschied nicht constant beobachtet. (Vergl. Passow im Wörterb. u. d. W.)



der Ausdruck ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ. Daß nämlich die Sterne auf die Erde fallen, wie es Offenb. 8, 10. von einem Sterne in symbolischer Sprache heißt, ist hier nicht gesagt. Das πίπτειν kann daher (wie Schott S. 78. ganz richtig bemerkt) für ἐκπίπτειν, untergehen, verschwinden, genommen werden \*). Daß an ein absolutes Untergehen zu denken sey, ist damit nicht gesagt; nur heftige Erschütterungen und furchtbare Bewegungen der Himmelskörper werden sie für eine Zeit den Blicken der Menschen entziehen und Alles in eine grausige Nacht hüllen. Zu dieser Vorstellung paßt das σαλεύεσθαι (von σάλος, salum, das wogende Meer [im N. T. nur hier und bei Lc.], daher hin und her bewegt, erschüttert werden) sehr gut. Es liegt darin vielleicht eine Anspielung auf die Parallele im Haggai (חֲמִשָּׁה־עָרָא וְשִׁבְעָה), obgleich die LXX. es durch σείω gegeben haben. Schwierig ist nur noch der Ausdruck δυνάμεις τῶν οὐρανῶν. Da nämlich von den Gestirnen die Rede war, läßt sich derselbe nicht ohne Tautologie von dem Himmelsheer, dem חֲמִשָּׁה־עָרָא, verstehen. Am besten versteht man hier δυνάμεις von der Engelwelt (vergl. zu Offenb. 9, 1.). Theils nämlich kann σαλεύεσθαι von geistiger Bewegung gebraucht werden (2 Thess. 2, 2.), theils ist der Gedanke so zu fassen, daß die Engelwelt mit ihrem Wohnort, die ganze höhere Weltordnung, bewegt erscheinen soll. Es braucht daher nicht nothwendig tropisch genommen zu werden. Was aber die Bemerkung Schott's anlangt, daß δυνάμεις in der Bedeutung höhere Kräfte, Engel, nicht mit οὐρανῶν verbunden vorkäme; so zeigt doch Bretschneider (im Lex. Th. I. S. 262.), daß in den Apokryphen der οὐρανῶν δυνάμειν Erwähnung geschieht (vergl. auch 2 Kön. 17, 16. nach den LXX.), und weshalb überhaupt jene Verbindung unzulässig seyn sollte, ist in keiner Beziehung abzusehen; zumal da die Bezeichnung der Gestirne als Gottes Heer höchst wahrscheinlich eben darin ihren Grund hat, daß das Alterthum die Gestirne belebt und beseelt von den Geistern dachte.

Während nun Mt. und Mr. die himmlischen Erscheinungen,

---

\*) Im N. T. sind die Parallelen Jes. 14, 12. (wo der König von Babel als herabstürzender Morgenstern [חֲמִשָּׁה־עָרָא] geschildert wird) und 34, 4. zu vergleichen, wo bei den LXX. die Phrase πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται vorkommt.

welche der Parusie vorhergehen, schildern, beschreibt Lc. auch noch genau die gewaltigen irdischen Bewegungen vor derselben. Diese werden, im Gegensatz mit den frühern Leiden der Juden in Palästina (Lc. 21, 21.), als solche bezeichnet, welche die ganze Erde (γῆ, οἰκουμένη) und alle Völker (ἔθνη) betreffen. (Mt. 24, 30. setzt dafür: πᾶσαι αἱ γυλαὶ τῆς γῆς.) In den Worten des Lc. übrigens: ἐπὶ τῆς γῆς συνοχὴ ἔθνων ἐν ἀπορίᾳ ἔχοντες θαλάσσης καὶ σάλου, findet sich eine nicht unwichtige Variante, die Schulz sogar in den Text aufgenommen hat. Die Codices A B L M und mehrere andere lesen ἔχουσας, doch dürfte das Substantiv als die schwerere Lesart vorzuziehen seyn. (Ἀπορία ἔχοντες ist zu fassen, Rathlosigkeit wegen des Tobens des Meers. Der Sinn ist, die furchtbare Bewegung der Elemente wird die Menschen ganz bewußtlos und rathlos machen, indem sie nicht wissen, was noch weiter bevorstehen mag [προσδοκία τῶν ἐπερχομένων]. Συνοχή findet sich nur noch 2 Kor. 2, 4. mit καρδίας verbunden. Es ist von dem sinnlichen Eindruck der Angst entlehnt, die in einer Gepreßtheit sich kund giebt.)

30. Übereinstimmend reihen alle drei Evangelisten unmittelbar an diese σημεῖα die Erscheinung des Menschensohns selbst mit einem τότε an. Mt. allein bemerkt aber, mit Beziehung auf die Frage der Jünger (Mt. 24, 3.), daß unmittelbar vor der Wiederkunft des Herrn noch ein besonderes σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου am Himmel erscheinen werde. Die nähere Bestimmung desselben ist unmöglich, da nur an dieser Stelle von demselben die Rede ist. Am wahrscheinlichsten bleibt immer, daß ein Stern darunter zu verstehen ist (mit Beziehung auf 4 Mos. 24, 17.), so daß eben so, wie vor der Geburt Jesu ein Stern herging, der ihn wie der Morgenstern die Sonne heraufführte, so auch vor seiner Parusie ein solches Zeichen am Himmel erscheinen wird. Nur so viel ist gewiß (wegen des Artikels), daß ein bestimmtes Zeichen zu verstehen ist, so daß also nicht (wie Schott will) an die (B. 29.) geschilderten Zeichen zu denken ist; und eben so darf (da ausdrücklich ἐν τῇ οὐρανῷ dabei steht, das nicht an εἶδος τοῦ ἀνθρώπου angeschlossen werden kann) an eine irdische Begebenheit oder unsichtbare Vorgänge in der Kirche nicht gedacht werden. Alle Muthmaßungen aber, für die gar keine biblische Bürgschaft beigebracht werden kann (z. B. daß ein Kreuz am

Himmel zu sehen seyn werde), läßt man am besten dahingestellt. Der Anblick dieses entscheidenden Zeichens aber wird bei den (ungläubigen) Völkern der Erde Entsetzen erregen (vergl. über  $\zeta\omicron\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  Mt. 11, 17. Lc. 8, 52.) und sie werden alsdann die feierliche Parusie des Menschensohnes schauen. Daß die folgende Schilderung weder auf eine unsichtbare Zukunft Christi gehen, noch in irgend einer Art tropisch verstanden werden könne, ist unzweifelhaft. Wiewohl nämlich  $\epsilon\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  und  $\eta\kappa\epsilon\iota\upsilon$  allein so genommen werden können (vergl. zu Mt. 24, 1.), so läßt sich doch keine Stelle anführen, in der die vollständige Phrase:  $\epsilon\chi\epsilon\tau\alpha\iota\ \delta\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\nu\ \nu\epsilon\phi\epsilon\lambda\alpha\iota\varsigma\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\acute{o}\xi\eta\varsigma$ , mit einiger Wahrscheinlichkeit so verstanden werden dürfte (vergl. Mt. 26, 64. Mr. 14, 62. 1 Theß. 4, 16. 17. 2 Petr. 3, 10. Offenb. 19, 11. Dan. 7, 13. 14.). Versetzt man sich einigermaßen mit Unbefangenheit in den Ideenkreis der Zuhörer Jesu, so leidet keinen Zweifel, daß die Wolken, in denen er erscheinen zu wollen verspricht, ganz eigentlich von Lichtwolken verstanden werden sollen. Dieselben sollen gleichsam die Basis bilden, auf denen der vom Himmel herabkommende Erlöser ruht, und Lichtglanz ( $\delta\acute{o}\xi\alpha$  =  $\text{דְּבָרָה}$ ) umfließt die ganze erhabene Erscheinung. Nach constantem Gebrauch, der tief in der menschlichen Natur begründet liegt, sind alle Erscheinungen des Göttlichen im N. T. wie im A. T. mit Licht umflossen; keine Phantasie irgend welchen Individuums und Volkes kann sich das Göttliche anders als Licht denken. Die  $\delta\upsilon\tau\alpha\mu\iota\varsigma$  aber ist nicht bloß als Synonymum von  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  zu nehmen, es hat hier ohne Zweifel die Bedeutung Heer (=  $\text{צְבָאָה} \text{ צָבָא}$ , das die LXX. in der Stelle 2 Kön. 17, 16.  $\delta\upsilon\tau\alpha\mu\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \omicron\upsilon\epsilon\rho\alpha\nu\omicron\upsilon$  übertragen), indem es zum Schmuck der Parusie gehört, daß der Herr nicht allein, sondern mit dem Heer seiner Heiligen kommt (Mt. 16, 27. 28, 31. Jud. B. 14. Offenb. 19, 12.). Nicht zu übersehen ist, daß ebenfalls nach constantem Sprachgebrauch der Erlöser sich als den  $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$  kommend darstellt, nicht als den Gottessohn. Man könnte sich hierbei theils auf den allgemeinen Gebrauch berufen, den der Heiland von diesem Namen, wenn er von sich selbst spricht, macht; theils auf Stellen, wie Dan. 7, 13. 14., die der Herr vor Augen haben mochte. Immer aber bleibt es doch bedeutsam, daß dieser Name, der die ideale Menschheit des Herrn



bezeichnet, auch stets bei der Schilderung seiner Zukunft gebraucht wird, indem eben die Realität und Leiblichkeit seiner Erscheinung dadurch aufs Bestimmteste verbürgt wird. Die Wiederkunft des Menschensohnes setzt seine Himmelfahrt mit verklärtem Leibe, und sein Eigen zur Rechten Gottes in dieser verklärten Leiblichkeit, nothwendig voraus. Den Übergang zu dem folgenden Gedanken vermittelt Lc. 21, 28. auf sehr passende Weise. Nachdem nämlich der Eindruck der Wiederkunft des Herrn auf die *φυλαὶ τῆς γῆς* geschildert war, wird der Eindruck derselben auf die Gläubigen dargestellt. Für jene ist dieselbe der Inbegriff alles Schreckhaften, weil mit ihr die *κρίσις* gegeben erscheint; für diese ist sie der Inbegriff alles Ersehnten, weil mit derselben die den Gläubigen verheißene Seligkeit im Reiche Gottes (V. 31.) beginnt. Die *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* aber, im Verhältniß zu den Leiden der Gegenwart, gestaltet sich für die Frommen als die *ἀπολύτρωσις*. Dieselbe geht (wie Mt. 24, 22. das *σώζεσθαι*) zwar zunächst auf die Befreiung von den äußern Nöthen des *αἰῶν οὗτος*, in sofern aber dieselben Ausflüsse der Sünde sind, involvirt auch die Befreiung von jenen die Lösung von dieser. (Vergl. über den Ausdruck *ἀπολύτρωσις* zu Mt. 20, 28. — Auch Röm. 8, 23. ist von einer *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* die Rede [der Zusammenhang führt auf die leibliche Verklärung, als der Befreiung von der *ματαιότης* V. 20.], dieselbe setzt aber ebenfalls die innere voraus.) Dieser Erlangung des endlichen Ziels dürfen die Gläubigen zur Zeit der Parusie freudig entgegensehen. (*Ἀρχεσθαι* steht hier keineswegs redundirend, vielmehr werden die geschilderten Begebenheiten in ihrer allmählichen Entwicklung aufgefaßt, und aus derselben Trost und Stärkung für die Glieder des Reiches Christi geschöpft. — *Ἀνακρίπτειν* kam Lc. 13, 11. vom physischen Emporblicken vor, hier ist es sinnlicher Ausdruck des hoffnungsvollen, zuversichtlichen Gemüthszustandes.)

31. Lc. begnügt sich mit der Andeutung des Verhältnisses der Parusie zu den Frommen; Mt. und Mr. führen aber bestimmter die göttliche Thätigkeit aus, wodurch dieselben aller Gefahr und Noth entnommen werden sollen. Während die Erscheinung des Herrn den Ungläubigen Verderben bringend ist, werden auf höhere Veranstaltung die Auserwählten aller Gefahr entrückt, indem sie an einem (sichern) Orte versammelt werden. Daß in



dieser Stelle nicht bloß von Palästina und den Gläubigen in demselben die Rede ist, zeigen die Ausdrücke: ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων (צָרְפַּת רְחֹקוֹת 1 Chron. 9, 24. Ezech. 37, 9. Offenb. 7, 1.), und: ἀπ' ἀρκῶν οὐρανῶν ἕως ἀρκῶν ἀνθρώπων (= מִקְצֵת הַשָּׁמַיִם וְעַד-קֶצֶת הָאָדָמָה 5 Mos. 4, 32. 13, 7. 28, 64. In ähnlicher Ausdrucksweise nennt Johannes [Offenb. 7, 1.] die τέσσαρες γωνίαι τῆς γῆς). Beide bezeichnen nämlich, nach sinnlicher Anschauungsweise ausgedrückt, die weiteste Ausdehnung der Erde. Eben so wenig kann aber an die Ausbreitung des Evangeliums (als ein unsichtbares Vereinigtwerden der Völker), gedacht werden, da nicht die Heiden, sondern eben die bereits Befehrten gesammelt werden sollen. (Von der allgemeinen Verkündigung des Evangeliums war auch schon B. 14. die Rede.) Auf die allgemeine Vereinigung aller Frommen im Reiche Gottes, bei der die Auferstehung vorauszusetzen wäre, darf man diese Stelle auch nicht beziehen. (Vergl. darüber 1 Thess. 4, 17. 2 Thess. 2, 1., in welchen Stellen von der ἐπισυναγωγή der Gläubigen bei dem Herrn nach der Auferstehung die Rede ist.) Denn den Fragen der Jünger (B. 3.) gemäß bezieht sich die ganze Darstellung des Herrn nur auf das πότε und auf die σημεῖα der Parusie. Alles, was derselben vorhergeht, wird daher geschildert bis zu seiner Erscheinung in den Wolken (B. 30.), aber die Ankunft selbst und was damit zusammenhängt, die Auferstehung von den Todten, und die Überkleidung der Lebenden und ihre Entrückung zu dem Herrn (2 Kor. 5, 4. 1 Thess. 4, 17.) wird nicht berührt. In der ganzen Schilderung ist es dem Erlöser besonders um den sittlichen Zweck zu thun, heiligen Ernst und Wachsamkeit zu wirken, und für den Kampf dieses Lebens Trost zu spenden.

Nach Stellen des A. T. (vergl. Jes. 11, 12 ff. 26, 20. 27, 13. Hesek. 36, 24. Zachar. 10, 8 ff.) sollen vor der Auferstehung der Gerechten alle in der Zerstreuung lebenden Israeliten gesammelt werden. (Vergl. Eisenmenger's entd. Judenth. Th. II. S. 894. 95.) Als Zweck dieser Sammlung ist theils ihre Aussonderung aus der Masse der Ungläubigen zu denken, um sie den Strafen, welche dieselben treffen werden, zu entziehen \*);

\*) Die Schilderung dieses Strafgerichts über die Bösen bei der Parusie

(Lc. 21, 36. *ἵνα καταξιώσῃτε ἐκφυγεῖν ταῦτα πάντα*) theils aber auch ihre nähere Verbindung, damit die Offenbarung des Herrn nicht den Einzelnen, sondern der großen Gesamtheit seiner Gläubigen gemeinschaftlich zu Theil werden möge. In ersterer Beziehung hat diese Aussonderung und Sammlung der Gläubigen ihre Vorbilder in der Sammlung der Noachiden in der Arche, Lot's in Zoar, und der Christen von Jerusalem in Pella (vergl. zu Offenb. 3, 10.). So aufgefaßt erhalten erst die folgenden Ermahnungen zur Treue und Wachsamkeit ihre rechte Bedeutung, indem dadurch die Möglichkeit gegeben wird, den furchtbaren Ereignissen bei der Parusie zu entgehen und an den Vergungsort gerettet zu werden. Was die ausgesendeten Engel mit der starktönenden Posaune betrifft, welche als die die Sammlung Veranlassenden genannt werden, so wurde schon zu Mt. 13, 51. bemerkt, daß der Ausdruck *ἄγγελος* oft von menschlichen Boten und Werkzeugen des Herrn gebraucht wird. Daß hier Menschen zu verstehen sind, scheint der Zusatz *μετὰ σάλπιγγος* unwahrscheinlich zu machen (vergl. Schott S. 119.), der nie von der Predigt des Evangeliums gebraucht wird. Bedenkt man aber, daß die *σάλπιγξ* nicht sowohl die Mittheilung einer Lehre, als vielmehr die aufweckende, und zu einem bestimmten Zweck vereinigende Kraft des Geistes bezeichnen soll; so sieht man nicht ein, weshalb nicht eben so gut menschlichen Persönlichkeiten, die mit göttlichem Geiste ausgerüstet sind, diese Thätigkeit zugeschrieben werden sollte [?]. In der Offenbarung (Cap. 8.) können auch die sieben Engel mit Posaunen als Bezeichnungen von Persönlichkeiten, die für die Kirche eine vorzugsweise mächtige, erweckende Kraft ausübten, verstanden werden [?]. (Vergl. Mt. 25, 31. über die Jesum bei der Wiederkunft begleitenden Engel.)

32. 33. Hier beschließt Christus die Mittheilung von factischen Momenten über die Parusie. In einer Vergleichung (s. über

---

giebt die Offenbarung (19, 11—21.). Die Sammlung der Gläubigen wird nicht genannt, ist aber nach 18, 4. vorauszusetzen, da sie (Cap. 20.) als erhalten und mit dem Herrn herrschend erscheinen. Die Gemeinde der Gläubigen ist die Braut (19, 7.), zu der der himmlische Bräutigam kommt. — Den Gegensatz mit der Versammlung der Heiligen bildet die der Bösen (Offenb. 16, 14. 15.).

παραβολή zu Mt. 13, 3.) vom Feigenbaume hergenommen, auf den ihn die Umgebungen führen mochten, stellt der Erlöser noch den Entwicklungsgang der Natur in Parallele mit dem des Samenfortschritts des Reiches Gottes. Das Saftigwerden der Zweige (ἀπαλός eigentlich zart, weich; es findet sich nur hier) wird den Mittheilungen über die Nähe des Reichs an die Seite gestellt. (Das πάντα ταῦτα ist daher auch nicht bloß auf das zuletzt Bemerkte, sondern auf alles auf die Frage der Jünger Mitgetheilte zu beziehen.) Als die βασιλεία τοῦ Θεοῦ (nach Lc. 21, 31.) haben wir aber hier, dem Zusammenhange nach, den mit der Wiederkunft des Herrn eintretenden Zustand der Herrschaft des Guten auch im Äußern zu denken (vergl. zu Mt. 3, 2.). Was seit der ersten Erscheinung des Herrn in der Niedrigkeit sich im verborgenen Reich des geistigen Lebens wirksam zeigte, und nach außen nur verhältnißmäßig schwache Äußerungen hervorzubringen vermochte, indem in der Totalität der Erscheinung immer das Sündliche noch vorherrschend blieb; dies Element wird mit der andern Zukunft Christi Natur und Menschenwelt siegreich beherrschen. Nur das ist in dem Begriff der βασιλεία τ. Θ. hier noch unentwickelt und in demselben unter einem Namen zusammengefaßt, was sich später (in der Apokalypse) als scharf geschieden heraussondert, das Reich der Heiligen auf der wiederhergestellten Erde (Apok. 20.) und der neue Himmel und die neue Erde (Apok. 21.). — Der Text des Lc. weicht übrigens in dieser Vergleichung etwas, obgleich nicht wesentlich, ab. (Dieselbe Parallele wird auf πάντα τὰ δένδρα ausgedehnt [B. 29.] und statt des ἐκφύειν τὰ φύλλα, der Ausdruck προβάλλειν gebraucht = πῆψ. [Vergl. Gesenius u. d. W.] In dem ἀφ' ἑαυτῶν γινώσκειν ist das Selbstständige angedeutet, das eines Andern Leitung entbehren kann: „ihr könnt darnach aus eigener Beobachtung über die Annäherung des Reiches Gottes urtheilen.“)

34. 35. Schon die directe Anrede an die Jünger in der zweiten Person, wie sie in den vorhergehenden Versen hervortrat, zeigte deutlich, daß die Erfüllung der Weissagungen vom Herrn in die Gegenwart verlegt wird; bestimmter aber als alles Frühere ist die folgende Erklärung, daß alles Vorhergesagte (πάντα ταῦτα) noch bei Lebzeiten dieser Generation (γενεά = γέν) sich erfüllen werde. Die Erklärungen dieser Stelle entweder von der



Kirche (als geistiger Nachkommenschaft Christi) oder vom Volke Israel (das erhalten werden solle bis an's Ende), sind theils sprachlich unhaltbar, theils wegen der Parallelen unstatthaft (Mt. 16, 28. 23, 36.), in welcher erstern Stelle der Ausdruck γενεά umschrieben wird durch τινὲς τῶν ᾧδε ἐστώτων, und das μὴ παρέρχεσθαι durch μὴ γένοισθαι θανάτου. Der Ausdruck γενεά hat an keiner einzigen Stelle des N. T. und eben so wenig in Profanscribenten je die Bedeutung Volk. Hat es seine Beziehung auf ein bestimmtes Volk, z. B. auf Israel, so heißt es, die zu einer bestimmten Zeit zusammenlebenden Glieder dieses Volks. Nur in der Übersetzung der LXX. steht γενεά einmal (3 Mos. 20, 18.) für עַם. (Vergl. Schleusner lex. in LXX. Vol. II. p. 11.) Wenn aber diese Beziehung auf die damals lebende Generation hier festgehalten wird, so ist, nach der gewöhnlichen Auffassung der Stelle, dieselbe nicht mit der vorhergehenden Beziehung auf die Wiederkunft des Herrn zu vereinigen \*). Schott nimmt daher (S. 131.) völlig willkürlich an, daß hier plötzlich wieder von der Zerstörung Jerusalems die Rede sey. Ein solcher Wechsel, der durch nichts motivirt ist, kann in keiner Rede angenommen werden. Die Beispiele, die Schott (S. 133.) anführt, sind aus demselbigen Capitel, und leiden an derselben Willkühr; was aber die Bemerkung betrifft, daß hier die zweite Person gebraucht sey, während B. 30., wo von etwas weit Späterem geredet werde, die dritte (ὁψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον) stehe, so ist daraus deshalb nichts zu beweisen, weil die dritte Person sich auf die Ungläubigen, die zweite auf die Gläubigen bezieht. Der einzige Weg der Erklärung dieser Schwierigkeiten ist wieder der von uns betretene, die Weissagung als für die unmittelbare Gegenwart gegeben aufzufassen, aber so, daß Alles seine weitere Beziehung auf die Zukunft in sich schließt. — Die Wahrheit dieser seiner Weissagungen begründet

---

\*) Ταῦτα πάντα (B. 33.) sind die mit dem allmählichen Saftigwerden der Zweige verglichenen allgemeinen Vorzeichen jenes יום יהיה (welcher für Israel bereits anno 70 eintrat, für die ἔθνη nach den καιροῖς ἐθνῶν eintreten wird). Πάντα ταῦτα (B. 34.) sind ebendieselben Vorzeichen; denn πάντα ταῦτα (B. 34.) weist auf ταῦτα πάντα (B. 33.) klar zurück. — Die damalige Generation bereits sollte diese Vorzeichen alle erleben. (C.)



Jesus (V. 35.) auf die Beschaffenheit seiner Worte überhaupt. Sie bilden, als das Unvergängliche, den Gegensatz mit dem Vergänglichen. Dieses findet auch in der höchsten und größten Erscheinung (Himmel und Erde = Universum) seinen Unter-  
gang; das Wort Christi ist unvergänglich. In diesem Gedanken ist Christi Wort und Gottes als vollkommen identisch aufgefaßt, denn dieselben Worte wurden Mt. 5, 18. vom A. T. als dem Worte Gottes gebraucht. Dem Sage: οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσι, ist aber keineswegs nur der Inhalt zu geben, daß die vorstehenden Verheißungen gewiß erfüllt werden würden, somit das Wort Christi ein wahrhaftiges sey; denn dann wäre Alles das, was über die Zerstörung Jerusalems gesagt ist, als bereits geschehen und vergangen, selber der Vergangenheit und der Vergänglichkeit anheim gefallen; vielmehr wollen die Worte die Gewißheit der Erfüllung der Weissagungen auf die ewige Natur des Wortes Gottes, das Christus, das Wort des Vaters, sprach, überhaupt zurückführen, welche eben darin besteht, daß es sich nie erschöpft, auch durch die Erfüllung kein vergangenes und veraltetes wird, sondern durch die ihm inwohnende Kraft sich unaufhörlich verjüngt, und zu jeder Zeit und für alle Verhältnisse neu und kräftig bleibt (Joh. 6, 63.).

36. Die vorhergehende allgemeine Bestimmung, daß die γενεὰ αὐτῆς nicht vergehen würde, bis daß die Weissagung sich erfüllte (V. 34.), wird dahin näher motivirt, daß in derselben keine genaue Zeitangabe (ἡμέρα καὶ ὥρα) enthalten seyn solle; diese wird vielmehr als unmöglich unbedingt abgewiesen. An einen Widerspruch zwischen V. 34. und 36. (den Schott S. 131. annimmt und deshalb V. 34. auf die Zerstörung Jerusalems, V. 36. auf die Wiederkunft bezieht) ist somit nicht zu denken. Vielmehr ist die vorliegende Ausdrucksweise die einzig denkbare für das Verhältniß. Hätte nämlich der Erlöser sagen wollen, seine Zukunft sey noch sehr ferne, so wäre dies eine Bestimmung gewesen, welche die ethische Bedeutung der Weissagung total vernichtet hätte; nämlich die Anregung zur Wachsamkeit, die sie geben sollte; hätte er aber sich so ausgedrückt, es ließe sich überhaupt nichts darüber sagen, wenn dies geschehen werde, so hätte in dieser totalen Negativität nicht weniger etwas Lähmendes gelegen. Es sollte aber zweierlei zugleich erreicht werden durch die

Darstellung; einmal die Festhaltung der steten Möglichkeit der Zukunft des Herrn, und sodann die Unmöglichkeit, sie auf einen bestimmten Moment zu fixiren; jenes leistet B. 34., dieses B. 36. Nur könnte man sagen, B. 34. drückt nicht die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit davon aus, daß der Herr zur Zeit der damaligen Generation wiederkehren werde. Diese so bestimmt gefaßte Form der Verheißung (sie beginnt sogar mit der Formel: ἀμὴν λέγω ὑμῖν) erklärt sich indeß aus der relativen Wahrheit, welche die Zukunft Christi vorzugsweise für jene Zeit, und für alle Generationen der Weltgeschichte hat (vergl. zu Mt. 24, 1.). Sie soll keineswegs bloß ein einmaliges künftiges Ereigniß, in eine ferne Zeit hineingestellt, seyn; dann hätte sie nur eine Bedeutung für die eben dann Lebenden und wäre für alle frühern Geschlechter etwas durchaus Gleichgültiges; sie ist vielmehr als etwas durch die Weltgeschichte hindurch Schreitendes, Jedem innerlich nahe Tretendes aufzufassen, ohne daß damit ausgeschlossen wäre, daß sich die Weissagung von ihr am Schluß des αἰῶν οὗτος in vollendeter Beziehung auch äußerlich verwirklichen wird. — Einer besondern Erwähnung bedarf noch der eigenthümliche Zusatz des Mr. οὐδὲ ὁ υἱός. Seine Ächtheit ist durch die Übereinstimmung der Handschriften und Übersetzungen hinlänglich verbürgt, seine Erklärung aber nicht ohne Schwierigkeit. Zuvörderst fragt sich nämlich, was bei dem ὁ υἱός zu ergänzen seyn dürfte, τοῦ ἀνθρώπου, oder τοῦ Θεοῦ. Für jene Ergänzung scheint die Zusammenstellung mit οὐδεὶς und ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν zu sprechen; diese Ausdrücke stellen nämlich die Creatur dem Unerworfenen gegenüber, jener wird das Nichtwissen, diesem das Wissen beigelegt; wenn daher der Sohn als an jenem Theil habend geschildert wird, so scheint passender, daß dies von ihm als Menschensohn, denn als Gottessohn gesagt werde. Allein auf der andern Seite fordert das πατήρ, als Correlat zu dem υἱός, dringend die Ergänzung von τοῦ Θεοῦ, wenn nicht υἱός gesetzt wäre, würde im Gegensatz mit ἄγγελοι und οὐδεὶς ohne Zweifel Θεός gewählt seyn. Freilich könnte man sagen, im Text des Mt. finde sich πατήρ, da doch υἱός fehle. Allein daß man den Ausdruck in dieser Verbindung auch nicht ganz passend fand, zeigen die abweichenden Lesarten; Einige haben aus Mr. οὐδὲ ὁ υἱός aufgenommen; Andere μοῦ hinzugesetzt,

welches Mt. gewöhnlich beim Gebrauch von πατήρ von Gott in den Reden Jesu anzufügen pflegt. Wiewohl diese Lesarten im Text des Mt. nicht ächt sind, so machen sie doch sehr wahrscheinlich, daß die Lesart πατήρ nur darin ihren Grund hat, daß in der Rede ursprünglich οὐδὲ ὁ υἱός vorherging, welches von Mt. aus unbekannten Gründen nicht aufgenommen ward. Ist aber vom Sohne Gottes hier die Rede, so kann das von ihm prädicirte Nichtwissen der ἑμεῶν und ὧρα kein absolutes seyn, indem die Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes das Wissen des Sohnes und des Vaters nicht specifisch zu trennen gestattet; es muß vielmehr nur von dem Zustande der κένωσις des Herrn im Stande seiner Niedrigkeit verstanden werden. Auf die parallele Stelle daher (Apost. Gesch. 1, 7.), in der der Heiland nach seiner Auferstehung ausspricht, daß es für den menschlichen Standpunkt nicht passe (οὐχ ὑμῶν ἐστι), Zeit und Augenblick der Parusie zu kennen, darf von diesen Worten bei Mr. nicht geschlossen werden, daß auch damals der Herr dieselben nicht kannte (vergl. die Erklärung zu Ap. Gesch. 1, 7.).

Den Beschluß dieses prophetischen Gemäldes machen alle drei Evangelisten mit einer Aufforderung zur Wachsamkeit; aber in der Ausführung weichen sie von hier an so sehr ab, daß man ihre Darstellungen als selbstständige Relationen betrachten muß. Mr. giebt zwar nichts Anderes als Mt., er trägt nur die Ermahnung zur Wachsamkeit in abgekürzter Form unter einer Vergleichung vor, die Mt. in den letzten Versen des Capitels ausführlicher mittheilt. Lc. dagegen hat (B. 34—36.) eine ganz selbstständige Relation gegeben. Er warnt zunächst vor weltlichem Leben (κραυπάλλῃ bedeutet eigentlich Beschwertseyn des Haupts von vorhergehender μέθη, es hat auch auf Benommenseyn von übermäßiger Speise Beziehung); erinnert dann an das Plötzliche und Verderben Bringende des Tages des Gerichts für alle Sichern (er bedient sich hier des Ausdrucks παγίς, Strick, Schlinge, der öfter [1 Tim. 3, 7. 6, 9. und im A. T. Sprichw. 9, 3. 13, 14. 22, 5.] für Verderben, Gefahr, gebraucht wird. — Der Ausdruck κάθημαι steht hier vom behaglichen, gemächlichen Leben der weltlich-sichern Menschen); und endlich schließt er mit der Aufforderung zur Wachsamkeit und zum Gebet. Als Object des Gebets wird genannt das καταξιωθῆναι ἐκφυγεῖν und σταθῆναι



ἡμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Senes ἐκφυγεῖν geht, wie bereits oben bemerkt wurde, auf die Mt. 24, 31. ausgeführte Idee, daß die Heiligen den Leiden, welche bei der Wiederkunft selbst drohen, entzogen werden sollen, nachdem sie sich bewährt haben. Das σταθῆναι aber, das seinen Gegensatz an πίπτειν hat (Röm. 14, 4.), bezeichnet das Anerkannt- und Angenommenwerden im Gericht. Wenn für das ἐκφυγεῖν und σταθῆναι eine ἀξιώτης gefordert wird, so ist dieselbe, nach dem Grundprincip des Evangeliums, nicht in einer Summe von Thaten, sondern im Glauben zu suchen. Freilich aber ist dieser Glaube als ein Lebensprincip zu denken, das, als aus dem Leben des Herrn stammend, auch ihm selbst und seiner κρίσις genügt. Lc. 21, 37. 38. bringen geschichtliche Notizen über das Leben des Erlösers in seinen letzten Tagen in Jerusalem bei (wie er am Tage im Tempel lehrte, die Nacht außer der Stadt zubrachte, am Morgen aber schon vom Volk wieder erwartet ward), die aber auf die prophetischen Aussprüche keine Beziehung weiter haben. (Über ἀλλήζεσθαι = ַלִּי vergl. Mt. 21, 17. — Ὁρδορῶ = ַרְבִּי findet sich im N. T. nur hier.)

Mit der Darstellung des Mt. aber vom Schluß der Rede über die Wiederkunft des Herrn (24, 37 ff.) stimmt Lc. 17, 26 ff. in den Hauptgedanken überein. Der genaue Zusammenhang, den die Stelle im Lc. hat, läßt keinen Zweifel darüber, daß sie dort in ihrer ursprünglichen Verbindung steht, und Mt. sie nur nach seiner Gewohnheit in einen andern Zusammenhang, obwohl keineswegs auf unpassende Art, einfügte. Theils aber verkürzte er die Rede, die Lc. vollständiger giebt, auch in solchen Gedanken, die in den Zusammenhang ganz hinein gehört hätten (z. B. das Exempel von Lot und dessen Gattin, wodurch die Belohnung des Glaubens und die Strafe des Unglaubens so anschaulich gemacht ward [Lc. 21, 28—30. 32.], läßt er aus), theils scheidet er aus, was für seinen Zweck nicht paßte, wohl aber in den Zusammenhang des Lc. gehörte (vergl. Lc. 21, 33. 37.).

37—39. Zuvörderst parallelisirt Mt. die Zeiten der Parusie mit einer verwandten Zeit der alten Welt, mit der Sündfluth (Lc. 17, 26. 27.). Lc. fügt eine zweite Parallele hinzu, die von dem Untergange Sodoms hergenommen ist. In beiden Verhältnissen folgten nur Wenige der mahnenden Stimme Gottes und



sammelten sich am sichern Bergeort, die große Masse ging nicht in Buße und wahre Sinnesänderung ein, sondern verharrte in dem alten Gott entfremdeten Leben. Bemerkenswerth ist in dieser ganzen Darstellung, daß die Zeitgenossen Noah's und Lot's keineswegs als boshaft und lasterhaft, sondern bloß als sinnliche Menschen geschildert werden. (Ἐσθίειν, πίνειν κ. τ. λ. und nach Lc. ἀγοράζειν, πωλεῖν κ. τ. λ. bezeichnen nur die gewöhnlichen Geschäfte des äußern Lebens.) Daß die Lasterhaften verloren gehen, ist leicht zu begreifen, aber der ohne auffallende böse Thaten sein Leben in Außerlichkeiten vergeudende Mensch wähnt sich eben in dieser seiner Negativität sicher vor dem göttlichen Gericht; daß sein ganzes Seyn und Wesen, als weltlich und Gott entfremdet, sündlich ist (Jac. 4, 4.), ahnt er nicht. Gegen diese fleischliche Sicherheit ist die Rede des Herrn gerichtet, nicht gegen Laster; die straft das Geseß.

40. 41. In diese Welt voll sicherer Sünder tritt die Parusie, und mit ihr die *χοίται*, schonungslos hinein. Gutes und Böses, das in seiner Mischung durch einander, neben einander war, wird nun geschieden; die nächsten, unmittelbarsten Verhältnisse, das scheinbar an einander Gehörige wird nun in seiner innersten Natur als ein völlig Geschiedenes kund. Mt. hat die Beispiele von gemeinsam auf dem Felde Arbeitenden, oder in der Mühle Mahlenden (Lc. 17, 34.); berührt das innige Verhältniß ehelich Verbundener, die auf demselben Lager ruhen, und doch verschiedenen Elementen anheimfallen. (Im Text des Lc. fehlt V. 36. in den meisten und besten Codd., namentlich in A B E G H K I. Q S. Wahrscheinlich ist derselbe aus Mt. in den Lc. hinüber genommen. — Für die Futura παραληφθήσεται, ἀφιεθήσεται bei Lc., hat Mt. die Präsensia παραλαμβάνεται, ἀφίεται. Die letztern Tempora machen die Schilderung lebendiger und anschaulicher. Der Gegensatz übrigens zwischen παραλαμβάνειν und ἀφίεναι findet sich nur an diesen Stellen im N. T. Am einfachsten erklärt sich wohl dieser Gebrauch der beiden Worte, wenn man, nach Lc. 21, 36., παραλαμβάνειν in der Bedeutung „als würdig, werth geachtet auf- und annehmen, in seine Gemeinschaft zulassen,“ nimmt, so daß es identisch mit ἐκλέγειν ist; ἀφίεναι dagegen von der negativen Thätigkeit des Nichtannehmens versteht.)

42. Als ermahnender Schlußgedanke wird aus dieser Pa-

rallele die Aufforderung zur Wachsamkeit herausgenommen, welche noch motivirt wird durch die Unsicherheit des Moments (*ώρα*), in dem der Herr kommen wird. Natürlich ist wieder dabei die Überzeugung vorauszusetzen, daß er bei Lebzeiten der Generation, zu der geredet wird, kommen werde (wie Mt. 24, 34. geschieht) denn was wäre eine Ermahnung zur Wachsamkeit für einen Zeitmoment, der weit über das individuelle Leben hinausliegt?

43—51. An diesen Gedanken reiht Mt. noch zwei Gleichnisse, die Lc. 12, 36—40. ebenfalls hat, wiewohl wieder in einem Zusammenhange, den wir als den ursprünglichen anerkennen mußten. Daß der Herr nämlich diese Gleichnisse in so eigenthümlicher Zusammenstellung sollte öfter wiederholt haben, ist durchaus unwahrscheinlich. Die Vergleichung des *οικοδεσπότης* und der *δοῦλοι* gehen hier, wie bei Lc., in einander über und verschmelzen sich; nur mit dem Unterschiede, daß Mt. die vom *οικοδεσπότης* voranstellt, während Lc. sie auf die andere folgen läßt. Über die Bedeutung solcher Verschmelzung ist bei Lc. (a. a. D.) das Nöthige erinnert, hier fassen wir bloß das Verhältniß der Gleichnisse zu der ganzen Darstellung von der Parusie in's Auge. Das letzte der beiden Gleichnisse, welches auch Lc. 12, 42—46. (wiewohl ebenfalls in anderm Zusammenhange) hat, vom *δοῦλος πιστός καὶ φρόνιμος* (B. 45.) und dem *δοῦλος κακός* hat nun seine leicht erkennbare Beziehung auf die Wachsamkeit. (Mt. 13, 34. führt die Vergleichung so aus, daß er von den verwaltenden *δοῦλοις*, denen der Herr die *ἐξουσία* anvertraut [Mt. 24, 45. und Lc. 12, 42. haben sie als höhere Hausverwalter aufgefaßt, denen die *θεραπεία* = *θεράποντες*, das Abstractum für's Concretum gesetzt, untergeordnet sind], den *τιρωρός* unterscheidet und diesen vorzugsweise als den Wächter darstellt; vergl. hierzu Mt. 25, 6.). Der treue und kluge Knecht wacht, und hält somit eben sowohl die Ankunft des Herrn zu seiner Zeit für möglich, als er den Zeitmoment derselben für ungewiß erklärt. Der schlechte Knecht (der zugleich der *μωρός* ist, Mt. 25, 2.) bestimmt negativ die Zeit der Ankunft des Herrn, er erklärt, sie sey noch ferne. (Über *χρονίζω* vergl. Lc. 1, 21. 11, 45.) Dieses Verschieben ist die eigentliche Untreue des Knechts, von der das *τύπτειν* κ. τ. λ. erst als die Folge angesehen werden muß. B. 51. bezeichnet dies mit dem Namen der *ὑπόκρισις*, indem das Verhältniß des *δοῦλος*

zum Herrn und das *χρονίζειν* sich widersprechen. Der wahre Knecht ersehnt die Rückkehr des geliebten Herrn, der schlechte, der im Grunde einem andern (der Welt) anhangt, wünscht sie verschoben zu sehen, weil er sie fürchtet. Wo lebendige Gottesliebe aufglüht, da ist stets Erwartung der Nähe des Herrn; im Fortgange des christlichen Kampfs wird es indeß oft auch dem lautern Herzen zu lange (vergl. zu Mt. 25, 7.). Schon zu Lc. 12, 46. wurde erinnert, daß in der Lesart *ὑποκριτῶν* die wahre von Mt. erhalten zu seyn scheint; Lc. hat das allgemeinere *ἀπίστων*, das zu dem Zusammenhange im Lc., dem zufolge eben von der *ὑπόκρισις* die Rede ist, nicht so gut paßt. — Schwieriger ist aber die zweite Vergleichung vom *οἰκοδεσπότης*, sie scheint nicht in den Zusammenhang hineinzugehören. Das Nichtwissen der Zeit des Diebes erscheint hier als derjenige Umstand, der macht, daß der Hausvater nicht wacht; das Ganze aber soll eben eine Ermahnung zum Wachen seyn, somit, könnte man folgern, wäre es eine Erleichterung für das anempfohlene Wachen, wenn die Zeit bekannt wäre. Allein schon zu Lc. 12, 39. ward die genauere Beziehung des *οἰκοδεσπότης* und *κλέπτης* entwickelt; es soll in diesem Gleichniß die andere Seite der Parusie, ihr Verhältniß zu der ungläubigen Welt, dargestellt werden, während das von den *δοῦλοι* das Verhältniß zu den Gläubigen schildert. In sofern die Jünger aber von dem weltlichen Princip und dessen Einfluß noch keineswegs als gänzlich ausgeschlossen erscheinen, hat auch diese Seite für sie eine Bedeutung. Während nämlich die Vergleichung von den Knechten direct zur Wachsamkeit ermahnt, fordert die vom Hausherrn indirect zu derselben auf. Den Gläubigen muß der Tag der Zukunft des Herrn unbekannt seyn, damit ihre Sehnsucht stets wach erhalten werde; der ungläubigen Welt, damit sie sorglos dem plötzlich hereinbrechenden Gericht anheim falle; diese fleischliche Sicherheit, zu der auch in den Gläubigen die Versuchung vorhanden ist, weckt aber durch den Gegensatz wieder ihre Wachsamkeit. Wie also der ganze Christus gesetzt ist zum Fall und Auferstehen Vieler, so auch seine Parusie. (Für die allgemeinere Bezeichnung *ποιῶν φυλακῆς*, oder *ῥῶμ* [Mt. 24, 40, 44.] hat Mr. 13, 35. die Ausdrücke: *ὁψέ, ἢ μεσονυκτίου, ἢ ἀλεκτοροφωνίας, ἢ πρωί*. Dieselben geben in populärer Form die Nachteintheilung in



4 Vigilien an. Vergl. zu Mt. 14, 25. — *Διχοτομεῖν* heißt eigentlich in zwei Stücke zerschneiden, hier wegen der folgenden Worte, die zum Tödten nicht passend sind, hart strafen, zerschneiden, geißeln. — *Μέρος τιθέναι* = *רָזַק רָזַק*. Vergl. Offenb. 21, 8. — Über *κλαυθμός* und *βρυγμός ὁδόντων* vergl. zu Mt. 8, 12. Als Bezeichnung der ewigen Verdammniß scheinen die Worte hier nicht gefaßt werden zu können, sondern nur als Bezeichnung der Ausschließung aus dem Reiche Gottes, das mit der Zukunft des Herrn beginnt, und der Qual, welche das Bewußtseyn giebt, dieselbe selbst verschuldet zu haben; vergl. zu Mt. 25, 12. 30. hierüber das Nähere.)

Die folgenden drei Parabeln hat Mt. allein, nur von der zweiten hat Lc. 19, 11 ff. in anderem Zusammenhange ein Analogon. Unzweifelhaft ist, daß sie alle in der letzten Zeit des Herrn geredet sind, da sie so bestimmte Beziehung auf die Wiederkunft haben; ob aber gerade unmittelbar nach dem Gespräch (Cap. 24.) auf dem Ölberge, das ist nicht wohl mit Sicherheit zu behaupten. Indes stehen die drei Parabeln sowohl unter sich, als mit dem Vorhergehenden in so genauem Zusammenhange, daß sehr wahrscheinlich ist, daß sie mindestens nicht lange nach der Rede über die Wiederkunft (Cap. 24.) gesprochen wurden. Die beiden ersten Parabeln von den Jungfrauen und den Knechten ermahnen nämlich zur Wachsamkeit und zur Treue in Hinblick auf die nahe bevorstehende Wiederkunft des Herrn, was sich genau an das unmittelbar Vorhergehende anschließt. Beide Gleichnisse stellen den Segen eines treuen Dienstes für den Herrn, und den Fluch eines getheilten Sinnes dar. Für das Verständniß dieser beiden Parabeln ist aber ihr Verhältniß zu der dritten höchst wichtig. Während nämlich die beiden ersten gleichsam coordinirt stehen, zeigt sich die dritte als für einen ganz andern Standpunkt berechnet. Zuvörderst deutet darauf schon die Übergangsformel hin (V. 31. *ὅταν δέ*), wodurch ein Neues und Anderes eingeführt wird; während sich die zweite Parabel mit einem *ὥσπερ γάρ* an die erste, und die erste mit einem *τότε* an Cap. 24. anreihet. Sodann drücken die Ausdrücke *παρθένος*, *δοῦλος*, deutlich ein specielles Verhältniß zu dem Erlöser aus; beide Gleichnisse gehen nicht auf alle Menschen ohne Unterschied, sondern auf Kinder des Reichs, über deren Wachsamkeit und Treue



geurtheilt wird. In der dritten Parabel dagegen erscheinen alle Völker vor dem Richterstuhle Christi, mit Ausnahme der wahrhaft Gläubigen (τὰς τὰ ἐθνῶν. B. 32.). Endlich aber werden in dem letzten Gleichniß die Guten wie die Schlechten als in völliger Bewußtlosigkeit über ihr Verhältniß zum Herrn stehend dargestellt (B. 37. 44.), während, nach den beiden ersten Parabeln, beide Theile als mit Bewußtseyn von diesem Verhältniß aus handelnd auftreten. Diese bedeutenden Differenzen erlauben die Annahme nicht, daß alle drei Darstellungen auf das eine und selbige Factum gehen; sie erklären sich aber einfach, wenn man ganz den jüdischen Ansichten gemäß (vergl. Bertholdt christ. jud. p. 176 sqq.), die das N. T. bestätigt, das allgemeine Weltgericht über alle Völker und Individuen (das mit der allgemeinen Auferstehung in Verbindung steht), sondert vom Reiche Gottes und der Auferstehung der Gerechten. Die Aufsichtung des Reichs ist mit einer Sichtung derer verbunden, die der irdischen Gemeinde angehörten (vergl. Offenb. 20, 4. das vorläufige Gericht), Alle, die in derselben bestehen, sind Glieder des Reichs und Theilnehmer an der Hochzeit des Lammes, die aber nicht darin bestehen, sind allerdings ausgeschlossen aus dem Reiche Gottes, aber damit noch nicht ewig verdammt. Die endliche letzte Entscheidung auch für sie erfolgt erst beim allgemeinen Weltgericht (Offenb. 20, 12). Diese beiden Momente sind allerdings in der ganzen Darstellung des Mt. nicht scharf geschieden, sie fallen vielmehr prophetisch in einander; im N. T. entfaltet nur die Offenbarung die Reihenfolge unverkennbar; doch reichen die hier gegebenen Andeutungen hin, um anschaulich zu machen, daß dieselbe Anschauungsweise der Zukunft dem 25sten Cap. des Mt. zur Grundlage dient.

Die gewöhnliche Auffassung des Capitels, der zufolge im Grunde in allen drei Darstellungen dasselbe steht, daß der Gute belohnt, der Böse bestraft wird, und demnach überhaupt nur von der endlichen Rechenschaft die Rede ist, die Alle ablegen müssen, hat in sofern etwas Wahres, als alle Stellungen der Menschen eine Ähnlichkeit unter einander haben, und deshalb auch die verschiedenen Bilder für alle Verhältnisse benutzt werden können. Allein diese allseitige Anwendbarkeit der Gleichnisse darf uns nicht veranlassen die nächsten speciellen Beziehungen zu ver-

kennen, die sich bei den Einzelnen zu Tage legen. (Vergl. das Nähere zu Mt. 25, 14. 31.)

1—13. Was die äußere Form des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen betrifft, so ist dieselbe aus den Sitten der Israeliten zu erklären. Der Bräutigam holte mit seinen Begleitern (*υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος*, oder  *φίλοι τ. ν.* Joh. 3, 29.) die Braut aus dem Hause des Vaters ab. Diese war mit ihren Gespielen umgeben, welche dem nahenden Bräutigam entgegen gingen und dann die Braut mit Fackeln in das Haus des Bräutigams begleiteten, wo das Hochzeitsmahl bereitet war \*). Nach dem gewöhnlichen Bilde vergleicht sich nun der Herr mit dem Bräutigam, der zu der irdischen Gemeinde, als der Braut, kommt, um sie in seine Wohnung zu holen. Wie den Bräutigam die Engel begleiten (B. 31.), so werden von der Braut die *παρθέναι* unterschieden, welche der zögernden Ankunft des Bräutigams entgegen harren \*\*). Der Gesamtsinn der Parabel ergibt sich hiernach sehr einfach; es fragt sich nur, wie weit die einzelnen Züge des Gleichnisses festzuhalten sind. Bestimmte Regel kann nur die Zweckmäßigkeit der Beziehung seyn, und diese ungezwungen angewendet, giebt für diese Parabel eine Fülle von interessanten Beziehungen, so daß sie zu den schönsten des Evangeliums gerechnet werden muß. Denn je mehr Vergleichungspunkte ein Gleichniß leicht und ungezwungen anbietet, für desto vollendeter ist es zu halten.

Was zuvörderst die *παρθέναι* betrifft, so hat der Ausdruck gewiß eine speciellere Beziehung, die am besten erkannt wird, wenn man das folgende Gleichniß von den *δοῦλοι* mit demselben zusammenstellt. Beide, die *παρθέναι* wie die *δοῦλοι*, sollen fei-

\*) Vergl. Jahn's hebr. Alterthümer Th. I. B. 2. §. 179. S. 251. — Diese Sitte benutzten auch Rabbinen zu ähnlichen Gleichnissen (vergl. Wetstein und Lightfoot z. d. St.). In der Stelle 1 Makk. 9, 37 ff. wird ein orientalischer Brautzug geschildert.

\*\*) Zu den Worten: *ἐξέλθον εἰς ἀπάντησιν τοῦ νυμφῶνος* (B. 1.), ist im Cod. D und mehreren Autoritäten, namentlich auch in der syrischen Übersetzung und in der Vulgata, hinzugesetzt: *καὶ τῆς νύμφης*. Diese Lesart beruht aber auf einer falschen Auffassung des Gleichnisses; man meinte, wo der Bräutigam sey, müsse auch die Braut seyn. Nach orientalischer Sitte kommt aber jener sie abzuholen, die Jungfrauen führen sie ihm entgegen.

neswegs alle Glieder der Kirche bezeichnen (Mt. 24, 45. werden die *δοῦλοι* ausdrücklich von der *ἐκκλησία* unterschieden, die doch auch als Glieder derselben Gemeinschaft des Hauses Gottes zu betrachten sind), sondern nur diejenigen unter denselben, welche in einer ähnlichen Stellung als die Apostel und die Jünger überhaupt zu der Person des Erlösers standen. [?] Unter diesen selbst aber lassen sich solche unterscheiden, die mehr in der passiven Liebe zu dem Herrn stehen, und Andere, die in der Activität sich zeigen; jene repräsentirt unter den Zwölfen Johannes, diese Petrus. In sofern freilich kein Glied der wahren Kirche ohne das Eine und das Andere ist, haben beide Vergleichenungen ihre ganz allgemeine Beziehung, die specielle für bestimmte christliche Lebensrichtungen ist deshalb aber nicht zu übersehen (vergl. zu Lc. 12, 35.). In der Zahl zehn, die Lc. 19, 13. auch von den Knechten hat, liegt wohl nur die Idee der geschlossenen Gesamtheit. Da nämlich nach jüdischer Sitte zehn eine Versammlung bilden (עשרה), so lag es sehr nahe, eben diese Zahl zu wählen. (Nach Stellen bei Wetstein z. d. St. soll es aber auch Sitte gewesen seyn, eben 10 Brautjungfrauen zu wählen. Doch bemerkt Zahn a. a. D., daß bis zu 70 zu seyn pflegten; natürlich nur bei Verbindungen in reichen Familien.) Die Innigkeit der keuschen Liebe zu dem Herrn, welche die Jungfrauen ausdrücken sollen, paßt zu ihrem Harren auf die zögernde Ankunft des Bräutigams sehr gut. Während die *δοῦλοι* in reger Thätigkeit schaffen und wirken, harren diese dem Geliebten entgegen (vergl. die Bemerkungen zu Lc. 10, 42. über die Maria und ihr Verhältniß zu Martha). Eben weil sie aber Alle als Jungfrauen charakterisirt werden, ist bei dem Gegensatz von *φρόνιμοι* und *μωροί* nicht an gute und böse zu denken, denn der Begriff der groben Gesetzesübertretung steht mit der Liebe zum Herrn im Widerspruch. Die thörichten sind vielmehr nur als solche Gemüther aufzufassen, die mehr das Liebliche und Süße in dem Dienste des Herrn, als den Ernst der Nachfolge suchen, und daher vergessen, an gründlicher Erneuerung zu arbeiten und auf den gelegten Grund in rechter Art fortzubauen (1 Kor. 3, 15.). Diese Lauheit in ihrem Wesen ist in dem Gleichniß beschrieben als die Nachlässigkeit, kein Öl in den Gefäßen mitgenommen zu haben. (B. 4. scheint das *ἐλαιον* nicht zu den *λαμπ-*



πάδες zu passen. Es wird dies aber aus der Form der alten Fackeln begreiflich. Sie bestanden oft aus einem hölzernen Stabe, in dessen oberem Ende in eine Öffnung ein Gefäß eingesenkt war, in dem mit Öl oder Pech ein Docht brannte [vergl. Fahn a. a. D.]. Diese Vorrichtung verband das Eigenthümliche von Fackeln und Lampen.) Nach Anleitung der von dem Erlöser selbst erklärten Parabeln (Mt. 13.) darf man nicht besorgen zu weit zu gehen, wenn man die einzelnen Züge dieses Gleichnisses genau in Beziehungen bringt. Das Öl bezeichnet nach durchgehender biblischer Symbolik den Geist; dieses höhern Lebenselements entbehrten auch die Jungfrauen nicht ganz, ihr Herz brannte vor Liebe zu dem Herrn, welche sie trieb, ihm entgegen zu gehen; aber ihr Glaube hatte keine andere Wurzel als das Gefühl, es waren nicht alle ihre Anlagen und Kräfte durch dieses Princip geheiligt, und deshalb versiegte die Liebesflamme, als es nicht mehr Gefühle galt, sondern den Ernst der Verleugnung. Dieser Ernst ist theils ausgedrückt durch das Verziehen der Ankunft des Bräutigams, theils durch die Darstellung, daß es Nacht war. Diese führte das Einschlafen herbei, das mit Beziehung auf die unmittelbar vorhergehende Schilderung (Mt. 25, 42.) als überwundenwerden von einer Versuchung zu betrachten ist. (B. 5. ist *νοτάζω* der schwächere Ausdruck, der das Nicken des Hauptes vor Schlaftrunkenheit bezeichnet, *καθεύδω* ist das eigentliche tiefe Schlummern.) Es könnte freilich scheinen, als wenn das Einschlafen hier keine nachtheilige Stellung des Gemüths bezeichnen solle, da Alle, auch die *φρόνιμοι*, in den Schlaf fallen; allein wegen der unmittelbar vorhergehenden, so nachdrücklichen Ermahnung zu wachen, die nach Mr. 13, 37. auf Alle ausgedehnt ward, ist dies schwerlich anzunehmen; zumal da 25, 13. diese Ermahnung als Spitze der Erzählung noch Einmal herausgehoben wird. Vielmehr gewinnt die Anschaulichkeit der Schilderung ungemein, wenn man den Gedanken so faßt: „der Bräutigam verzog so sehr mit seiner Ankunft, daß endlich selbst die klugen Jungfrauen einschliefen.“ Dies schärft die Ermahnung des *ἀγρυπνεῖτε* ungemein. Die Worte: *μέσης δὲ νυκτὸς κραυγὴ γέγονεν* B. 6. zeigen aber, daß Wächter in der Kirche nicht fehlten. Diese werden nur hier von den Jungfrauen nicht so bestimmt geschieden, wie es Mr. 13, 34. der Fall ist, wo dem



ἄγρυπνος der specielle Auftrag der Wachsamkeit ertheilt wird. In den Verwirrungen, welche die hereinbrechende Zukunft des Herrn begleiten, offenbart sich nun der Unterschied unter den schlafenden Jungfrauen. Die klugen, welche sich in allseitiger Entwicklung dem Herrn zu eigen gegeben haben, vermögen sich nicht nur bei dem Ruf zu ermuntern, sondern auch die glimmende Lampe zu kräftiger Flamme wieder anzuschüren; das ist aber den thörichten nicht möglich, indem ihnen die innere Erfülltheit des Geistes fehlt. Sie suchen daher geistige Unterstützung von den klugen zu erhalten, aber in diesem entscheidenden Moment kann nur Jeder für sich stehen; sie werden daher an die *πολοῦντες* gewiesen. Höchst einfach bietet sich zur Erklärung dieses Zuges der Parabel die h. Schrift und ihre Verfasser an, bei denen den thörichten Jungfrauen in ihrer Seelennoth Rath und Stärkung zu suchen empfohlen wird. Ehe sie aber noch das erloschene Leben wieder entflammen können, kommt der Bräutigam, und die nicht Bereiteten sehen sich ausgeschlossen. Nach diesem Zusammenhange ist klar, daß in dem οὐκ οἶδα ὑμᾶς (B. 12.) nicht die ewige Verdammung bezeichnet seyn kann, vielmehr werden die thörichten Jungfrauen nur ausgeschlossen von der Hochzeit des Lammes (Offenb. 19, 7.); sie sind demnach den 1 Kor. 3, 15. Geschilderten parallel zu stellen, deren Bau zwar vernichtet wird, ohne daß sie aber deshalb der Seligkeit verlustig gehen. Die allgemeine Bedingung der Seligkeit hatten diese Jungfrauen, den Glauben (aus dem sie rufen: κύριε, κύριε, ἀνοιξον ἡμῖν B. 11.), aber es fehlte ihnen das Requisit für das Reich Gottes, die aus dem Glauben hervorgegangene Heiligung (Hebr. 12, 14.)\*). — In dem Schlußverse (B. 13.) sind die Worte: ἐν ᾗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται, zu streichen; sie sind vermuthlich aus parallelen Stellen, z. B. 24, 24., in denselben eingerückt.

14—30. Die äußere Form des zweiten Gleichnisses von den Knechten macht keine Schwierigkeit\*\*). Der ἀνθρώπος

\*) Eine interessante Erklärung des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen giebt v. Meyer in den Blätt. für höh. Wahrh. Th. 7. S. 217 ff.

\*\*) Der Übergang ὥστερ γάρ bleibt ohne Nachsah. Man kann nach Mt. 24, 37. ergänzen: οὕτως ἔσται καὶ ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

ἀποδημῶν (Mr. 13, 34. hat ἀπόδημος, Gegensatz von ἐνδημος, der Ausdruck findet sich im N. T. nur an dieser Stelle), ist nach Lc. 19, 12. ein εὐγενής, aus vornehmer Herrscherfamilie; er wird hier dargestellt als in die Ferne ziehend, um dort ein Reich einzunehmen (Bild von der Einsetzung Christi in seine himmlische Herrschaft), aber bei seiner Rückkehr wollen gerade seine nächsten Untergebenen, die Bürger seiner Stadt (πολιται), ihm nicht gehorchen. Aus der Parallele bei Lc. geht hiernach klar hervor, daß die zehn δοῦλοι (Lc. 19, 13.) nicht alle Menschen oder auch nur alle Christen ohne Unterschied bezeichnen sollen, sondern solche, denen eine bestimmte Ausrüstung zur Leitung und Regierung der Kirche geworden ist. Die geleitete Menge sind eben die πολιται. Die verliehene Ausrüstung bezeichnet nun Mt. durch τάλαντον, Lc. durch μνᾶ. In dieser Differenz spricht sich bloß die Freiheit der Behandlung der Parabeln Jesu von Seiten der Referenten im Unwesentlichen aus. Die anvertraute Summe ist hier völlig bedeutungslos, es soll bloß gezeigt werden, daß es für den δοῦλος auf die Anwendung ankomme, die er von dem ihm Anvertrauten mache. Die δοῦλοι erscheinen nämlich als die thätigen Glieder der Gemeinde, die mit ihren Gaben für die Sache ihres Herrn nach außen zu wirken haben; das verschiedene Verhältniß derselben in Treue und Untreue soll denn die Parabel schildern. Die anvertrauten Güter bezeichnen daher auch nur in sofern die allgemeinen Naturanlagen, als diese die Bedingung bilden für die Ausstattung mit Gnadengaben. Darauf beziehen sich B. 15. die Worte: ἐκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν scil. ἔδωκε. Denn wer ohne alle natürliche Anlagen ist, wird auch nicht zum mächtigen Werkzeug der Gnade umgebildet. Eine allgemeine Anwendung kann von dem Gleichniß indeß in sofern gemacht werden, als sich sagen läßt, daß doch Jedem Etwas anvertraut ist, und von der Anwendung desselben Rechenschaft gefordert werden wird. Nur ist diese Anwendung nicht identisch mit der ursprünglichen Beziehung des Gleichnisses. Die Entfernung des Herrn nach den ausgetheilten Gaben und seine Rückkehr nach langer Abwesenheit (μετὰ χρόνον πολύν), um Rechnung zu halten (λόγον συναίρειν = rationem conferre), bezieht sich nach dem nächsten Zusammenhange mit Cap. 24. auf die Jünger, die, von dem Herrn bei seinem Weggange zum Vater mit Geistesgaben aus-

gerüstet, damit, sich selbst überlassen, haushalten sollten bis zur Wiederkunft des Herrn. Der ganze Zusammenhang fordert daher auch hier die Voraussetzung, daß von einer Wiederkunft zur Zeit der Apostel die Rede ist, so daß das μετὰ χρόνον πολὺν zunächst nur auf das Harren der Apostel sich bezieht. Was aber die Idee des sich selbst überlassenbleibens der Apostel nach der Entfernung des Herrn betrifft, so könnte dieselbe einen Gegensatz zu bilden scheinen mit Stellen wie Mt. 28, 20.: „ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“ Allein diese stete geistige Gegenwart des Herrn im Gemüth der Seinen ist oft eine verhüllte, unsichtbare, immer aber eine die freie Selbstbestimmung nicht aufhebende, somit Treue und Untreue nicht ausschließende. Bei den spätern Generationen der δοῦλοι, die den Herrn leiblich nicht schauten, ist demnach das Ausgerüstetwerden mit Kräften von oben, über deren Anwendung einst Rechenschaft abgelegt werden soll, zu verstehen von dem Moment des ersten lebendigen Offenbarens Christi im Gemüth, auf den Zeiten der Verlassenheit zu folgen pflegen, in denen sich der Ernst des Menschen für die Sache des Herrn bewähren soll. Die Wiederkunft des Herrn erscheint für die δοῦλοι als der Moment der Rechenschaft, die für die Treue Belohnung, für die Untreue Strafe involvirt. Die Treuen erscheinen als solche, die das Anvertraute vermehrt haben, d. h. die mit den Geisteskräften Christi in seinem Geist und Wesen sein erhabenes Werk fortgeführt haben. (Die Ausdrücke, welche für die treue Arbeit gebraucht werden, sind ἐργάζεσθαι [Lc. 19, 16. hat προεργάζεσθαι] und ποιεῖν. Der letztere Ausdruck entspricht dem hebräischen עָבַד und עָשָׂה, in der Bedeutung „erwerben.“ Vergl. Gesenius im Lex. unter עָבַד und עָשָׂה. Von dem κερδαίνειν, Gewinn machen, Vortheil erlangen, braucht Lc. 19, 13. 15. πραγματεύεσθαι, διαπραγματεύεσθαι, das nur an diesen Stellen des N. T. sich findet. Es ist das eigentliche Wort für Handel und Geldgeschäfte machen, das sogar in die spätere hebräische Sprache überging. [Vergl. Buxtorf. lex. p. 1796 sqq.]. Der Parabel liegt also das Bild vom Handelsmann, das schon Mt. 13, 45. vorkam, zum Grunde.) Als Lohn für diese wird hingestellt, daß sie für einen höhern, ihren Wünschen angemessenen, Wirkungskreis berufen werden. Die irdischen Verhältnisse des Reiches Gottes, für das die δοῦλοι im-



mer arbeiteten, werden als ὀλίγοι den πολλοῖς gegenüber gestellt, d. h. den Angelegenheiten des Reiches, wenn es in seiner siegreichen himmlischen Form sich offenbaren wird. (Lc. 19, 16. 19. giebt specieller, im Gleichniß bleibend, 10 und 5 Städte als den Lohn an.)

Eigenthümlich ist in dem Gleichniß der dritte Knecht behandelt, der, ohne Etwas erworben zu haben, das ihm Anvertraute dem Herrn zurückbrachte. Offenbar soll in demselben kein gänzlich vom Glauben Abgefallener, Abtrünniger, sondern ein solcher geschildert werden, der sein Knechtsverhältniß zwar nicht auflöste, sein Talent nicht verschleuderte, aber aus falscher Ansicht seines Verhältnisses zum Herrn dasselbe auch nicht zu seinem Vortheil nützte. Deshalb heißt er B. 30. δοῦλος ἄχρεῖος, so daß er zwar als δοῦλος des Herrn betrachtet wird, indeß als solcher, der seine Schuldigkeit nicht gethan hat. Die falsche Ansicht von dem Herrn bestand aber darin, daß er seine Liebe verkannte, und statt dessen unerbittliche gesetzliche Strenge in ihm voraussetzte \*). (Für σκληρός B. 24. hat Lc. 19, 21. αὐστηρός, austerus, das sich im N. T. nur hier findet. Etwas modificirt ist das Gleichniß, indem Lc. vom σινδῶριον [sudarium] redet, in welchem er das Geld verbarg, Mt. aber es ihn in die Erde vergraben läßt. Das Talent machte natürlich das unmöglich, was bei der Mine wohl anging.) Durch diese Auffassung der Untreue wird ein merkwürdiger Gegensatz zwischen dieser Parabel und der von den Jungfrauen gebildet. Während die Schuld der thörichten Jungfrauen aus leichtsinniger Voraussetzung der Geneigtheit des Herrn hervorging, fehlte dieser δοῦλος durch unglaubliche Voraussetzung der Härte bei ihm, so daß beide Gleichnisse sich ergänzen und die beiden Hauptversuchungen der Gläubigen in ihrem Verhältniß zum Erlöser schildern, die Versuchung, die Gnade zu mißbrauchen, oder in falscher Gesetzhlichkeit sich den Zugang zu derselben zu verschließen.

In der Strafrede des Herrn an den ungehorsamen Knecht (B. 27.) tritt die Bemerkung besonders hervor: ἔδει σε βαλεῖν

---

\*) Das διασχορτίζειν B. 21 und 26. ist nicht als mit σπείρειν synonym zu nehmen; man faßt es besser = ἵγγ in der Bedeutung durch Wurf-schaukeln reinigen.



τὸ ἀποκρίσθαι μου τοῖς τραπεζίταις. (Τραπεζίτης von τράπεζα, das Lc. 19, 23. hier hat, der Wechselfisch. Τόκος, Zinsen, Bucher. Statt des ἐκομισάμην bei Mt. hat Lc. ἐπραξα, welches häufig vom Gelde in der Bedeutung exigere, extorquere, gebraucht wird.) Einen völlig müßigen Zusatz können wir in diesen Worten nicht sehen, da sich ein zweckmäßiger Gedanke aus demselben ergibt. Jener ängstliche, den Herrn fürchtende Knecht hatte offenbar deshalb das ihm anvertraute Gut nicht in selbstständiger Thätigkeit für das Interesse seines Herrn zu verwenden gewagt, weil er fürchtete, es zu verlieren, d. h. nach Auslösung des Bildes, die Gefahren, welche mit der Thätigkeit für das Reich Gottes auf Erden, wegen der mannigfaltigen Versuchungen und des Gegensatzes der Welt, verknüpft sind, halten Manche ab, denen Vertrauen auf die Durchhülfe Gottes fehlt, gläubig nach Kräften an's Werk zu gehen. Solchen schüchternen Naturen, die zu selbstständiger Arbeit für Gottes Reich nicht geeignet sind, wird nun angerathen, sich mindestens an andere kräftigere Personen anzuschließen, unter deren Leitung sie ihre Gaben zum Dienst der Kirche verwenden können. Als Strafe der gänzlichen Untreue wird zuerst der Verlust der anvertrauten Gabe genannt, die dann nach dem Befehl des Herrn dem mit zehn Talenten ausgerüsteten Diener vertraut wird. Die sich hieran (B. 29.) anschließende Gnome ward schon zu Mt. 13, 12. erklärt; daß sie hier in so ganz anderm Zusammenhange wiederkehrt, kann bei einem so gefaßten Gedanken nicht auffallen, den der Erlöser häufig in den mannigfaltigsten Beziehungen anwenden mogte. Der Grundgedanke der Gnome, daß es der Segen des Guten ist, dem, der es in sich aufnimmt, immer reichere Güter zu gewähren, und der Fluch der Sünde, auch den Mangel noch ärmer zu machen, hat auch hier seine vollkommen passende Beziehung. Während auf den Treuen sich der Segen häuft, wird der aller Gaben entkleidete Untreue in die Finsterniß hinausgestoßen (B. 30.). Auch hier ist wieder zunächst nicht von der ewigen Verdammung die Rede, sondern von der Ausgeschlossenheit aus der βασιλεία, in welche die Treuen eingingen. Bei den Untreuen ist wegen des Grades ihrer Verschuldung die Möglichkeit der Erweckung wahrer Buße festzuhalten. Die βασιλεία übrigens wird als Lichtraum gedacht, den Finsterniß umschließt. Die Bildsprache

der Bibel ist auch in dieser Beziehung in der Wahl ihrer Ausdrücke sehr genau. Von den ihrem Beruf ungetreuen Kindern des Lichts heißt es, sie werden in das *σκότος* gestoßen, von den Kindern der Finsterniß aber, sie fallen dem *πῦρ αἰώνιον* anheim; so daß Jeder durch seinen Gegensatz gestraft wird.

Was die Differenzen des Lc. in dieser Parabel, von den *δοῦλοι*, anlangt, so bestehen dieselben zuvörderst in der Ausführung der Nebenpartie von den Bürgern, welche nicht wollten, daß der Herr über sie herrsche. Während in dem einen *δοῦλος* ein mißrathenes, nicht wirkendes Glied des Leibes Christi, der Kirche, dargestellt wird, erscheinen in jenen Bürgern offene Empörer, welche deshalb der Herrscher erwürgen läßt. Diese strafende Thätigkeit unterscheidet sich offenbar wesentlich von der Rüge, die dem einen Diener zu Theil wird. Nach dem Zusammenhange im Lc. bezeichnen, wie schon erinnert ward, die *πολιται* die Jesu feindselig gegenüberstehenden Juden, und im weitern Sinn alle eigentlichen Widersacher Christi. Sodann aber weichen beide Referenten darin ab, daß nach Mt. die Vertheilung der Talente ungleich, der Erwerb aber dem Empfangenen gleich ist, nach Lc. dagegen Jeder dasselbe empfängt, aber Ungleiches erwirbt. Gewiß ist es oberflächlich, diese Abweichung als Züge, die ohne Bedeutung seyen, von der Hand zu weisen; sie haben ohne Zweifel ihre verschiedene Beziehung. Nur kann ich Schleiermacher nicht zugeben (vergl. zu Lc. 19, 11 ff.), daß dadurch die Parabel eine specifisch andere wird. In der Darstellung des Mt. ist der Gedanke ausgedrückt, daß der Herr die Gaben selbst unter den Seinen verschieden vertheilt, und dem Einen einen größern, dem Andern einen kleinern Wirkungskreis anweist, daß es aber vor dem Erlöser nur auf die Anwendung ankomme, die Jeder von seinen Gaben macht. Lc. dagegen hebt hervor, wie aus den gleichen Graden der Ausstattung von Seiten des Herrn die Ungleichheit hervorgehe vermittelt der verschiedenen Grade der Thätigkeit Seitens der Menschen. Da nun in der Tendenz der ganzen Parabel liegt, eben den Einfluß der menschlichen Treue im Reiche Gottes zu schildern, so verdient die Darstellung des Lc., welche diese am stärksten hervorhebt, vor der des Mt. den Vorzug.

31—46. Durch die dritte und letzte Vergleichung über die

Zukunft des Herrn wird, wie schon zu 25, 1. erinnert ist, die Bedeutung der beiden vorhergehenden erst gehörig fixirt. Schon die Übergangsformel *ὅταν δέ* weist auf etwas Anderes hin, das in dem folgenden Gleichniß behandelt werden soll; es kann daher nicht (wie Schott a. a. O. S. 168 ff. meint,) in den vorhergehenden Parabeln vom letzten Gericht die Rede seyn, und auch wieder in dieser. So siegreich dieser Gelehrte nämlich die Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems bestreitet, auf welche sich in allen drei Gleichnissen kein einziger Zug bezieht, und an welches Ereigniß nur in sofern gedacht werden darf, als nach der Schilderung im 24sten Capitel die Zukunft Christi mit demselben verbunden geschildert ist, ohne doch mit ihm identificirt zu seyn: so kann doch nach der von ihm vertheidigten Beziehung aller drei Gleichnisse auf das jüngste Gericht kein eigenthümlicher Charakter für unsere dritte Parabel nachgewiesen werden: die *δίκαιοι* und *ἄδικοι* in derselben wären den treuen und untreuen Knechten durchaus parallel. Wenn aber hier in der dritten Vergleichung von etwas Anderem die Rede ist als in den frühern, so kann dasselbe nichts Anderes seyn, als eben das Gericht über die Nichtgläubigen, während in den beiden vorhergehenden von der Sichtung der Gläubigen gehandelt ist. Will man nämlich im Gleichniß von den Schafen und Böcken unter den Gerichteten alle Menschen ohne Ausnahme verstehen, so paßt allerdings der Ausdruck *πάντα τὰ ἔθνη* dafür wohl; allein es ist nicht abzusehen, wer denn die *ἀδελφοὶ Χριστοῦ ἐλάχιστοι* (B. 40.) seyn sollen. Unter allen Menschen müßten ja die Gläubigen selbst mitbegriffen seyn, diese werden aber offenbar in diesen Worten von den *δίκαιοι* und *ἄδικοι* unterschieden. Sodann bliebe auch unerklärlich, wie alle *δίκαιοι* sagen könnten: *κύριε, πότε σε εἶδομεν πεινῶντα κ. τ. λ.* B. 37. Die Gläubigen würden doch wissen, daß der Herr, was seinen Brüdern geschieht, eben als sich gethan betrachtet. Wollte man sagen, das sey die Sprache der Demuth, so müssen wir dies bestreiten, indem die christliche Demuth keineswegs als eine bewußtlose zu denken ist. Sie weiß, was sie thut, und besteht nur darin, daß sie ihre Werke nicht als eigne, sondern als Gottes Werke in ihr kennt. (In solcher Demuth stand Paulus, der rühmte, „ich habe mehr gearbeitet, denn sie Alle,“ aber auch hinzusetzt, „nicht aber ich,



sondern Gottes Gnade, die in mir ist.“ 1 Kor. 15, 10.) Überdies aber würde die Annahme, daß alle Menschen, auch die Gläubigen und vollendeten Gerechten, hier unter den *δίκαιοι* zu verstehen seyen, der Lehre des N. T. geradezu widersprechen, daß die Gläubigen nicht in's Gericht kommen werden (vergl. Joh. 3, 18. 5, 24. 1 Kor. 11, 31.). Eben so wenig ist aber die Ansicht durchzuführen, daß in dem Gleichniß von Schafen und Böcken bloß die Christen gemeint seyen, ohne die Nichtgläubigen. Denn außer den gegen die eben widerlegte Meinung angeführten Gründen, welche alle auch diese treffen, ist durchaus unstatthaft den Ausdruck *πάντα τὰ ἔθνη* von der Christenheit zu verstehen. Man sagt freilich, er solle die aus allen Völkern gesammelte Gemeinde des Herrn bezeichnen, allein daß dafür dieser Ausdruck gebraucht werden könne, der eine so fixirte andere Bedeutung hat, ist unerweislich. So bleibt denn nur, alle Menschen, mit Ausschluß der wahrhaft Gläubigen, somit alle Nichtgläubigen, darunter zu verstehen; bei dieser Auffassung erhält sowohl die Parabel in sich selbst feste Haltung, als auch die richtige Stellung zu den vorhergehenden\*). Der Ausdruck *πάντα τὰ ἔθνη* entspricht dann vollkommen dem hebräischen *כָּל הָעַמִּים*, im Gegensatz gegen Israel; als das Israel wird nun aber das gesammte Volk der Gläubigen gedacht. Diese kommen in kein Gericht, sondern gehen bei der Auferstehung der Gerechten in die Freude des Reiches Gottes ein, die in ihrem Glauben Lässigen und Untreuen werden freilich vom Reiche Gottes ausgeschieden, aber dieser Act der Ausscheidung ist nicht mit dem allgemeinen Gericht zu verwechseln. Von den Nichtgläubigen, die vor Gericht erscheinen, unterscheiden sich demnach leicht die *ἀδελφοί* Christi (B. 40.); diese sind nämlich eben die Gläubigen, und weil die *δίκαιοι* diese aufnehmen (*δέχεσθαι*), deshalb empfangen sie den Lohn der Propheten, Gerechten oder Gläubigen (vergl. hier die Erklärung der ganzen Stelle Mt. 10, 40—42.). Von den Nichtgläubigen hat es auch Sinn, wenn sie bekennen: *πότε δέ σε εἶδομεν*, denn selbst die *δίκαιοι* unter denselben sind immer vom höhern Bewußtseyn, wie es der Geist Christi wirkt, ausgeschlossen zu denken,

---

\*) Diese Beziehung der Parabel erkannte schon Keil (in seinen und Eyschirner's Analecten B. I. S. 3.) ganz richtig.



es waltete nur in ihren Herzen die Kraft der Liebe, ohne daß sie selbst sich dessen bewußt gewesen wären, was sie thaten. Stellen wir nun dieses Gleichniß mit den beiden vorhergehenden zusammen, so ergibt sich, wie sie sich nach unserer Auffassung trefflich ergänzen. In den beiden erstern Parabeln ist nämlich die Sichtung der Gläubigen (nach ihren zwei Hauptrichtungen, der contemplativen und der praktischen) dargestellt; an diese schließt sich dann das Gericht der Menge der Nichtgläubigen; jene ist zu denken bei der Auferstehung der Gerechten, dieses bei der allgemeinen Auferstehung der Todten. In diesen beiden Momenten vollendet sich somit die ganze beseligende und strafende Thätigkeit des Erlösers bei seiner Zukunft \*).

Freilich aber scheinen bei dieser Auffassung der dritten Parabel wieder andere Schwierigkeiten zu entstehen, welche die zuerst genannten Erklärungen nicht drücken. Es würden nämlich unserer Annahme zufolge in den *δίκαιοι* Nichtgläubige zu Gnaden angenommen, da doch nach Hebr. 11, 6.: „unmöglich ist ohne Glauben Gott zu gefallen,“ und nach Röm. 3, 28.: „der Mensch gerechtfertigt wird (allein) durch den Glauben.“ Und bei den Nichtgläubigen würden gute Werke vorausgesetzt werden, „da doch Alles, was nicht aus dem Glauben gehet, Sünde ist“ (Röm. 14, 23.). [Unter denen, die Christum nicht haben kennen lernen, ist freilich keiner, dem Glauben zugeschrieben werden könnte — Röm. 10, 14! — und ebenso wenig einer, der auch nur ein einziges gutes, d. i. von aller Beimischung der Sünde freies, Werk thun könnte. Wohl aber sind darunter solche,

---

\*) De Wette's Bemerkungen gegen diese Fassung der dritten Vergleichung bloß vom Gericht der Nichtchristen, d. h. der nicht zur wahren Wiedergeburt Gelangten, haben mich nicht überzeugt von ihrer Unhaltbarkeit. Vielmehr glaube ich, daß dieser Gelehrte nur durch die unhistorische Behauptung bestimmt worden ist, meine Erklärung zu verwerfen, daß Mt. keinen Unterschied mache zwischen dem tausendjährigen und dem ewigen Reiche Christi. Erwägt man, daß diese Unterscheidung allgemeine jüdische Vorstellung war, so läßt sich nicht begreifen, wie Mt. frei davon bleiben konnte, besonders nach der Art, wie de Wette die ganze Darstellung des Mt. durch das Volkselement modificirt seyn läßt. Hatte aber Mt. diese Unterscheidung, so kann auch das Verhältniß der drei Vergleichen nicht wohl anders bestimmt werden, als ich es zu bestimmen versucht habe.

die mit Beharrlichkeit nach Befreiung von der Sünde streben — Röm. 2, 7. — und gegen die Sünde ankämpfen — Röm. 2, 14 — und Leid über sie tragen, also ein gewecktes Erlösungsbedürfniß haben. Solche Menschen sind dann *δεσποί* im Sinne von Ap. Gesch. 10, 35. Nicht daß sie durch ihre unvollkommenen Werke gerecht würden! Wohl aber sind sie fähig, die Predigt des Evangeliums von der Gnade in Christo noch zu hören, und daran zu glauben, und durch diese „Blätter vom Baume des Lebens“ Offenb. 22, 2. zu genesen.]

31—33. In ganz ähnlicher Weise als Mt. 24, 30. wird die Parusie des Menschensohnes zum Gericht geschildert. In prophetischer Form sind hier die einzelnen Momente bei der Zukunft des Herrn und nach derselben nicht gerade verwechselt, aber auch nicht scharf und chronologisch geschieden. Erst die Apokalypse theilt darüber das Genauere mit, und nach ihren Angaben lassen sich die Elemente in diesen Stellen deutlicher sondern. Hiernach ist zu erklären, daß Mt. 24, 30. gar nicht von dieser Schilderung der Erscheinung des Herrn zum Weltgericht abweicht, da sie sich doch zunächst auf einen frühern Zeitmoment der Offenbarung seiner Herrlichkeit bezieht. (Ganz ähnlich wie die Propheten des A. T. an die Erscheinung des Messias alle seine Wirkungen, die sich factisch erst in Jahrtausenden entfalteten, unmittelbar anreihen.) Was aber die *ἄγγελοι* anlangt, welche als die Begleitung Christi, der als Herrscher geschildert ist, erscheinen (wie Mt. 24, 30. die *δύναμις*), so werden Offenb. 19, 14. (vergl. mit B. 8. und Jud. B. 14.) die *ἄγιοι* statt derselben genannt. Da diese auch nach der Darstellung unserer Stelle (B. 40.) als gegenwärtig zu denken sind, so ließe sich vielleicht der Ausdruck *ἄγγελος* hier in umfassenderm Sinn nehmen, so daß auch die vollendeten Gerechten (Hebr. 12, 23.) darunter befaßt würden. (Vergl. Zachar. 14, 5., wo bei der Schilderung der Zukunft des Herrn auch die *עֲשֵׂר־אֱלֹהִים* als mit ihm erscheinend dargestellt werden. Man versteht freilich nach dem spätern Hebraismus darunter die Engel, allein ob nicht eine Andeutung der Idee darin liegt, daß die früher verklärten Menschen bei dem Messias seyn und mit ihm erscheinen werden, fragt sich. Die LXX. übersetzen die Stelle *πάντες οἱ ἄγιοι*. Was übrigens die Form des Gleichnisses betrifft, so ist dieselbe nur unvollständig

ausgebildet. Es durchkreuzen sich im Grunde zwei Vergleichen in dieser Stelle. Erstlich wird der Erlöser einem Könige verglichen, der, auf seinem Throne sitzend, Recht spricht; dann aber auch einem Hirten, der die Heerde sondert. In dem Begriff des ἀγορῆζειν liegt das χωλεῖν angedeutet, die Scheidung in die Elemente des Guten und Bösen, die bis dahin gemischt waren. Das Bild von Schafen und Böcken ist alttestamentlich (vergl. Ezech. 34, 15 ff. Jes. 14, 9.), und eben so ist es eine dem N. T. geläufige Ansicht, daß das Rechte das Liebe, Angenehme, das Linke das Verstoßene sey.

34—36. Zuvörderst werden die δίκαιοι vom Könige gelobt und als Erben des Reichs dargestellt (Mt. 5, 5.). Unter dem göttlichen Reich ist hier der vollendete Zustand der Schöpfung, der sonst der neue Himmel und die neue Erde heißt (vergl. Offenb. 21, 1 ff.), zu verstehen. In demselben wird das Charakteristische der βασιλεία τ. Θ., die Herrschaft des Gotteswillens, die sich stufenweise ausbreitet, eine ganz vollkommene seyn (1 Kor. 15, 27.), indem auch die letzten Äußerungen des Bösen überwunden und die durch die Sünde gestörte Harmonie hergestellt zu denken ist. Zu dem Reiche Christi auf Erden verhält sich demnach diese ewige βασιλεία τοῦ πατρὸς so, daß in jenem das Gute zwar vorherrscht, aber das Böse noch nicht gänzlich ausgeschieden ist, in dieser dagegen sein Einfluß vollkommen aufgehoben wird. Schwierig ist aber der Gedanke in unserer Stelle, daß diese βασιλεία als eine den κληρονόμοι (Röm. 8, 17.) von Ewigkeit bereitete dargestellt wird (ἡτοιμασμένη ἀπὸ καταβολῆς κόσμου). Vergl. Mt. 13, 35. Ephes. 1, 4. Ähnlich ist auch B. 41. das πῦρ αἰώνιον als ein den Bösen bereitetes geschildert. (Die Lesart: ὁ ἡτοίμασεν ὁ πατήρ μου, muß der gewöhnlichen Lesart nachstehen; sie macht übrigens im Gedanken keinen Unterschied, indem das ἡτοιμασμένον nur durch die Ergänzung von ὑπὸ τοῦ πατρὸς erklärt werden kann.) Doch fehlt das ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, welcher Umstand nicht zu übersehen ist. So oft nämlich im N. T. die Erwählung der Gläubigen als eine ewige, in Gottes Gnadenwahl ruhende dargestellt wird, so heißt es doch nie von den Bösen, daß sie als solche prädestinirt seyen. Die ausführliche Behandlung dieser wichtigen Lehre vom Verhältniß des göttlichen Rathschlusses zur Welt der Guten und der Bösen haben wir bei der Hauptstelle (Röm. 9.) gegeben; hier nur dieses. Nach der Natur des Gegensatzes von gut und



böse, der nur ein relativer seyn kann, ist Niemand außer Gott, oder neben Gott gut, sondern nur durch Gott und in Gott. Aus der tiefsten Erkenntniß des Göttlichen heraus führt daher die Schriftlehre das Gute im Geschöpf auf das allein ewige Gut zurück und lehrt demnach eine Prädestination der Heiligen, indem, wer heilig und selig wird, es nur werden kann nach Gottes Willen und Wahl. Durch diese göttliche Wahl wird aber die Freiheit nicht aufgehoben, sondern begründet; nur die Wahlfähigkeit, das Vermögen, auch das Böse wählen zu können, hebt die Gnade [am Ende in den Vollendeten in sofern auf, als sie dieselben erhebt] zu der wahren Freiheit. Anders aber verhält es sich mit dem Bösen. Gott, ganz geschieden vom Bösen, bestimmt Niemanden zum Bösen, vielmehr ist es das Prærogativ des Geschöpfes, böse handeln zu können. Als aus dem Geschöpf hervorgegangen, hat daher die Sünde nicht den Charakter des Absoluten. Nachdem nun durch das Geschöpf das Böse zur Wirklichkeit gekommen ist, kann wohl Gott die bestrafende Thätigkeit desselben zugeschrieben werden, nie aber kann Gott die Bösen selbst zum Bösefeyn bestimmen. In völliger Übereinstimmung hiermit lehrt auch die h. Schrift zwar eine *praedestinatio sanctorum ad salutem* (obgleich ohne *gratia irresistibilis*), aber keine *praedestinatio impiorum ad reprobationem*. Wer selig wird, wird es durch Gott, und durch Gott allein; der Unselige wird es durch sich allein.

An den *ἔργα* werden nun die Werke der Liebe genannt, als das, worin sich ihre Berufung zum Reiche Gottes bewährt. (Vergl. Stellen des N. T. \*), wie Jes. 58, 6. 7. Hiob 6, 14. 22, 6 ff., wo ebenfalls an Liebeswerke das ewige Leben geknüpft wird.) Als Werke wahrhaftiger Liebe setzen sie den lebendigen Glauben voraus, denn so wenig Feuer ohne Wärme ist, so wenig Glauben ohne Liebe; Eins kann ohne das Andere in seiner wahren Natur nicht bestehen, und wenn es isolirt zu bestehen scheint (1 Kor. 13, 2.), so ist immer die wahre Beschaffenheit des Einen oder Andern aufgehoben. Von äußerlichen Handlungen der Mildthätigkeit ist daher hier nicht die Rede, dieselben können *ἔργα νεκρά* seyn, sondern von lebendigen Ausflüssen des innern Liebesstromes. In der Liebe als solcher ist Göttliches, denn Gott ist die Liebe.

\*) Aus denselben ging die Ansicht auch zu den Rabbinen über. Vergl. Jalkut Rub. fol. 42. quicumque hospitalitatem libenter exercet, illius est paradisus.



37—40. Das Nichtwissen der Frommen von ihren Werken ist allerdings Demuth, nur nicht die christliche, die nicht bewusstlos gedacht werden darf, weil das christliche Leben in seiner Vollendung auch das höchste Bewußtseyn voraussetzt. Stellen, wie Mt. 6, 3., können hier nicht angewendet werden, weil dieselben nicht die Bewußtlosigkeit, sondern nur die Lösung von aller Aneignung der Werke empfehlen. Das Wechselgespräch ist übrigens natürlich nur als Form des Gleichnisses zu betrachten, die indeß in sofern ihre Wahrheit hat, als die innere Natur der Menschen sich im Gericht offenbaren wird, als das, was sie ist, und gleichsam eine Wesenssprache sprechen wird. Den in demüthiger kindlicher Liebe Stehenden wird dann der lebendige Zusammenhang sich offenbaren, in welchem der Erlöser mit den Seinigen steht, so daß, was seinen Brüdern geschieht, ihm selbst geschieht. (Der Ausdruck *μυροί* wird, wie zu Mt. 18, 6. gezeigt wurde, von den Gläubigen gebraucht, theils in Beziehung auf die Welt und deren Verfolgung, theils in Beziehung auf die Wiedergeburt. Das *ἐλάχιστος* hat hier aber an *μέγας* seinen Gegensatz, und es werden hier unter den *ἀδελφοί* selbst große und kleine unterschieden, wie Mt. 5, 19. Es sollen durch diese Unterscheidung die Differenzen zwischen dem Lohn und der That verstärkt werden. „Die Liebe gegen den geringsten Bruder geübt giebt schon den reichsten Lohn.“) Die Brüder werden aber als gegenwärtig dargestellt (*τούτων τῶν ἀδελφῶν*), somit als verschieden von den *δίκαιοι*, an die die Rede gerichtet ist. Die Scene ist daher nach dem Bilde so zu denken: die Gerichteten stehen vor dem *θρόνος* Christi, zur Rechten und zur Linken; neben dem Richter, also nicht zum Gericht gegenwärtig, stehen die Gläubigen, die nicht in's Gericht kommen, ja die in und mit Christo die Welt richten (1 Kor. 6, 2.).

41—46. Dasselbe, was den *δίκαιοι* das Moment war, ihnen das ewige Leben zu sichern, ist für die *ἁδικοι* Grund, sie der *κόλασις αἰώνιος* zu übergeben. Wie derjenige, der lieben kann, auch Liebe zu empfangen vermag, ja wie Liebe die Seligkeit und ewiges Leben selbst ist, so ist die Entäußerung der Liebe die Unseligkeit und Unfähigkeit Seligkeit aufzunehmen. Von willführlichen positiven Strafen ist hier daher nicht die Rede; es ist die Strafe der Lieblosigkeit, mit den Lieblosen allein zu seyn in der zerstörten Harmonie des äußern und innern Lebens, welche

stets aus der Entäußerung der Liebe hervorgeht. Die κόλασις αἰώνιος ist daher auch nicht mit dem Ausgeschlossenseyn von der Hochzeit (Mt. 25, 13.) identisch, vielmehr bezeichnet der Ausdruck die ewige Verdammung. Mindestens kann exegetisch, wegen des ζωῇ αἰώνιος, die Strenge des Gegensatzes nicht gemildert werden, denn de Wette's Bemerkung, daß bei strengem Gegensatz dem Leben die Vernichtung hätte gegenüber gestellt werden müssen, widerlegt sich hinlänglich dadurch, daß hier in ζωῇ nicht der Begriff der Existenz, sondern der des heiligen und seligen Daseyns vorherrscht. Will man aber auf den Gegensatz von gut und böse überhaupt zurückgehen und geltend machen, daß das Gute allein das Ewige und in Gottes Wesenheit selbst Ruhende, das Böse aber geworden und keineswegs substantiell ist, daß daher auch die Folgen des Bösen, als eines Zeitlichen, selber nur zeitlich seyn können: so sind gewiß diese Gedanken nicht ohne Wahrheit; nur dürfte nicht zu übersehen seyn, daß die Darstellungsweise der Schrift die Ansicht von der ἀποκατάστασις τῶν πάντων durch positive Erklärungen nirgends begünstigt, und man daher auf exegetischem Standpunkte bei dieser Frage, bei welcher zuletzt Alles auf die Ansicht von der freien Selbstbestimmung und ihr Verhältniß zur göttlichen Thätigkeit zurückkommt, am besten bei der Ausdrucksweise bleibt, welche sie dafür fixirt hat. Nur darf die Lehre von der κόλασις αἰώνιος nicht überall gesucht werden, wo von Strafen der Sünde geredet wird, was freilich lange genug geschehen ist. Überall im N. T. waltet der Blick auf die Erlösung vor, weshalb auch der Herr, hier wie immer, seine Rede nicht mit der Verdammung, sondern mit der ewigen Seligkeit schließt. Und mit dem Blick auf diese wollen auch wir hinübergehen zur Betrachtung des Evangeliums der Liebe, das der Jünger der Liebe uns vermachte, in dem die Heimlichkeiten Gottes und mit ihnen die Tiefe seiner Gnadenrathschlüsse vorzugsweise enthüllt sind. Um den Verlorenen die Seligkeit des ewigen Lebens zu bringen, ermaß das aus dem Schooß des Vaters kommende ewige Wort den Abgrund aller Sünde und alles Leidens, und versiegelte den Bund des Friedens mit seinem heiligen Blut, auf daß er für Alle eine ewige Erlösung erfände.







220189

BS  
2344  
04  
v.1

220189

Olshausen, Hermann.  
Biblischer commentar  
ueber saemmtliche  
schriften des Neuen  
Testaments

DATE DUE

OC 25 '71

BORROWER'S NAME

Olshausen Biblischer ... v.1

THEOLOGY LIBRARY  
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT  
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.

